

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



Fiestas y cofradías en la comunidad de Sacsamarca como
estrategia para la preservación de bienes comunales
(Ayacucho, 1807-1936)

Tesis para obtener el grado académico de Magíster en Historia con
mención en Estudios Andinos
que presenta:

Huber Diego Arce Hernández

Asesor:

Sandro Alfredo Raúl Patrucco Núñez

Lima, 2022

Informe de Similitud

Yo, Sandro Patrucco Núñez, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulado Fiestas y cofradías en la comunidad de Sacsamarca como estrategia para la preservación de bienes comunales (Ayacucho, 1807-1936), del autor Huber Arce dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 6 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 13/10/2022.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 3 de febrero de 2023

Apellidos y nombres del asesor: Patrucco Núñez, Sandro Alfredo	
DNI: 07862791	Firma 
ORCID: 0000-0003-2321-8662	





A María Asunción García León, mi abuela,
mujer indígena natural de Huancasancos,
de quien aprendí a entender el arte religioso ayacuchano.
A su memoria imperecedera.

A Don Abilio, egregio comunero de Sacsamarca
quien confió, siempre, en esta investigación.
A la eterna memoria de su entrañable corazón.

Agradecimientos.

A la comunidad de Sacsamarca por permitirme hacer esta investigación con el aporte de su ancestral sabiduría. *Tukuy sunquywan.*

A la Escuela de Postgrado de la PUCP por acompañarme en este camino. *Ñan puriqsiwaqniy kaptin.*

A la DARS – PUCP y a todo el equipo del Convenio Sacsamarca, por permitirme ser parte de tan maravillosa experiencia y ser el almácigo para esta tesis. *Chaypi sapinchakusqarayku.*

Al Dr. Juan Ossio por su fina asesoría sobre las relaciones de parentesco en las comunidades andinas. Sus enseñanzas fueron invaluable para esta investigación. *Yachayninta yupaychaspa.*

Al Dr. Sandro Patrucco, mi asesor, por conducirme en el camino de la realización de esta tesis; por su paciencia y guía. *Wiñaypaq riksikuyniywan.*

A la Dra. Adriana Scaletti y a todo el grupo de investigación Patrimonio Arquitectónico PUCP, por su apoyo constante y decidido respaldo. *Payil.*

Al Dr. Jesús Cosamalón y al Prof. Iván Hinojosa, por confiar en este proyecto y acompañarme durante todo el proceso de su realización. *Paykunapi tanwachakusqayrayku.*

A los profesores de la Maestría de Historia y al programa de Estudios Andinos de la PUPC, por sus enseñanzas y por darme la oportunidad de aprender a investigar en historia. A todos mi admiración y gratitud perenne. *Sinchi riksikuywan.*

A la Mg. María Lucía Valle Vera, por su apoyo en el manejo de archivos, paleografía y por infundir ánimo constante al avance de la investigación. *Riuspagrasunki.*

A los amigos-compañeros de la maestría que me apoyaron con sus comentarios y con sus recomendaciones de mucha valía. *Puriqmasiy kasqankurayku.*

A mis amigos arquitectos, con quienes trabajé el proyecto de Sacsamarca, en reconocimiento a su confianza y ayuda incondicional. *Paykuna kaspankullataqcha.*

A los amigos y amigas que me apoyaron como asistentes en la transcripción de los documentos. *Añay, añay.*

A mi familia y amigos cercanos por su ánimo, apoyo y soporte durante todo este proceso. *Tuky sunquywan.*

Resumen

Gracias a las fiestas patronales, sus actas y las huellas físicas de las cofradías, podemos visualizar, tejiendo evidencias escritas y físicas, las estrategias de sobrevivencia de la comunidad para asegurar el control de sus recursos y bienes comunales, frente al avance de terratenientes.

En Sacsamarca, distrito de la Provincia de Huancasancos (Ayacucho), los pastos y el ganado están en manos de la comunidad y se reparten, entre los comuneros participantes de las celebraciones, a través de relaciones de compadrazgo durante las fiestas patronales; mientras que, desde tiempos coloniales hasta 1936, se vinculaba a la Iglesia Católica mediante organizaciones piadosas como las cofradías, manifestadas en las devociones populares.

Esta tesis tiene como objetivo analizar esa transformación desde 1807, momento en el que la comunidad busca legitimar sus tierras, hasta 1936 cuando Sacsamarca es reconocida como comunidad campesina.

Proceso largo en que las tensiones entre los diversos actores, comuneros, Iglesia y Estado, se expresó en el desarrollo, participación y registro de fiestas patronales dentro de un sistema de “cofradías” como mecanismo de protección y acceso a los recursos. Dicho proceso se desarrolla entre 1807 y 1936, en el que prevalecen las cofradías y la organización de la comunidad definida legalmente como indígena.

Palabras Claves: Sacsamarca, cofradías, Fiestas patronales, Bienes comunales.

Abstract

Thanks to the patron saint's festivities, their minutes and the physical traces of the brotherhoods, we can visualize, weaving written and physical evidence, the survival strategies of the community to ensure control of its resources and communal property, in the face of the advance of landowners.

In Sacsamarca, current district of the Province of Huancasancos (Ayacucho), pastures and livestock are in the hands of the community and are distributed among the community members participating in the celebrations, through compadrazgo relationships during the patron saint festivities; while, from colonial times until 1936, it was linked to the Catholic Church through pious organizations such as brotherhoods, manifested in popular devotions.

This thesis aims to analyze that transformation from 1807, when the community sought to legitimize their lands, until 1936 when Sacsamarca is recognized as a peasant community.

Long process in which the tensions between the various actors, community members, Church and State, was expressed in the development, participation and registration of patron saint festivities within a system of "brotherhoods" as a mechanism of protection and access to resources. This process takes place between 1807 and 1936, in which the brotherhoods and the organization of the community legally defined as indigenous prevail.

Keywords: Sacsamarca, Brotherhoods, Patron saint festivities, Communal property.

Chintichi¹

Taytachakuna-mamachakuna raymin kasqan qawa, hinallataq acta nisqan qillqankunaman qapipakuspa, chaynallataq kufraryakunapa chanin yupintataq yupaychaspam, kunan, qawayta atinchik, awanchik, imaynam kumurirarkuna wiñay kawsayta maskaynimpi, tukuy llapa ima ruwasqankuta; chaynallataq uywanku, allpanku, urqunkuna, lliw kawsay hukninkunamanta nanachikuspa, turratinintikunapa mastarikuyninmanta amachakuypi sayasqankuta.

Ayakuchu suyuman tupaq Wankasankus sullkasuyupi sayaq Saqsamarka taqsasuyupiq, uywapa mikunan qura allpakuna, kikin uywakunapas, kumunirarpa makinpim; chaykunam aypukun taytachakuna-mamachakunapa rayminman chayamuq kumurirukunapa chawpimpi, chaypaqñataqmi kumparinayakuq chayllay raymikunapi puririn; ñawpaq kuluniya pachamanta 1936kamaq chay aypukuyqa iqilisia katulika nisqanman watasqam karqa, kufrariyakunaman, taytachakuna-mamachakuna llaqtapi kuyaq kuskanakuykunaman arwisqa kasqan hawa.

Kay yachayqatipa mantuqa kamanchakun imakunam 1807manta 1936kama, musuq ruwaykuna Saqsamarkapi kaqkunata atipaspa ñawinchchiytam. 1936 watapim, Saqsamarka, Kumunirar Kampisina kasqampi yupaychasqa. rixsisqa karqa.

Chay manaytutuq ñampim, kumunirurkunapa, iqilisyapa, Istadupa tupanakuyninkuna, tukuy ruwayninkuna, taytacha-mamacha raymikunapi rikuypariptin, acta-qillqakunapi chaninchasqa karqa, kufraryakunaman kamaq tupaq kaptin. Chay punitaqmi allin karqa qura allpakunaraq, uywakunaraq, kumunirarpa llapa iman nanachikuypi suni sayanankupa. Chay lliwmi puririrqa 1807timanta 1936kama; chay pachakunapim kufrariyakunaqa allinta sayapakurqa, chaypitaqmi liypa rixsisqan kumunirar indiqina kayman chayarqa.

¹ Traducción de Walter Bustamante Hernández.

Glosario de términos quechuas.

Kuluniya: Colonia

Chintichi: Acción de reducir (resumen).

Taytacha-mamacha Raymi: Fiestas patronales.

Kufrarya (quechuización): Cofradía.

Kumunirar (quechuización): Comunidad.

Turratininti (quechuización): Terrateniente.

Suyu: Región (departamento).

Sullkasuyu (neologismo): Provincia.

Taqsasuyu (neologismo): Distrito.

Yachayqatipa (neologismo): Tesis – investigación.

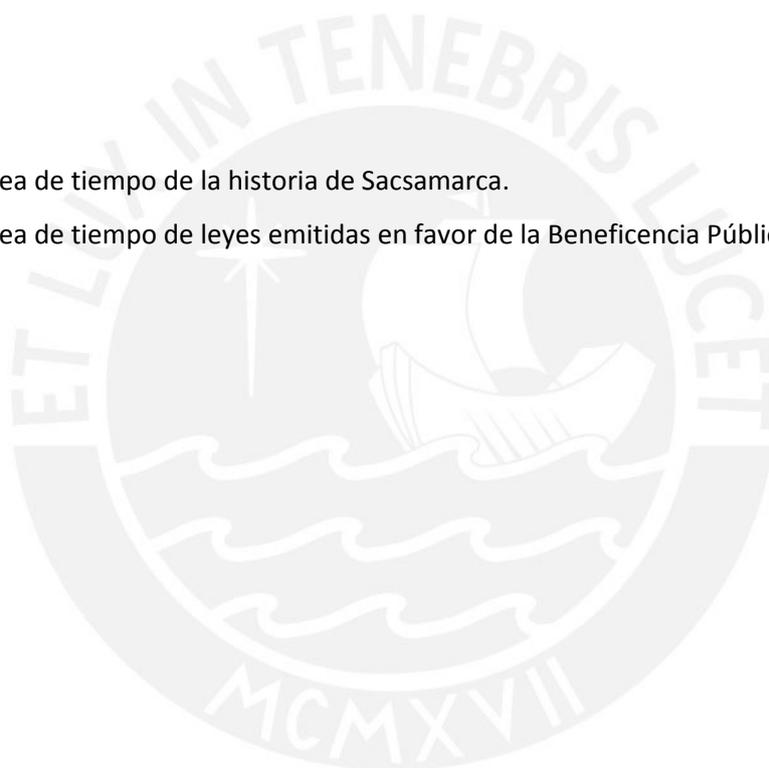
Sapaq simikuna: Sacsamarca, Kufrayra, Taytacha-mamacha Raymi, Kumunirarpa chanin.



ÍNDICE

	Pág.
Resumen	V
Abstract	VI
Chintichi	VII
Índice	IX
Índice de tablas	XI
Índice de figuras	XII
Introducción	1
CAPÍTULO 1	
CONSIDERACIONES CONCEPTUALES E HISTÓRICO GEOGRÁFICAS.	10
1.1. Consideraciones conceptuales sobre Sacsamarca.	10
1.2. Geografía de una comunidad ganadera alto andina	22
1.3. Reseña histórica de la comunidad de Sacsamarca.	30
CAPÍTULO 2	
RELIGIOSIDAD SINCRÉTICA CRISTIANO ANDINA DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE SACSAMARCA	52
2.1. La Iglesia Católica en Sacsamarca	53
2.1.1. <i>Presencia de la Iglesia Católica en la doctrina de Sacsamarca.</i>	53
2.1.2. <i>Fiestas patronales en Sacsamarca entre 1807 y 1936</i>	65
2.2. Cofradías de Sacsamarca en el siglo XIX	72
2.2.1. <i>Cofradía del Santísimo Sacramento</i>	79
2.2.2. <i>Cofradía de la Virgen de la Asunción</i>	80
2.2.3. <i>Cofradía de la Virgen de la Encarnación</i>	80
2.3. Religiosidad sincrética: La herranza y su rol de organizador social.	81
CAPÍTULO 3	
ESTRATEGIA DE DEFENSA DE LOS BIENES COMUNALES	96
3.1. El rol de la Beneficencia Pública de Ayacucho y las redes de sobrevivencia en la comunidad.	99

3.2. Participación comunal en las fiestas patronales y sobrevivencia del sistema de cofradías.	107
3.2.1. <i>Fiesta de la Virgen de la Asunción.</i>	112
3.2.2. <i>Las fiestas de la imagen de Cristo.</i>	114
3.2.3. <i>Fiesta de Santa Bárbara.</i>	117
3.3. Transformaciones físicas del templo en relación al declive de las cofradías.	122
Conclusiones	133
Recomendaciones	138
Fuentes Documentales.	139
Referencias	140
Anexos	146
Anexo 1: Línea de tiempo de la historia de Sacsamarca.	147
Anexo 2: Línea de tiempo de leyes emitidas en favor de la Beneficencia Pública.	148



ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Familias mayordomas de la fiesta de la Virgen de la Asunción.	113
Tabla 2: Familias mayordomas de la fiesta de la Ascensión del Señor en Sacsamarca.	117
Tabla 3: Familias mayordomas de la fiesta de Santa Bárbara en Sacsamarca.	121



ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Mapa geográfico de la comunidad de Sacsamarca. Elaborado por el equipo de Geografía de la DARS – PCUP, en el marco del Convenio Sacsamarca. 2016.	48
Figura 2: Imagen satelital ubicando el templo de Sacsamarca dentro del sistema montañoso. Imagen generada usando el programa Google Earth Pro.	49
Figura 3: Imagen satelital ubicando el templo de Sacsamarca dentro del sistema montañoso. Se puede apreciar como el distrito de Sacsamarca está entre dos cuencas hidrográficas confluyentes. Imagen generada usando el programa Google Earth Pro.	49
Figura 4: Paisaje montañoso de la comunidad de Sacsamarca. Fotografía perteneciente al Archivo Fotográfico del Grupo de investigación PA-PUCP. 2015.	50
Figura 5: Paisaje de los pastizales de la comunidad de Sacsamarca. Fotografía perteneciente al Archivo Fotográfico del Grupo de investigación PA-PUCP. 2015.	50
Figura 6: Imagen satelital que muestra los caminos de conexión que cuenta ahora la comunidad de Sacsamarca con Huamanga y con la Costa, en especial con Lima y Nazca. Imagen generada usando el programa Google Earth Pro.	51
Figura 7: Imagen satelital que muestra los caminos de conexión que cuenta ahora la comunidad de Sacsamarca con los pueblos cercanos de otras cuencas como Sarhua, Cangallo o Huancapi. Imagen generada usando el programa Google Earth Pro.	51
Figura 8: Imagen satelital del pueblo de Sacsamarca, mostrando el espacio del templo matriz del pueblo. Imagen generada con el programa Google Earth.	87
Figura 9: Vista aérea del espacio del templo matriz del pueblo, mostrando el atrio lateral y la torre. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	87
Figura 10: Vista interior del templo matriz del pueblo, “Virgen de la Asunción de Sacsamarca”. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	88
Figura 11: Vista interior baptisterio del templo, “Virgen de la Asunción de Sacsamarca”. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	88
Figura 12: Portada lateral del templo, “Virgen de la Asunción de Sacsamarca”. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	89
Figura 13: Portada de la antigua capilla de San Francisco Javier en Huamanga. Se puede notar la similitud del estilo de la columna con la de Sacsamarca. Fotografía del archivo del grupo Ayacucho antiguo.	90
Figura 14: Retablo de la antigua capilla de San Francisco Javier en Huamanga. Hoy se encuentra en el interior del templo de la compañía de Jesús de Huamanga. Fotografía de autoría propia. 2017.	91
Figura 15: Retablo de la antigua capilla de San Francisco Javier en Huamanga. Hoy se encuentra en el interior del templo de la compañía de Jesús de Huamanga. Fotografía de autoría propia. 2017.	92
Figura 16: Retablo de la Virgen de la Encarnación del templo, “Virgen de la Asunción de Sacsamarca”. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	92

Figura 17: Retablo del Calvario del templo, “Virgen de la Asunción de Sacsamarca”. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	93
Figura 18: Retablo de la Virgen del Perpetuo Socorro, “Virgen de la Asunción de Sacsamarca”. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	93
Figura 19: Pintura mural con motivo del Bautismo de Cristo en el templo de “Virgen de la Asunción de Sacsamarca”. Se observa la usencia del Espíritu Santo. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	94
Figura 20: Pintura mural con motivo de San Pedro y tres orantes indígenas en el templo de “Virgen de la Asunción de Sacsamarca”. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	95
Figura 21: Nueva pila bautismal del templo de matriz de Sacsamarca. Se puede notar el re uso de un capitel. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.	95
Figura 22: Evolución de la participación en la fiesta de la Virgen de la Asunción en Sacsamarca. Fuente, Actas de Fiestas patronales recogidas en el Templo matriz del Pueblo el año 2015.	112
Figura 23: Evolución de la participación en la fiesta de la Ascensión del Señor en Sacsamarca. Fuente, Actas de Fiestas patronales recogidas en el Templo matriz del Pueblo el año 2015.	116
Figura 24: Evolución de la participación en la fiesta de Santa Bárbara en Sacsamarca. Fuente, Actas de Fiestas patronales recogidas en el Templo matriz del Pueblo el año 2015.	119
Figura 25: Actas de la Fiesta Patronal de la Virgen de la Asunción del año de 1746, recogida en el Templo matriz del Pueblo el año 2015. Fuente: Archivo PAPUCP.	130
Figura 26: Actas de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor del año de 1911, recogida en el Templo matriz del Pueblo el año 2015. Fuente: Archivo PAPUCP.	130
Figura 27: Placa conmemorativa sobre el cambio de siglo 1901, ubicada en el Templo matriz del Pueblo el año 2016. Fuente: Archivo PAPUCP.	131
Figura 28: Primeros arrimos construidos hacia 1930, columna conmemorativa. Fotografía tomada el año de 2015. Fuente: Archivo PAPUCP.	131
Figura 29: Planta del templo Virgen de la Asunción. Archivo PAPUCP 2018.	132

Introducción

*“Qui habet aures ad audiendum,
Qui habet aures, audiat...”*

*“Pim ñawiyuq kaq qawachun,
Pim rinriyuq kaq uyarichun”*

“El que tenga ojos que vea,
el que tenga oídos, que oiga.”
(Mateo 13:9)

Esta tesis se fundamenta en una serie de documentos rescatados en la sacristía del templo matriz de la comunidad de Sacsamarca. El cómo se encontraron estos documentos es también parte importante del camino de esta investigación, de ahí que se hace necesario, que, brevemente, se haga un recuento del periplo que su hallazgo implicó. Del mismo modo, esta tesis se hace gracias y en el marco del Convenio Sacsamarca que entabló la Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) con la Comunidad Campesina de Sacsamarca. Las entrevistas, los datos recabados en la comunidad, así como el levantamiento arquitectónico del templo responden a este convenio.

Fue una tarde con viento en el otoño del año 2014 cuando escuché por primera vez acerca de la comunidad de Sacsamarca. En ese tiempo trabajaba en la ciudad de Huamanga, desarrollando proyectos arquitectónicos y como docente universitario. Esa tarde, me llamó la Dra. Adriana Scaletti Cárdenas, para preguntarme si podía ir a Sacsamarca, una comunidad en el sur ayacuchano, a medir un templo de adobe. Casi por instinto acepté, si saber siquiera mayores detalles de cómo se harían las mediciones. Tiempo después me reuní con la Dra. Carla Sagastegui, entonces responsable de la DARS - PUCP, quien pasaba por Huamanga de camino a la comunidad. Con ella conversamos sobre el templo de Sacsamarca, su datación hacia finales del siglo XVI y su posible vinculación con la orden jesuita. No llegaba aún a la comunidad y ya su misterio me envolvía. Días después de esa breve reunión, me encontré con el historiador Ricardo Caro, quien me narró, con lujo de detalles, como fue afectada y cómo luchó la comunidad de Sacsamarca contra Sendero Luminoso. Pero no llegaría a Sacsamarca sino hasta julio de 2015, cuando con un grupo de tres arquitectos y seis estudiantes de arquitectura, emprendimos la tarea de medir el templo de la comunidad, en el marco del Convenio Sacsamarca.

Nos preparamos para el viaje. Leímos las memorias técnicas y los planos del expediente elaborado en el año 2000 por el otrora Instituto Nacional de Cultura, no queríamos llevarnos sorpresas en el proceso. Igualmente preparamos los mejores

equipos y materiales de trabajo posibles para viajar a la comunidad y hacer el levantamiento arquitectónico con el mayor detalle.

Salimos temprano de Huamanga, provistos con todos nuestros implementos, sabiendo claramente lo que teníamos que emprender. Empero, al llegar a la comunidad, las sorpresas no nos dejaron de abrumar. A medida que hacíamos nuestro trabajo, un nuevo misterio se avizoraba entre las pinturas murales, las esculturas, las columnas salomónicas de sus retablos, el espesor de sus arrimos y muros, y el entramado del tejado del baptisterio o la sacristía. A todos ello, se sumaba las historias que sobre el templo nos venían a contar los ancianos de la comunidad. Nos dimos cuenta, que no estábamos midiendo sólo una edificación, estábamos midiendo el corazón de la identidad de dicha comunidad, que no nos dejaría de sorprender.

Sacsamarca es una comunidad alto andina en el sur ayacuchano. Su clima es frío, pero su gente cálida. Se envuelve en un paisaje lleno de andenes y rocosas montañas. Pueblo ganadero, pequeño, de casas mayormente hechas en adobe, techos de teja y calamina. El silencio se rompe solo con los anuncios que, por el megáfono, se hacen para que todos los comuneros sepan de las buenas y malas nuevas. Su historia parece detenida en el tiempo, y a la par se siente tan actual. Los dolores del fin de siglo XX aún se sienten, pero el optimismo del siglo XXI tiene aún más fuerza.

Mucha de su historia documentaria se ha perdido con el tiempo, sea porque los documentos se extraviaron, se deterioraron o, no en pocos casos, fueron destruidos. Como si su memoria histórica no pudiese o, mejor dicho, no debiese perdurar al soplar del viento de la modernidad. Pero, cada piedra, cada hálito de su tradición se mantiene viva en su memoria, aun cuando el olvido social pareciese apropiarse de cada paso. Orgullosos, recios, gentiles y prósperos, guardan cuidadosamente sus recuerdos y lo poco de documentación que les queda.

En medio de la labor arquitectónica, un viejo baúl, olvidado en medio de la ajeña sacristía, desentierra de su vientre una cantidad de documentos de distintas temporalidades y de distinto índole. Sin saber de qué se trataba, nos propusimos rescatarlos del ostracismo del olvido, y los fotografiamos, con el permiso de la comunidad y de la manera más rigurosa posible, considerando que no llevábamos equipo para ello. Esos documentos, son la fuente fundamental para esta investigación. Se tratan de inventarios del templo, actas de fiestas patronales que van desde el siglo XVIII hasta el siglo XX, además de uno que otro documento de índole personal.

Además de la valiosa documentación rescatada en el templo del pueblo, revisamos fuentes provenientes del Archivo Arzobispal de Ayacucho (AAy), del Archivo Regional de Ayacucho (ARy), Testimonios orales, documentos del Archivo Digital del

Congreso de la República del Perú (ADCRP) y, tomando a la arquitectura del templo como una fuente en sí misma. Todo complementado con la revisión de bibliografía especializada comparativa y local.

La DARS – PUCP hizo un esfuerzo para, a partir de la memoria de la comunidad, hacer un recuento de la historia comunal de Sacsamarca. Dicho esfuerzo se ve reflejado en el libro “Historia de la comunidad campesina de Sacsamarca. Dialogo, memoria y reconocimiento” de Espinoza Portocarrero (2018). Además de este valioso aporte debemos mencionar que sobre Sacsamarca se ha escrito muy poco. Por su parte David Quichua en su tesis de licenciatura “Los pueblos de la cuenca de Qaracha (XV-XVII)” (2013), desarrolla una mirada histórica al valle del río Caracha, donde se encuentra Sacsamarca. Ulpiano Quispe en “La herraña en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho” (1969) trabaja sobre la herraña en Huancasancos capital de la provincia a la que pertenece Sacsamarca, cuyo trabajo etnográfico es de mucha valía. Estos textos son de mucho valor para entender a la comunidad, por lo cual son fundamentales para esta tesis.

Se deben tener en cuenta, además, textos como el que trabaja Ricardo Valderrama (2012) sobre los pastores en la comunidad de Caylloma en Arequipa; de Fernando Armas Asin (2007) sus investigaciones sobre los bienes de la Iglesia y su reorganización en el proceso de liberalización del Estado. Además de los estudios de Juan Ossio en “La propiedad en las comunidades andinas” (1983), donde trabaja sobre la propiedad en las comunidades indígenas. Textos que dan luces de como las comunidades indígenas y el Estado se van relacionando y organizando.

Por otro lado, es importante tomar nota sobre la organización de la Iglesia Católica. En ese sentido los aportes en la investigación de la historia de la Iglesia en el Perú, de Rubén Vargas Ugarte en su texto “Historia de la Iglesia en el Perú” (1959) siguen siendo de mucho valor. Igualmente, los estudios sobre cofradías como las que desarrolla Diego Lévano (2017) que se enfoca en distinguir dos tipos de cofradías en la ciudad de Lima: Cofradías de devoción y cofradías de contrato. Por su parte Temoche (1987), Celestino (1981) y Torella (1961) nos presentan el panorama sobre las cofradías en el Perú y su organización y clasificación.

Por otro lado, el caso que Nancy Fariss (1992) presenta sobre los Mayas coloniales en México, plantea como una sociedad sobrevive mediante distintas estrategias, entre ellas el uso de organizaciones piadosas como las cofradías. Asimismo, la mirada desde la arquitectura de Graciela Viñuales y Ramón Gutiérrez en su libro “Historia de los pueblos de indios de Cusco y Apurímac” (2014) que dan una mirada a la arquitectura religiosa hecha en el valle del Apurímac, destacando sus organizaciones sociales y el estilo arquitectónico, resulta de vital importancia para entender y leer la

arquitectura religiosa andina. Ambas miradas, son pilares fundamentales para esta tesis, ya que la visión de Farriss nos encamina a entender la lucha de la comunidad y la mirada de Viñuales y Gutiérrez permite entender los indicios físicos que las sociedades coloniales dejaron en sus templos.

Con esta aproximación teórica abordamos el estudio de la comunidad de Sacsamarca hurgando no solo en la arquitectura, en los testimonios y la búsqueda documental, sino que se complementa con enfoques de otras áreas como la antropología e historia del arte y la arquitectura. Donde la comparación con otros casos resulta importante para qué, por contraste y reafirmación, se validen los datos obtenidos en un marco de escasas de fuentes.

Las fiestas patronales han sido estudiadas fundamentalmente desde la antropología y la etnografía, destacándose sus funciones rituales y simbólicas. Sin embargo, estas fiestas también cumplieron otros fines, tales como la organización de la vida comunal y el acceso a los bienes comunales. En el caso de Sacsamarca, actual distrito de la Provincia de Huancasancos (Ayacucho), los pastos y el ganado se encuentran en manos de la comunidad y se reparten a través de relaciones de compadrazgo durante las fiestas patronales; mientras que, desde tiempos coloniales hasta 1936, se vinculaba a la Iglesia Católica a través de organizaciones piadosas como cofradías. La presente tesis plantea que la comunidad de Sacsamarca mantuvo un sistema de cofradías, a base de fiestas patronales, durante el siglo XIX como medio de protección de los bienes de pastoreo hasta que el reconocimiento legal de la comunidad les permitió establecer un control directo de los mismos en el siglo XX.

Gracias a las fiestas patronales, sus actas y las huellas de las cofradías, podemos reconstruir las estrategias de la comunidad para asegurar el control de sus recursos, una estrategia de sobrevivencia frente al avance de hacendados y terratenientes. Proceso largo en que las tensiones entre los diversos actores, comuneros, Iglesia y Estado, se expresó en la participación de las familias comuneras en las fiestas patronales dentro de un sistema de cofradías como mecanismo de protección y acceso a los recursos. Dicho proceso se desarrolla entre 1807 y 1936, en el que prevalecen las cofradías y la organización de la comunidad definida legalmente como indígena. Tendrá como epílogo, que entre 1936 y 1961 el decaimiento de las cofradías en favor de la presencia de autoridades estatales, por un lado, y, por otro, la comunidad -esta vez- definida como campesina. Lo que se refleja en cambios físicos y simbólicos en la arquitectura del templo matriz.

La presente investigación tiene como objetivo principal el esclarecer el proceso de protección y control de los recursos de pastoreo por parte de la Comunidad de

Sacsamarca tomando como medio a la Iglesia Católica entre los años de 1807 y 1936. Responde, además, a los siguientes objetivos específicos: Demostrar la importancia de las fiestas patronales en el control de los recursos y la paulatina disminución de la participación de la comunidad en las mismas; Explicar el proceso de sostenimiento y decadencia de las cofradías indígenas en Sacsamarca. Así como, evidenciar la importancia de las mismas en el control comunal de sus recursos.

De esta manera se propone la siguiente hipótesis general: La comunidad de Sacsamarca habría mantenido un sistema de cofradías, a base de fiestas patronales, durante el siglo XIX como medio de protección de los bienes de pastoreo hasta que el reconocimiento legal de la comunidad les permitió establecer un control directo de los mismos en el siglo XX.

De igual modo se plantean las siguientes hipótesis específicas:

Que en la Comunidad de Sacsamarca se habrían desarrollado más de una cofradía, que se reflejaron en las distintas festividades en el calendario festivo de la comunidad. Las mismas, que se manifestaban mediante actas de sus fiestas como registro de sus actividades, y mediante sus retablos en el templo matriz del pueblo.

Es posible que en la Comunidad de Sacsamarca se habría mantenido un sistema de cofradías, a base de fiestas patronales, durante el siglo XIX. Estas cofradías serían de tipo devocional y barrial, ya que manejaban recursos de la comunidad y se organizaban en función de la fiesta patronal.

Que la comunidad de Sacsamarca posiblemente habría usado la organización de sus cofradías como medio de protección de sus bienes de pastoreo, hasta que el reconocimiento legal de la comunidad les permitió establecer un control directo de los mismos en el siglo XX. Esto expresado en el uso de documentos para demostrar la propiedad de estancias en conflictos con otras comunidades, donde el apoyo eclesial habría sido esencial para la resolución de los conflictos.

Se adoptó una metodología histórica en base a la revisión de documentación escrita, fuentes orales, evidencia material, y la historia de la arquitectura. Para que a partir de la lectura de los distintas fuentes y su contraste con otros estudios se pueda dilucidar la historia de la comunidad. Para esto se desarrollaron Líneas de tiempo que ordenan los distintos datos y evidencias, además de cuadros comparativos y tablas que organizan la información documental, en especial las actas de las fiestas comunales. Asimismo, la parte gráfica que resultan fundamentales, donde el usar recursos como mapas, planos y fotografías ayudan mucho para establecer paralelismos y corroborar deducciones e interpretaciones lógicas. También se debe anotar que se realizó el levantamiento y registro arquitectónico del templo, tanto en sus estructuras cuanto en sus ornamentos, mobiliarios e imagenería.

En el primer capítulo se aborda las consideraciones conceptuales e histórico geográficas necesario para desarrollar la investigación, empezando por un recuento historiográfico y conceptual sobre la comunidad de Sacsamarca, los estudios de cofradías, las estrategias de sobrevivencia que otras comunidades, en situaciones similares a la de objeto de estudio, desarrollaron para mantener su cultura y su existencia. En esta revisión también se destacan los textos que aportan significativamente al estudio de las cofradías indígenas desde distintos ángulos de la investigación, no sólo desde la historia, sino desde la antropología, la historia del arte, y la etnografía. Para este efecto la revisión bibliográfica y especializada es fundamental.

En este capítulo también se aborda el desarrollo de un marco geográfico que explique las condiciones particulares del territorio de Sacsamarca. Tomando nota, en especial, a sus particularidades y tratando de entender como el territorio influyó decisivamente no solo en el desarrollo de la comunidad sino en la gestión de estrategias de sobrevivencia. Un territorio complejo, delicado y en con un grado de aislamiento respecto de ciudades cercanas como Huamanga; condición particular y apropiada para la gestación de una cultura de resistencia. Para este estudio nos basamos en los análisis geográficos que hiciera la DARS – PUCP además de la observación y data general.

Asimismo, se desarrolla una reseña histórica de la comunidad. Empezando por analizar la toponimia o denominación del sitio, por qué ese nombre, qué implica, qué puede esconder. Datos de vital importancia pues, como se demuestra, la toponimia nos relata más que solo el nombre de la comunidad. Seguidamente se pasa a anotar los principales transformaciones o impactos que se desarrollaron en la comunidad desde los tiempos más remotos hasta el periodo de estudio, donde además se presentará el contexto general. Esto con el fin de entender el modo de operar de la comunidad en función de los cambios a los que se ve expuesta. No creemos que se trate de una comunidad de mitimaes concentrados recién para la colonia, los indicios nos llevan a pensar que se trata de una comunidad con mayor raigambre e importancia. Esta continuidad explicaría la capacidad adaptativa y de gestión de los comuneros. Se trata pues de una comunidad acostumbrada a tejer redes de sobrevivencia y a acomodarse a las diversas circunstancias que el tiempo les ha deparado. Nuestro estudio, en este marco, es solo una pequeña muestra de ese proceso de sobrevivencia y adaptación. Para este recuento nos basamos en el texto de Espinoza Portocarrero “Historia de la comunidad campesina de Sacsamarca. Dialogo, memoria y reco-nocimiento” (2018), con el cual se entra en diálogo al discutir

los datos que recoge con la observación empírica y otros estudios que amplíen, modifiquen o contrasten lo formulado.

En el segundo capítulo se aborda el estudio de la religiosidad sacsamarquina. Empezando por la presencia de la Iglesia Católica en la comunidad, su hegemonía y su grado de participación en la comunidad, a través de la celebración de fiestas patronales. Cuáles son las características de esa relación con la Iglesia, la presencia clerical y la necesidad de la comunidad de contar con un sacerdote que valide y oficie sacramentos que también implican derechos civiles como el bautizo y el matrimonio. Para esto nos basamos en la documentación recogida del Archivo Arzobispal de Ayacucho, principalmente visitas pastorales e inventarios del templo. Del mismo modo, se establecen cuáles serían las fiestas que se celebraban en la comunidad para el periodo de estudio, considerando un calendario festivo en base a las imágenes guardadas en el templo correspondientes a la época.

También se aborda el estudio de las cofradías que se habrían formado en Sacsamarca. Esto con base en la lectura arquitectónica y simbólica de los retablos, tanto en su composición cuanto en detalles ornamentales; asociando estas disposiciones con las relaciones de compadrazgo entre santos que la memoria popular guarda en la comunidad. De este modo se establecen grupos de imágenes que corresponderían a una misma cofradía, que responden además a un conjunto retablístico. Para este efecto se hace uso del levantamiento arquitectónico, de las entrevistas y de los inventarios del templo, además de los datos que la historia del arte nos pueda brindar a través de los análisis artísticos de las piezas.

De igual modo, se observa la importancia de la herranza y su significado para la comunidad, su modo de realización y su relación con los ritos cristianos. De esta manera, se establece una relación entre la participación en las fiestas religiosas y las obligaciones para con la herranza; donde además se establecen las relaciones de compadrazgo entre las familias participantes que aseguran su sobrevivencia. Para este efecto nos basamos en los testimonios recogidos, los inventarios del templo y la información etnográfica recogida por Ulpiano Quispe (1969).

En tercer capítulo se ocupa del estudio de las fiestas patronales de la comunidad y con ellas la estrategia de defensa de los bienes comunales. Teniendo como punto de partida la persistencia de las cofradías. La idea de mantener viva esta institución, les permitiría resguardar los mejores pastizales comunales de intereses particulares. Esta no debió ser una acción aislada, sino todo lo contrario, más aún para las comunidades ganaderas. Se aborda la creación de la Beneficencia Pública con el fin de regular las obras pías y la fuga de capitales por medio de organizaciones devocionales y piadosas. Sin duda, su mira estaba detrás de las cofradías, en especial de las

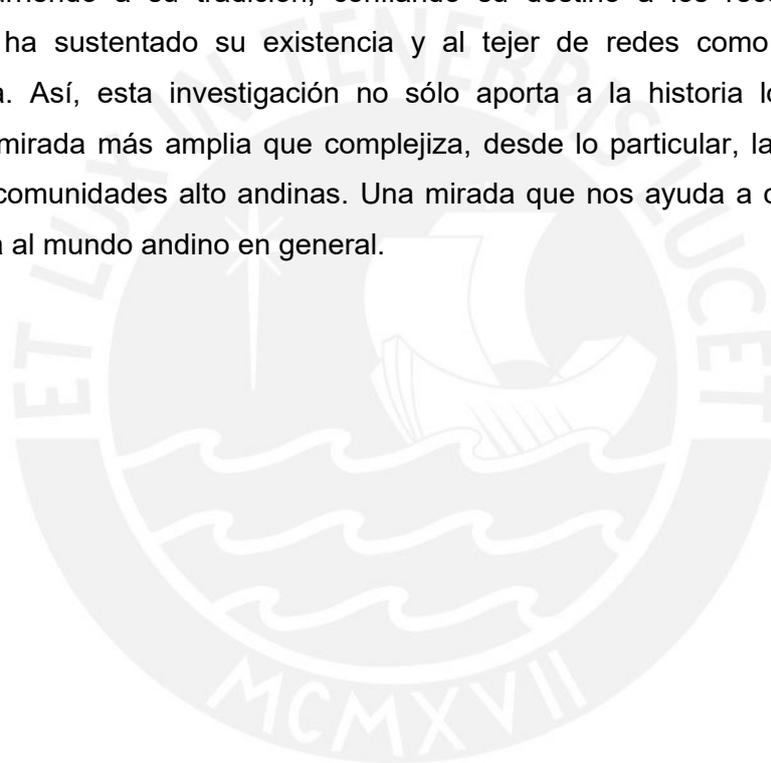
indígenas, que resguardaban grandes tierras, ganado y otros recursos. Este proceso se ve expuesto en una serie de normas que regulan el accionar y van dando mercedes a los funcionarios de las Beneficencias, tomando nota en especial cuidado a la de Ayacucho. Ante ello, la comunidad también fue desarrollando distintas formas de sobrevivencia, incluyendo el compadrazgo con personas de otras comunidades y estatus. La revisión del Archivo del Congreso de la República fundamenta este acápite y permite darnos un marco legal y temporal en el que se desarrollan y usan las fiestas patronales de la comunidad.

Se pasa entonces al análisis de las principales fiestas celebradas y registradas para el periodo de estudio. Es importante señalar aquí, que, si bien el calendario festivo incluye otras celebraciones, no necesariamente estas son de importancia como para que se registren sus actividades. También se debe tener en cuenta que el registro de las actas de mayordomos es una acción cotidiana en las celebraciones, pero, la compilación de las mismas en largos periodos no. Esto se debe a que el registro sirve para dejar constancia de los compromisos adquiridos que, una vez pasada la fiesta, dejan de tener valor alguno. Entonces ¿Por qué almacenar estas actas y juntas? Planteamos que la respuesta estaría en el uso que se dio a las mismas para establecer una continuidad en el funcionamiento de las cofradías, las mismas que establecen el control de sus bienes comunales y devocionales. Asimismo, se revisa la participación de las familias y ala aparición esporádica de familias no locales. Sumado a un termómetro de la participación en base a los cargos asumidos en la fiesta, tenemos una mirada a la organización comunal, un instrumento que nos permite ver en el tiempo las variaciones del accionar de la comunidad. Estos datos luego se contrastan con el contexto marcado por la legislación y se pueden encontrar algunos paralelismos, que confirman la relación entre las amenazas de apropiación de tierras y la reactivación de fiestas patronales. Para esto nos basamos fundamentalmente en las actas de las fiestas patronales, organizadas en cuadros y gráficas.

Con la llegada del siglo XX y en especial después de 1936, año en que la comunidad y sus tierras son reconocidas por el Estado Peruano, también se pueden observar cambios en la organización de las fiestas. Paulatinamente va desapareciendo el concepto de cofradía y también la necesidad de recopilar y acopiar las actas de fiestas particulares, concentrándose ahora solo en la fiesta de la patrona del pueblo. La arquitectura del templo también refleja este momento de cambios. Se modifican los espacios internos, se alinea el techo, se construyen nuevos altares y se desmontan antiguos. Todo esto además con una presencia renovada de los clérigos parroquiales en la comunidad, no ajenos a problemas y dificultades. Para esto nos basamos en los testimonios recogidos y en las evidencias físicas encontradas en el templo.

Finalmente, se arriba a las conclusiones, reflexiones y recomendaciones. Donde se plantea que Sacsamarca no es una comunidad más, perdida en medio de los Andes. Es una comunidad de larga tradición de supervivencia y prosperidad. No se trata de una historia más de entre muchas similares, y a la vez ejemplifica la lucha de muchas otras comunidades. La singularidad de la comunidad se remonta a sus orígenes y se reafirma en cada una de sus luchas por sus derechos. También da luces de cómo se comportó la Iglesia Católica y como se usaron las organizaciones piadosas de la misma para causas más civiles. Se da luces también de la evolución de la comunidad a través de la lectura de las actas de las fiestas patronales.

La comunidad de Sacsamarca durante el siglo XIX afrontará los cambios políticos, y sociales recurriendo a su tradición, confiando su destino a los recursos que por milenios les ha sustentado su existencia y al tejer de redes como estrategia de supervivencia. Así, esta investigación no sólo aporta a la historia local, sino que permite una mirada más amplia que complejiza, desde lo particular, la visión que se tiene de las comunidades alto andinas. Una mirada que nos ayuda a comprender en mejor medida al mundo andino en general.



Capítulo 1

Consideraciones conceptuales e histórico geográficas.

Para entender a Sacsamarca es preciso tomar en cuenta algunas consideraciones conceptuales, historiográficas y temáticas. Es importante también, que se sitúe a la comunidad en su contexto geográfico para entender sus relaciones con los agentes externos. También, es muy importante tener una visión de la historia de Sacsamarca para entender su periplo y sus tradiciones arraigadas.

Nancy Farriss en su texto “La sociedad maya bajo el dominio colonial” (1992) plantea tres condiciones para que se desarrolle una cultura de sobrevivencia y resistencia continúa: relativo aislamiento, condición de marginalidad, poco interés para las élites. En este capítulo se busca establecer esas tres condiciones para el caso de Sacsamarca. Desde el punto de vista geográfico, histórico e historiográfico.

1.1. Consideraciones conceptuales sobre Sacsamarca.

Historiar a una comunidad alto andina se topa con la dificultad del acceso a fuentes. Este impase deviene de los pocos documentos escritos existentes, en tanto, muchas de estas comunidades fueron y aún son ágrafas. Por otro lado, las pocas fuentes escritas se encuentran en archivos de difícil acceso, más precisamente en repositorios olvidados. Así, la investigación de las comunidades andinas requiere ir más allá de la búsqueda documentaria y valerse de fuentes no escritas que entrelazando indicios de distinto índole y procedencia develen, en parte al menos, su derrotero histórico. La etnografía, la antropología, la lingüística, la historia del arte, la geografía e incluso la arquitectura, proporcionan información valiosa, que relacionándolas con pequeñas muestras de documentación histórica y comparándolas con otras experiencias similares en distintas latitudes, iluminan la búsqueda histórica en el páramo del vacío documentario y de escasez de fuentes.

Sacsamarca, no es ajena a la realidad de las comunidades alto andinas. La poca documentación que se puede encontrar sobre esta comunidad se halla en los archivos arzobispal y regional de Ayacucho. Además, la comunidad resguarda valiosa documentación sobre sus asambleas comunales. Sin embargo, la documentación data mayormente del siglo XX, escaseando para periodos anteriores. Una fuente poco usada en las investigaciones es la correspondiente a las actas de fiestas patronales, ya que el acceso a las mismas es restringido dado que no se conservan en un lugar fijo, por su propia naturaleza efímera. En Sacsamarca, se logró rescatar parte de esta documentación, refundida en un antiguo baúl en la sacristía del templo matriz.

Para hacer frente a la escasez de fuentes, en la presente investigación, se hizo necesario tomar distintos enfoques que sirvieron de guía en medio de un espacio turbulento de vacíos documentales e indicios inconexos. Valerse de las miradas histórica, antropológica, etnográfica, y artístico – arquitectónica, para entender el proceso en el cual se usó a las cofradías como medio de sobrevivencia y de protección de los bienes comunales fue de gran relevancia.

En este sentido es necesario advertir, en primer orden, que se ha escrito respecto del contexto espacio temporal seleccionado.

La historiografía sobre el llamado largo siglo XIX en el Perú, se ha concentrado en los estudios militares, sociales, económicos y políticos. Las principales fuentes revisadas son de carácter general, es decir, enmarcadas en intereses de orden general. Pocos son los estudios específicos o a micro escala, por lo que se suele reducir la condición de las pequeñas comunidades a un estándar preestablecido, sin tomar en consideración las variaciones regionales y locales. Así, desde la historiografía tradicional², se suele suponer a las comunidades indígenas como poblaciones de poca o nula agencia política, cuya aparición en el contexto histórico general se da sólo a partir de acciones antisistema, rebeliones o conflictos. La falta de fuentes documentales y la condición, muchas veces, ágrafa de las comunidades andinas conducen a los estudios en esta dirección. Empero, existen historiadores interesados en tocar los estudios de comunidades andinas y su particular complejidad.

Trabajos de corte general de historia peruana como los de Jorge Basadre, no llegan a profundizar en los devenires locales (Basadre Grohmann, 2000). Estos se caracterizan por el estudio de un marco más general, basados en fuentes oficiales y gubernamentales (Basadre Grohmann, 2005). Estos trabajos delimitan la historia en periodos englobantes, en función a grandes procesos. El accionar indígena, en este tipo de historiografía, de largo alcance y aliento, se ve limitado a su participación militar o rebelde. También resulta de utilidad el texto de José Antonio del Busto “Historia cronológica del Perú” (2006) donde presenta una cronología de los principales hechos de la historia peruana, que ayuda a ubicarse en el discurrir temporal dentro del marco general de la historia del Perú, incluyendo eventos de carácter natural como terremotos, desastres naturales entre otros. Scarlet O’Phelan centra sus estudios en el siglo XVIII y XIX en especial a la historia política, los discursos y los cambios ideológicos (O’Phelan Godoy, 2011). Es sin duda un aporte fundamental para entender el contexto y los cambios que las nacientes naciones experimentan, estas que además se complejizan en los momentos de conflicto (O’Phelan Godoy, 1987). Dentro de esta

² Nos referimos a la historiografía de corte general, limeño centrista, de grandes acontecimientos. Elaborada con mayor énfasis en la primera mitad del siglo XX.

dinámica la relación entre el campesinado, tributo y la tierra, destaca ella, como una empresa indisoluble. Es decir, las tierras comunales campesinas están ligadas a la tributación indígena, pues es en este contexto que se redistribuyen (O'Phelan Godoy, 1983). Sin embargo, toma poca atención a las organizaciones piadosas y a las organizaciones religiosas.

La historiografía peruana reciente ha tomado renovado interés en el estudio de las comunidades andinas. Dentro de este campo los estudios se han centrado en la temática económica y social. Las discusiones abordaron la relación de los indígenas con el Estado Peruano, siendo el problema del indio, como lo definió en su segundo ensayo José Carlos Mariátegui (2016), una de las mayores preocupaciones para los investigadores. En esta línea de pensamiento es de suma importancia el aporte de Alberto Flores Galindo en su texto "Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes" (1986) cuya mirada renfoca los estudios clásicos tomando atención a la población indígena y su participación en los diferentes periodos. Las investigaciones de Flores Galindo en "Independencia y clases sociales" (1982) abrieron la puerta a nuevas miradas para la historiografía peruana tomando un mayor énfasis en el estudio de las comunidades andinas y sus relaciones con el Estado. Se inicia así un interés por una historiografía de corte regional y local, donde se aborda el problema del indio desde ópticas más cercanas y con fuentes locales o regionales.

Por otro lado, desde la historia de la iglesia se han hecho estudios de gran amplitud como la del padre Vargas Ugarte (1959) libro fundamental para el entendimiento de la Iglesia católica en el Perú. En relación a la Iglesia y su relación a la formación del Estado Peruano hay que destacar los trabajos de Pilar García Jordán (1993), quien aborda la relación de poder entre la iglesia y el Estado, enfocado más al siglo XIX. Gabriela Ramos en su texto "La venida del reino : religión, evangelización y cultura en a siglos XVI-XX" (1994) recoge también una serie de estudios sobre lo que se ha llamado "el proceso de secularización del Estado" esto no solo para el caso peruano sino a nivel latinoamericano. Marta Irurozqui Victoriano (1994) aborda el estudio de la relación entre el campesinado y la iglesia y con el Estado, en especial para el caso altiplánico. Imelda Vega Centeno en su texto "Costumbres indígenas, administración de bienes y normas eclesi sticas (s. XVI-XIX) : ca ogo de la Sección Ecles tica del Archivo Regional del Cusco : Jo Romualdo Vega Centeno, notario y archivista" (2004) relaciona las costumbres indígenas con la administración de bienes y las normas eclesiásticas, para el caso del Cuzco en función de la revisión de archivos notariales. Miriam Salas (2005), por su parte, realiza un estudio específico de la Iglesia en Ayacucho centrándose en la época colonial a partir de archivos de la Iglesia encontrados en los Archivos Arzobispaes de Ayacucho y Lima. Empero, sobre

la relación de las comunidades indígenas con la Iglesia Católica en el largo siglo XIX poco se ha tratado desde el ámbito histórico, en gran medida por la escasez de fuentes disponibles.

De este modo, sobre la relación de la Iglesia Católica con las comunidades alto andinas, se ha escrito poco. Lo más resaltante es la notación de la relación de estas en un proceso de secularización estatal, relacionándola con la situación de los indios. Se ha escrito, además, sobre la religión en las comunidades desde la antropología, la etnografía y el folklore, donde se destacan los rituales y los modos festivos propios, pero desde una mirada interesada en la ritualidad y la festividad. También se pueden mencionar estudios como los de Manuel Marzal (Religiones Andinas, 2005) donde aborda las religiones andinas y describe sus peculiaridades, José Luis Gonzáles Martínez en su texto "La religión popular en el Perú : informe y diagnóstico " (1987), desarrolla las características de la religión popular en el Perú, señalando su carácter sincrético y folclórico.

Además de la revisión de trabajos de corte general es necesario revisar trabajos que aborden lo regional. Estos, intentan explicar las variaciones puntuales que en cada región se experimentan respecto de un contexto general. Esta mirada focalizada permite explicar las variaciones que en las asíntotas del modelo ortodoxo narran una historia diferenciada de un mismo proceso. Para nuestro estudio nos concentraremos en la historia de la región Ayacucho, donde se encuentra la comunidad de Sacsamarca.

Sobre la región Ayacucho se han escrito textos de corte histórico donde destacan las múltiples investigaciones de Enrique Gonzales Carré como "Huamanga: costumbres y tradiciones" (2011) y de Teresa Carrasco "Huamanga: fiestas y ceremonias" (2004), que abordan el estudio de la región Ayacucho a partir de la ciudad de Huamanga, sus costumbres, festividades y tradiciones. Su enfoque está ligado más al ámbito de la historia cultural. Por su parte, David Quichua en "Huamanga: sociedad, hacienda e instituciones" (2015) y Nelson Pereyra en "Historia y cultura de Ayacucho" (2008), se enfocan en el estudio de la historia de Ayacucho, y las comunidades indígenas desde la lectura de archivos notariales, encontrados en el Archivo Regional de Ayacucho. Asimismo, sus trabajos abordan más al estudio de Huamanga y las capitales distritales, que el de comunidades más pequeñas.

De esta manera, el estudio del siglo XIX en la región Ayacucho ha sido poco abordado y más aún en referencia a las comunidades. Esto se debe quizá al estudio a partir de fuentes ciudadinas, fuentes de archivos notariales en Huamanga y Lima. Hay que anotar al respecto, que las fuentes primarias de las mismas comunidades son difíciles de acceder más aún para épocas lejanas. Mucha documentación se ha perdido en el

devenir del tiempo y durante los periodos de conflicto³. Ayacucho además se ha estudiado a colación del Conflicto Armado Interno en el Perú (CAI). Los estudios de Jaime Urrutia (2014) resultan, en esa línea, importantes, pues, intenta explicar históricamente los hechos del conflicto (Urrutia Ceruti, 2003), en especial sobre las relaciones con el gobierno central y su propio gobierno local (Urrutia Ceruti, 2002). En estos estudios es donde aparece la comunidad de Sacsamarca, como parte de las comunidades que se rebelaron contra la violencia.

Es menester, también, hacer énfasis en los estudios de la historia local, que, aunque pocos, nos permiten entender, a una escala más puntual, lo que en general acontece, enriqueciendo el estudio historiográfico con detalles y variaciones locales, muchas veces devenida de la tradición oral. De este modo, estos estudios hurgan en la memoria de los pueblos para explicar las especificidades de su propio devenir histórico.

Específicamente sobre la comunidad de Sacsamarca, se han escrito textos sobre su relación prehispánica con la mina de *Quispisisa* y la domesticación de llamas, donde podemos destacar el estudio de Richard L. Burger y Michael D. Glascock (2000). Estudios que desde la arqueología explican la tradición ganadera de la región y la comunidad de Sacsamarca. Sin embargo, el grueso de estudios sobre esta comunidad se concentra más en los hechos acontecidos entre las décadas de los 80s y 90s del siglo XX. El informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) es uno de los textos que aborda la realidad de la comunidad, su organización y relación con la urbe de Huamanga (Peru CVR, 2008). Empero, se acerca a ella en función de un pasado cercano, es decir un pasado inmediato que explica lo acontecido en el CAI. Ricardo Caro y Raquel Reynoso (2005) abordan con mayor énfasis el estudio histórico de esta comunidad en este periodo. Por otro lado, se encuentran otros textos de corte más descriptivo, pero no histórico, por parte de comuneros de Sacsamarca residentes en Lima.

Un esfuerzo resaltante es el de la DARS – PUCP que a partir de un convenio entre la PUCP y la comunidad de Sacsamarca ha abordado la difícil tarea de estudiar la historia de esta comunidad a partir de la lectura de las actas comunales custodiadas por la misma comunidad y la memoria de los comuneros. Este estudio ha sido publicado bajo el título de “Historia de la Comunidad de Sacsamarca. ogos,

³ Se debe entender, en esta parte, que al referirnos con conflicto no solo aludimos al Conflicto Armado Interno a finales del siglo XX, sino a todos los conflictos armados acontecidos, guerras, rebeliones etc. En estos periodos muchas veces la documentación local se vio afectada por incendios, perdidas, robos. De ahí la escasez de fuentes en el ámbito local. Además de estas causas, hay que tomar en cuenta que mucha de esta documentación no estaba ni está bien resguardada o cuidada. Siendo el deterioro de los materiales otro agente importante en la perdida de la documentación.

memoria y reconocimiento” (2018), escrito por estudiantes de la facultad de historia de la PUCP dirigidos por el investigador Juan Miguel Espinoza Portocarrero. Si bien este texto, de mucha valía, al ser el primero en trabajar directamente la historia de la comunidad de Sacsamarca, desde tiempos prehispánicos hasta fines del siglo XX, quizá por la amplitud del encargo no desarrolla más que una secuencia de hechos dentro de una cronología. Es decir, no se enfoca en explicar el porqué del devenir histórico sacsamarquino en un marco histórico más amplio. Así, el acontecer de la comunidad de Sacsamarca en el siglo XIX se diluye entre generalidades y supuestos. En la revisión historiográfica no se debe dejar de mencionar los estudios específicos o diferenciados. Dentro de esta gama, una de las fuentes más ricas de estudio lo representa la investigación sobre piezas artísticas. Estos estudios escudriñan entre la forma, el color, la semiótica y el contexto para darle un sentido al legajo de indicios no textuales que conforman las evidencias físicas artísticas.

La historia del arte y en especial de la arquitectura, si ha tratado, aunque muy levemente, la relación de la Iglesia con las comunidades andinas. Esto se debe al legado físico y sus valores formales, que resultan ser de mucha importancia patrimonial para las comunidades. Estos estudios, además de enfocarse en la recolección de datos físicos, formales y técnicos, aportan desde estudios muy específicos sobre obras concretas, entre los que destacan lienzos, imágenes, retablos y templos. Las investigaciones de Graciela Viñuales en “Pueblos de Indios en el antiguo obispado del Cusco” (2015) “y Ramón Gutiérrez “Historia de los pueblos de indios de Cusco y Apurímac” (2014) sobre la arquitectura del Cusco y el valle del Apurímac, destacan por el análisis formal de los edificios y también la relación que hacen de los mismos con las organizaciones gremiales de los pueblos indígenas estudiados (Gutiérrez, 1979). Sus investigaciones exponen la falta de documentación para el estudio de la historia de los pueblos indígenas alto andinos y con mayor medida para el estudio de su arquitectura (Gutiérrez, 1993). Empero, es a través del estudio formal y comparativo que se puede encontrar y entrelazar indicios, de la historia de estos pueblos, encriptados en las evidencias físicas (Viñuales , 2004).

En segundo orden, es necesario que tengamos una mirada a los conceptos y definiciones que se han desarrollado para entender a las comunidades alto andinas. Dentro de esta línea de investigación son de destacar los trabajos de corte antropológico. Los llamados estudios subalternos enfocan sus investigaciones en recoger las voces de los actores sociales tradicionalmente olvidados. Las poblaciones invisibilizadas adquieren un renovado interés, para complejizar en entendimiento de los procesos sociales.

En esta línea de investigación Chakrabarty Dipesh (2005) presenta los valores de los estudios subalternos en su texto "A Small History of Subaltern Studies". Una línea de investigación que nace de los estudios de la sociedad india, que presta atención a los grupos pequeños, a la minoría. En 1992 el mismo Chakrabarty se preguntaba quién habla por los pobladores de la India, recogiendo la mirada que ellos mismo se forjaban en sus estudios históricos. La palabra de los mismos participantes toma mucha importancia, y en esa línea el recojo de fuentes orales y etnográficas. Fernando Caronill (1994) posiciona a los estudios subalternos dentro de los estudios post coloniales, la agencia social de los pequeños grupos es rescatada en el marco de una lucha mayor. Los estudios subalternos nos ofrecen así las herramientas para buscar la voz de los actores sociales opacados, y su accionar en el la cultura y política de sus sociedades. Para el caso peruano, los campesinos o indígenas han sido vistos como inactivos a nivel político. Es decir, sin una agencia política y social clara, actores que se mantienen en una constancia y quietud imperturbables. Sin embargo, prestar atención a sus acciones nos permite entender que quizá ocurre todo lo contrario, y se trata más bien de sociedades en continua movilidad, que ejerce su agencia a partir de pequeñas acciones determinantes y de gestos simbólicos.

Es de destacar también la obra antropológica de José María Arguedas (2012) donde presenta la visión del indio peruano, visión que se expone inclusive en su obra literaria. Sin embargo, su postura no sería recibida con beneplácito en la intelectualidad limeña de su tiempo. Esto se expresa claramente en el debate sobre la novela "Todas las Sangres" en la mesa redonda organizada por el Instituto de Estudio Peruanos (IEP) el 23 de junio de 1965 (Rochabrún, 2000). En este debate se problematiza la visión del indio y Arguedas expresa la frase "Si no es un testimonio, entonces yo he vivido por gusto, he vivido en vano, o no he vivido." Arguedas aquí defiende su voz propia como investigador y como miembro de la comunidad indígena, como informante, pero al mismo tiempo defiende la voz de los olvidados, de los excluidos, en este caso, de los indígenas. Pasado el tiempo, las investigaciones le darían la razón a Arguedas y el estudio de las comunidades indígenas tomaría un nuevo matiz. Fernando Fuenzalida, Enrique Mayer, José Matos Mar, entre otros investigadores plantearían el llamado problema del indio. Una manera de acercarse a la agencia de los pueblos andino en especial el campesinado. Estas nuevas miradas vendrían después de la reforma agraria y colación de sus consecuencias. Una de las principales discusiones radicaba en como clasificar a las comunidades andinas: si como indígenas, si como campesinas, si como comunidades. En tanto problematizar la noción primaria de la invariabilidad de la condición indígena. Es decir, se cuestiona que los indígenas hayan

permanecido inmóviles durante los distintos procesos históricos. En esa misma línea se sumarían los estudios de corte etnohistórico.

Estos estudios exploran distintas fuentes de información, en tanto los grupos subalternos no suelen dejar rastro en las fuentes tradicionales. Así, el estudio de estas comunidades se basa en explorar los espacios y momentos donde se pueden expresar. Espacios cotidianos y espacios de subversión del orden establecido. Las fiestas toman singular atención en estos estudios puesto que es en ellas donde los actores subalternos pueden expresarse en un marco de legitimidad. Los carnavales, por ejemplo, son espacios donde los actores sociales sin voz, se manifiestan mediante la sátira, el humor, la ironía. Así, los grupos sociales subalternos se manifiestan en sus actos festivos reafirmando y cuestionando el orden establecido. Un espacio donde se pueden expresar los distintos grupos sociales y donde se legitima el orden social y donde se reafirma los contratos sociales entre los distintos actores, manteniendo así la estabilidad de la sociedad. En esta línea de investigaciones destacamos los aportes de James Scott (1990) en su libro "Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos". También es de mencionar el texto de Sherry B. Ortner "*Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal*" (1995) donde plantea que los estudios de las comunidades deben ir más allá de lo etnográfico y pasar por estudios interdisciplinarios, multi-enfoque, que aborden los estudios desde distintas perspectivas.

De este modo, desde la antropología se propone el estudio de los actores subalternos a partir de la búsqueda de fuentes diferenciadas. La performance, la música, la poesía popular, el arte popular y sus manifestaciones festivas. Son las fuentes más recurrentes. A este grupo de estudios habría que sumar las interpretaciones contextuales y semióticas de los mitos, cuentos y leyendas, que abundan en la oralidad de estas comunidades. La condición ágrafa, y de marginación social que tienen muchas de las comunidades andinas, las sitúan dentro de los grupos subalternos, y por ello es que se debe recurrir a este tipo de investigaciones para ahondar en su historia.

Cecilia Méndez en su texto "Incas sí, indios no" (2000) plantea como la sociedad peruana del principio de la República miraba con admiración el pasado incásico, pero con desdén el presente de los indígenas. Esta distinción conlleva a un disloque entre el pasado y el presente, así los Incas de ayer no son los indios de hoy. Esta mirada que soslayaba los aportes y acciones de los indígenas, no solo se quedaba en las políticas públicas, sino que atravesaban también las investigaciones académicas. Muchas veces por el tipo de fuentes con las que realizaban sus investigaciones, fuentes oficiales hechas por las clases dominantes, donde la voz de los indígenas

estaba ausente o intermediada por otros actores. Así, el accionar indígena estaba oculto, y solo se permitían investigaciones del pasado heroico prehispánico (2014). Esta mirada cambia con el auge del indigenismo y, con mayor medida, con los estudios regionales que incorporan las fuentes orales, arqueológicas, artísticas para tamizar las fuentes documentales. La reforma agraria y sus consecuencias, llamarían la atención de los investigadores que volcarían su mirada a los ya no más indígenas, si no campesinos.

Muchos trabajos se han enfocado a estudiar la problemática de las comunidades andinas a partir de la repercusión de la reforma agraria. Pulgar Vidal, Urrutia y Zegarra (2002) en plantean una serie de discusiones respecto de la realidad agraria de las comunidades indígenas. Dentro de estos debates se establecen definiciones que diferencian las comunidades indígenas de las campesinas. Las primeras referidas a comunidades en los tiempos coloniales; mientras que para el siglo XIX y más propiamente para el siglo XX, en especial para la segunda mitad, se usa el término de comunidad campesina. En ese sentido, las definiciones procuran que se distinga más allá de la relación étnica, adoptando una distinción por la relación socioeconómica y en función de las definiciones oficiales.

Jaime Urrutia (1985), aborda un estudio en específico de las comunidades en la región de Ayacucho, desde el estudio de la capital departamental Huamanga y a partir de ella la relación con sus provincias (1985). David Quichua (2013) hace el estudio para la cuenca del río Qaracha en el sur ayacuchano, zona en la que se encuentra Sacsamarca; sin embargo, se enfoca en el estudio histórico para los siglos XV y XVII. Cecilia Méndez (2014), desde una mirada histórica, revisa el caso de la rebelión de Huanta entre 1820 y 1850, notando la agencia política de los campesinos. Una propuesta distinta que visibiliza el accionar de los nativos y que plantea repensar los movimientos sociales, tomando a los nativos como sujetos activos y no como sujetos pasivos, como se les entendía anteriormente.

Juan Ossio (1992) plantea las relaciones internas de la comunidad y su relación con los cargos y obligaciones dentro de ella. Estudiando además una comunidad del sur ayacuchano. También debemos anotar el estudio que hace sobre la propiedad en las comunidades andinas (Ossio Acuña, 1983) donde se ocupa sobre la tenencia de tierras dentro de las comunidades andinas.

Por su parte Ulpiano Quispe (2015) mira a las comunidades ayacuchanas en función de sus relaciones con el poder y la violencia política. Por otra parte, estudia la religión andina en la búsqueda de su autenticidad y su relación con la vida comunal. Para el caso de la comunidad de Liwpuquyo (1988) logra identificar los distintos cargos en las fiestas y los ritos y tradiciones dentro de sus fiestas patronales y comunales.

Una mirada directa a las comunidades de Huancasancos y Sacsamarca la aporta, desde la antropología, Ulpiano Quispe (1969) donde trata la herrarza y sus implicancias económicas sociales. Sin embargo, al tratarse de una monografía la información es de corte etnográfico y podría tomarse como fuente primaria antes que un estudio analítico.

Los estudios sobre pastores y su organización social y territorial, son otra fuente importante para entender a la comunidad objeto de estudio. Esto se debe, a que Sacsamarca, es una comunidad netamente ganadera y que toda su organización deviene de la explotación de pastos naturales alto andinos. Jorge Flores Ochoa (1977) se enfoca a estudiar a los pastores de puna y su relación con el medio ambiente, su forma de organización y la condición nómada de los pastores y la domesticación de animales. Benjamin Orlove, (1977) presta atención a la economía pastoril en el sur peruano. Una economía basada en los productos y subproductos derivados de su actividad pastoril y esta está ligada a la capacidad del medio ambiente para dicha producción. Más recientemente Ricardo Valderrama Fernández aborda en su tesis tanto doctoral (Valderrama Fernández, 2012) cuanto magistral (Valderrama Fernández, 2007), el estudio de comunidades pastoriles, los sistemas de autoridades en las comunidades campesinas. Asimismo, cuenta con estudios sobre el uso del agua en comunidades pastoriles (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez , 1987). Además, sus estudios abordan las relaciones de los arrieros (Valderrama Fernández & Escalante Gutiérrez, 1983).

En tercer orden hay que indicar algunos de los distintos estudios que sobre cofradías se han hecho y resultan pertinentes rescatar para este estudio. Desde la definición misma hasta la distinción de los tipos que nos interesan abordar.

Las organizaciones piadosas como cofradías, quizá por la falta de documentación, son excluidas de los estudios históricos para el siglo XIX, más aún con base en los cambios ideológicos derivados del pensamiento ilustrado, las cofradías son vistas como organizaciones anacrónicas en un contexto donde la visión piadosa y religiosa es dejada de lado por una visión política laica.

Las cofradías son instituciones gremiales coloniales que organizaban a las personas entorno a un santo patrón. Para el periodo colonial se distinguen dos tipos: cofradías de españoles y cofradías de indios. Son destacables los estudios de Ricardo Temoche (1987), de tipo más general y explicativo, Olinda Celestino (1981) hace un estudio sobre las cofradías y sus funciones sociales en el Perú, donde se distingue y diferencia entre las cofradías de blancos y las cofradías de indios. Siendo la mayor diferencia que, la cofradía de indios implicaba la tutela de la Iglesia católica sobre los indios. Es decir, las cofradías de indios son una herramienta de control de la población

indígena. José Antonio Cruz (2006) desarrolla un estudio específico sobre las cofradías de indios, en el caso de Chimalhuacan Atenco en México, para el siglo XVIII. David Quichua en “Huamanga: sociedad, hacienda e instituciones” (2015), estudia a las organizaciones de la sociedad de la ciudad de Huamanga, pero enfocado en el siglo XVIII. De este modo, las cofradías indígenas no han sido suficientemente abordadas, más aún por la dificultad de encontrar fuentes sobre estas. Sobre la función de las cofradías en las comunidades indígenas no se ha escrito específicamente.

Una aproximación al estudio de las cofradías indígenas se ha intentado hacer desde la antropología en función de su muestra visible: las fiestas patronales. Tomando como referencia estudios de corte conceptual como las de James Scott (1990) donde se estudia la performance como elemento de resistencia y manifestación social. Scott presenta una manera de aproximarse al estudio de las fiestas y de las comunidades, que permite entender, a partir del estudio de los modos de relacionarse, las transformaciones sociales y económicas explicitadas en las fiestas. Para el caso peruano, la obra antropológica de José María Arguedas (2012) siguen siendo de consulta obligada para entender su configuración y ejecución.

Para el caso de Potosí, María Candela De Luca (2014) nos presenta para el periodo colonial la relación de las cofradías y sus manifestaciones performáticas. Para el caso ayacuchano Nelson Pereyra (2011) ha escrito sobre el caso de la Semana Santa ayacuchana, empero pone poca atención a la conformación y desarrollo de gremios, hermandades y asociaciones.

De esta manera, los estudios históricos sobre las cofradías indígenas alto andinas son también escasos y más aún si se le ve en el marco del periodo republicano. Sin considerar, que este tipo de organizaciones subsisten para el siglo XIX y que mantenían una relación directa con la iglesia católica. De este modo, el estudio de las cofradías para el periodo republicano ha sido relegado, en gran medida por la escasez de fuentes. Se propone enfrentar la dificultad de fuentes supliéndolas con un enfoque multifocal que permita entender desde la performance, el arte, las relaciones económicas, y los modos de interacción la subsistencia de un tipo de organización colonial en el periodo republicano. Esta organización también va tener cambios en función de las transformaciones en las comunidades, las mismas que se manifestarán en sus festividades. Por ello, es importante recatar los aportes metodológicos de la antropología para el estudio de las festividades.

Dado que Sacsamarca es una comunidad ganadera, es también importante ver como son, en otras partes, las cofradías basadas en comunidades dedicadas a dicha

actividad. Jazmín Tavera (2014) considera una estrecha relación entre la religión y las actividades económicas:

“El sincretismo religioso logró establecer el catolicismo en la Sudamérica andina, pero con una interesante reinterpretación, en la que la naturaleza y los ancestros siguen ocupando un lugar preponderante, sus señales son más claras que la de las instituciones que norman su sociedad” (Tavera Colonna, 2014, pág. 50).

De este modo, las relaciones económicas condicionan también las religiosas. Las cofradías ligadas a la ganadería no son pocas, los estudios ligan su actividad a la tradición taurina, donde se manifiestan los cargos y responsabilidades. Por otro lado, son también cofradías que ayudan a equilibrar la redistribución de bienes en tanto se presume un espacio de pastoreo comunitario. La organización de las cofradías y de la comunidad misma se entrelaza, y en el caso andino, se entremezcla además con las tradiciones y organizaciones prehispánicas. Sin embargo, el estudio específico como categoría es muy poco explorado.

En cuarto orden, se encuentran trabajos que estudian la agencia de las comunidades en la resistencia y/o sobrevivencia frente a las amenazas externas. Nancy Farriss en su libro “La sociedad maya bajo el dominio colonial” (1992), desarrolla el estudio sobre las sociedades Mayas en la provincia del Yucatán en México. Caracteriza a estas poblaciones que cumplen con tres condiciones fundamentales para su resistencia y sobrevivencia: la condición periférica (en términos espaciales o de influencia del pensamiento hegemónico); condición de poco interés (referido a una condición de pobreza territorial o de recursos); marginalidad (poco ejercicio del control estatal o metropolitano). Farriss, encuentra, entre otras estrategias, que los Mayas usaron a las cofradías como medio de sobrevivencia y control de sus recursos, en especial ganaderos. Por su parte José Antonio Cruz (2006), desarrolla un estudio sobre las cofradías de Chimalhuacán Atenco, también en términos de resistencia. Macarena Cordero (2016) presenta el estudio de un litigio a raíz de una cofradía indígena en pro de preservar sus derechos en el caso de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe en Colinda, Chile.

Por otro lado, se encuentran estudios sobre cofradías en España. Milagrosa Romero Samper (1998) en su tesis “Las cofradías en el Madrid de siglo XVIII”, desarrolla los pormenores de las cofradías en el Madrid del siglo XVIII centrandose en las contradicciones y variaciones que la práctica piadosa adquiere con el pensamiento ilustrado. José Szmolka Clares (1994) se enfoca en el estudio del contra de las cofradías en Granada. Esther Tello Hernández (2013) hace el estudio para el caso de las cofradías medievales en Aragón. David Carbajal López (2012) ofrece una mirada comparativa entre las cofradías de la Nueva España y la península española, en

medio de los cambios producidos por las reformas borbónicas, destacando que los cambios fueron de mayor impacto en España que en México. Si bien estos estudios abordan un espacio temporal distinto, aportan grandes informaciones del accionar de las cofradías como institución. No podemos dejar de mencionar el texto “Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica” de George M. Foster (1959), un texto que aborda el estudio de las cofradías y sus relaciones de compadrazgo tanto en España cuanto en Hispanoamérica. También las investigaciones de Isidoro Moreno Navarro para la región andaluza (1985) y para la región de Sevilla (2000).

De lo expuesto, se puede decir, que los estudios sobre las comunidades indígenas en el siglo XIX y primera mitad del siglo XX se han enfocado poco en la relación con la Iglesia. El estudio de las cofradías indígenas se ha limitado al periodo colonial. Igualmente, sobre el estudio de la región Ayacucho se ha escrito en referencia más a la capital de departamento: Huamanga, pero muy poco sobre sus comunidades. Sobre Sacsamarca se ha escrito más desde la historia reciente enfocada a la política y a la violencia, pero poco o nada sobre su derrotero como comunidad. Las fuentes que han sido consultadas por los investigadores citados son de procedencia urbana, en su mayoría, y no se ha trabajado en base a textos directos de las comunidades, donde se puede observar la mirada desde los comuneros mismos. Por otro lado, la antropología aporta desde sus aproximaciones teóricas y lecturas etnográficas. La variable de resistencia y sobrevivencia, nos permite tener un marco y modelo para entender el fenómeno de persistencia en Sacsamarca.

Se propone revisar la historia de Sacsamarca en función de documentos inéditos, propios de la comunidad, tales como actas comunales y actas de fiestas patronales que reflejan una organización que guarda la estructura de cofradía. Donde las festividades tienen una mayor importancia que sola la ejecución de la fiesta.

1.2. Geografía de una comunidad ganadera alto andina

El derrotero de una sociedad está marcado por las condiciones del territorio que habitan. El ecosistema, el clima, los recursos naturales que tienen al alcance y las posibilidades de explotarlos. Asimismo, es de vital importancia entender cómo se habita este territorio y se conecta en un sistema interconectado con otras sociedades para suplir sus necesidades mutuamente. De ahí la importancia de entender la ubicación y las condiciones geográficas en las que se enmarca la comunidad objeto de estudio. Ya que, será el marco geográfico el que condicionará, en buena medida, las decisiones que la comunidad estudiada tome para asegurar su supervivencia, en un contexto cambiante y de diversos juegos de poder. Donde la cosmovisión y cosmogonía marcaran de la sociedad que habita el espacio geográfico marca el

derrotero cultural de los habitantes. Así, lo cultural resulta igual de importante para entender el manejo de su territorio. Aquí es importante entender que el territorio se sacraliza y adquiere una dimensión cultural diferenciada. Una montaña pasa a ser un ser vivo o divino y la laguna tiene vida y por ende es un ser con el que se interactúa, dialoga y negocia.

Sacsamarca es una comunidad alto andina de la región Ayacucho en los andes sur centrales del Perú. Ubicada a unos 148 km al sur de la ciudad de Huamanga⁴, tiene una altitud de 3420 m.s.n.m. en la plaza del pueblo, subiendo hasta 4800 m.s.n.m. y bajando, en el valle, hasta 2500 m.s.n.m. Su territorio abarca, así, tres pisos altitudinales, según la división de Javier Pulgar Vidal (2014): quechua, suni y puna o jalca. Siendo la mayor parte ubicada en la región denominada como puna. Tiene 673.03 km² de superficie⁵, destinadas a actividades, agrícolas, ganaderas y urbanas.

Al respecto recogemos lo que el historiador Juan Miguel Espinoza (2018) resalta sobre la comunidad de Sacsamarca:

“Su territorio se encuentra entre los 2850 y los 4800 m.s.n.m., y ocupa una extensión de 210 mil hectáreas según el Registro de Propiedad Inmueble. Por el norte, limita con las comunidades de Carapo, Manchiri y Circamarca; por el noreste, con el distrito de Huancapi; por el este, con las comunidades de Hualla, Canaria, Umasi y Chacralla; por el sur, con las comunidades de Santa Ana y Aucara; y, por el oeste, con Huanca Sancos y el río Caracha. El 85% de las tierras saccamarquinas se encuentra en la región Puna (que se usan como pastos para ganado), un 10% en la región Suni y un 5% en la región Quechua” (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 20).

El distrito de Sacsamarca políticamente pertenece a la provincia de Huancasancos, desde la creación de la misma en el año de 1961, según Ley N° 13719. El poblado principal es la comunidad de Sacsamarca, además tiene cuatro anexos: Asca, Colcabamba, Putaccasa y Pallca.⁶ El distrito tiene los siguientes límites: por el este con la provincia de Víctor Fajardo, por el sur con el distrito de Sancos, por el norte con la provincia de Lucanas, y, por el oeste con el distrito de Sancos. Hacia la comunidad de Sancos, les divide una quebrada y el río Sacsamarca que pertenece a la vertiente del río Caracha.

En el caso de Sacsamarca, los límites distritales coinciden, en buena medida, con los límites comunales. Es decir, los linderos tradicionales de la comunidad coinciden con los límites políticos trazados para su reconocimiento como comunidad en 1931. Este hecho, poco usual en las comunidades campesinas aledañas, se debería en buena

⁴ Distancia calculada en función a la nueva carretera de acceso, valiéndose de la simulación realizada por la aplicación de Google Maps.

⁵ Datos obtenidos del INEI, según data del 2009.

⁶ Datos sacados de la página de Wikipedia.

cuenta a su ubicación y a los linderos naturales que los conforman, como la quebrada hacia el río Sacsamarca; pero, también, porque su territorio se ha mantenido cohesionando bajo una misma organización a lo largo del tiempo.

Un aspecto derivado de la ubicación, es el acceso a la comunidad. Cómo se llega, cómo se aproxima y cómo se sale. No solo porque determinará la salida de sus productos y de sus recursos, sino porque establecerá también el nivel de migración que recibirá la comunidad. Es decir, que los accesos y las redes con otras comunidades tendrán una directa inherencia en el nivel de endogamia de la población, y en la conformación de redes de parentesco.

Si bien, hoy en día, el acceso a la comunidad de Sacsamarca se hace por una carretera asfaltada y en buen estado, por lo menos hasta el tramo hacia Huancasancos, llegar a esta comunidad siempre ha sido un tanto difícil. Esto se debe a la agreste topografía en la que se encuentra. Por lo cual, la forma de llegar a la comunidad es por la ruta de cordillera o ascendiendo en la montaña desde la ruta de fondo valle. En cualquier caso, el acceso es complicado, incluso hoy. Para el siglo XIX el acceso era aún más accidentado debido al mal estado de las carreteras, en su mayoría de trocha. Por lo que, es de suponer que el acceso a esta comunidad, en el periodo de estudio, se hacía usando caminos de herradura a pie y a lomo de bestia. Lo que constituía una dificultad para su conexión con el resto de comunidades, pese a una ubicación central en el mapa de la región Ayacucho. Es decir, pese a ubicarse, relativamente, cerca de la ciudad de Huamanga, la dificultad del acceso ponía en una situación periférica a la comunidad de Sacsamarca. Condición, que aún presenta pese a la mejora sustancial de las redes de comunicación. En efecto, para llegar a Sacsamarca desde Huamanga, había que seguir la ruta por Cangallo, cruzar el río Pampas, seguir por la comunidad de Huancapi, entrar por Carapo y finalmente bajar a Huancasancos o a Sacsamarca. Una ruta larga y accidentada, que demandaba mucho esfuerzo y que solo se aligeraba gracias a oroyas y puentes colgantes que se hacían para salvar ciertos cruces entre quebradas.

Un ejemplo de la dificultad de acceso a la comunidad la encontramos en los apuntes de la visita de Mons. Víctor Alvares Huapaya de 1952⁷, donde consigna que llegó al poblado de Sacsamarca, pueblo alejado que rara vez recibía la visita del obispo. Para llegar a la comunidad el obispo tuvo que seguir un camino antiguo de herradura, en lomo de bestia atravesando ríos y quebradas en una ruta de cordillera. Apunta, además, que para llegar a la localidad tuvo que atravesar las ruinas de una antigua

⁷ AAAy. Visitas pastorales. 1952

ciudad prehispánica (Sacsamarca Orcco)⁸ y que llegó por la parte alta. La travesía detallada nos indica la dificultad del acceso más aún cuando se menciona que en mucho tiempo llega un obispo hasta la comunidad. Finalmente, añade un detalle de la visita, que, por más anecdótico, describe fielmente lo agreste de la ruta para llegar a Sacsamarca. Ya entrando al pueblo, la mula en la que viajaba el prelado se sienta y no avanza más, ante esta situación, la comitiva decide llevar al obispo a pie, pero el terreno resbaladizo, húmedo y agreste provocó una tremebunda caída de monseñor. Este recogería en la crónica de su visita, que llegar a este pueblo es toda una odisea⁹. Si esta era la situación para mediados del siglo XX, es de imaginar cuánto más complicada sería para el siglo anterior, sin contar la acción de bandidos, abigeos y agitadores.

En cuanto a la conformación territorial del distrito de Sacsamarca, el estudio realizado por el equipo de geografía de la DARS –PUCP para el 2016, señala que el 75% del territorio está conformado por pastos naturales de altura. Un 20% es apto para la actividad agrícola, 5% puede ser destinado a la actividad minera¹⁰. Esta composición nos denota claramente, que el mayor porcentaje del territorio es destinado para el usufructo de dichos pastos naturales, por medio de la actividad ganadera. Sin embargo, es necesario entender el ecosistema de estos espacios para comprender la dinámica ocupacional de los sacsamarquinos respecto de su territorio.

Las canteras que se pueden encontrar en Sacsamarca no producen, actualmente ninguna actividad extractiva. Son fundamentalmente de obsidiana (Quispisisa), betas de tierras arcillosas y azote. Actualmente hay una exploración por parte de la minera Catalina Huanca. Si bien, ahora es un territorio que no se aprovecha, en tiempos antiguos, la actividad minera, sobre todo la extracción de obsidiana, fue fundamental en el desarrollo de la comunidad de Sacsamarca (Burger & Glascock, 2000), en tiempos coloniales el desarrollo alfarero fue también de importancia, destacándose la producción de ollas y porongos (Espinoza Portocarrero, 2018).

Las tierras de cultivo tampoco son de uso intensivo. Se concentran hacia el valle del río Qaracha, están en quebradas estrechas y andenes que poco son utilizados actualmente, pero que son evidencia de una antigua explotación. Las tierras cultivables se encuentran distantes de las fuentes de agua, lo que dificulta su uso intensivo. De este modo, la agricultura no es una actividad primordial para la

⁸ Estas ruinas corresponderían al periodo de ocupación Wari.

⁹ AAAy. Visitas pastorales. 1952

¹⁰ Datos preliminares del estudio de geografía sobre el distrito de Sacsamarca. DARS – PUCP. 2016

comunidad, dejándose solo para el autoconsumo.¹¹ Tal parece que con el transcurrir del tiempo han olvidado la práctica de la agricultura por compresión, y se pueden apreciar los andenes en abandono. De ahí que se puede deducir que la agricultura hoy en día es solo una actividad complementaria.

Los pastos naturales, por otro lado, son parte de un complejo ecosistema que incluye lagunas, bofedales, ríos y una red capilar de aguas subterráneas interconectadas que atraviesan todo el sistema en su conjunto.¹² Es en medio y gracias a este complejo sistema de afloraciones acuosas que crecen los pastos naturales. Empero, el sistema es muy delicado, puesto que una variación en la red de irrigación puede provocar la sequía de humedales y bofedales, afectando directamente a una gran área de pastizales.¹³ Es por eso que, el cultivo en estas tierras, incluso de los mismos pastos, se hace una tarea muy compleja. La sabiduría popular y la herencia milenaria han demostrado que la explotación estacionaria y rotativa, mantiene el ecosistema y controla la deforestación de los pastos. Es precisamente este sistema de rotaciones y extracciones estacionales, lo que sustenta la existencia de distintas estancias para el pastoreo.¹⁴ Actualmente, la estancia principal, la comunal, se encuentra en Putaccasa, presumiblemente en el espacio con el mejor pasto y con la mejor renovación natural de los mismos.

La rotación de los animales para el consumo de los pastos es fundamental para garantizar el equilibrio ecológico de su ecosistema. Para esto, la comunidad realiza una distribución ordenada de lo que llaman las tierras comunales y además la asignación de las tierras individuales (Quispe Mejía, 1969). La distribución de las tierras comunales es la más importante, puesto que se tratan de las áreas de mayor dimensión de pastizales, donde los animales pastean libremente. La manera que ha encontrado la comunidad, para este efecto, es a través de la ritualidad y la fiesta (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 146). Donde, por medio de los lazos de reciprocidad, parentesco y compadrazgo, dentro de un calendario festivo, se permite descansar a la tierra y que todos los comuneros tengan acceso a los recursos (Quispe Mejía, 1969). Es en este punto donde, la organización de las fiestas y las cofradías adquirirían una importancia singular, puesto que serán estas últimas las que den el modo de organizar estas redistribuciones.

¹¹ Información que se desprende del plano geográfico levantado por la PUCP en 2016 y de la observación en el mismo lugar efectuado en los años 2015, 2016 y 2018, como parte de los trabajos realizados con el Convenio Sacsamarca entre la DARS – PUCP y la Comunidad de Sacsamarca.

¹² Información recogida de los comuneros (2015) y del Ing. Oscar Figueroa Soto, de la oficina del Ministerio de Agricultura de Ayacucho. 2016

¹³ Información recogida de los comuneros de Sacsamarca en 2015.

¹⁴ Información recogida de los comuneros de Sacsamarca en 2015.

Una de las primeras impresiones que se puede llevar quien visita Sacsamarca por primera vez, es su clima frígido, un sol que apenas calienta y la pesadez de su aire. Esto se debe a la altitud en la que se encuentra y a las bajas temperaturas a las que está expuesta la comunidad.¹⁵ Si bien, se considera al clima de Sacsamarca como templado, es marcada la fuerza del frío, más aún en invierno o en tiempo de friaje.

“(…) La temperatura estacional en la zona varía de 5 a 10 °C entre los meses de enero a abril. No hace demasiado frío y su clima es más bien templado, húmedo y lluvioso. De mayo a julio es la época de mayor frío, con temperaturas que oscilan entre -5 y -15 °C, con fuerza en las noches y madrugadas. Entre agosto y diciembre la temperatura oscila entre los 2 y 12 °C” (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 9).

La cita anterior nos permite pensar que las temperaturas en las que se mueve la región son muy bajas y no favorece la agricultura, ni la crianza de una variedad de animales. Por lo que se deduce que estos últimos deben ser adaptados a las condiciones climáticas y poder ser alimentados con los pastos naturales de la meseta. Por lo cual, la calidad de los animales va depender de la alimentación y los sementales de raza que se disponga. En la actualidad los mejores animales son guardados en la llamada granja comunal, una institución que se formaría a mediados del siglo XX para reemplazar las estancias de las cofradías, en un sistema que unifica las distintas estancias destinadas a la devoción de cada santo y que hoy están bajo el patronato de la Virgen de la Asunción (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 147).

Entonces se puede afirmar que las condiciones climáticas limitan los animales que pueden ser criados, más aún en el caso de los sementales. Es por eso que, la comunidad organiza a los animales comunales de tal manera que en el proceso de redistribución se puedan servir todos los miembros de la comunidad del ganado de mejor calidad de las estancias comunales. Esto se hace también ritualmente y bajo un estricto criterio de reciprocidad (Quispe Mejía, 1969). Esta ritualidad combina elementos no católicos y católicos en una simbiosis que permite su permanencia y progresión en el tiempo. Donde los lazos de compadrazgo se extienden más allá de los comuneros incluyendo a los santos patronos (Quispe Mejía, 1969). Esto permitía, antiguamente, que los miembros de una cofradía puedan rotar entre ellos durante el año, en las distintas fiestas, para el acceso a los recursos. Además, se permite el control social y la reproducción y renovación de los valores culturales. Al establecerse y renovarse los lazos de compadrazgo dentro de la cofradía, se preservan los bienes comunales. Es por esto que el calendario festivo resulta importante para el control

¹⁵ Se expresa esta impresión basada en la propia experiencia de las distintas visitas hechas a la comunidad entre 2015 y 2018.

ecológico, para el control social, y para mantener el orden dentro de la comunidad (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 158).

Otro de los factores que influyen fuertemente en el desarrollo de las comunidades peruanas alto andinas, es la actividad sísmica. No solo porque los movimientos telúricos producen daños en la infraestructura y construcciones, sino que simbolizan y generan procesos de cambios y de renovación (Viñuales , 2004). Sin embargo, los datos sobre la actividad sísmica en Sacsamarca son muy escasos. Por lo que aproximarse a este aspecto inevitablemente debe hacerse desde una mirada más amplia.

El estudio de Enrique Silgado Ferro “Historia de los sismos notables ocurridos en el Perú (1513-1974)” (1978), sobre la historia de los sismos que tuvieron mayor impacto en el Perú, se ocupa de ofrecer un panorama amplio de la actividad sísmica en territorio peruano desde que se tiene registro. Importa tomar atención a los sismos que impactaron en la región Ayacucho, puesto que debieron también afectar a la comunidad de Sacsamarca. Silgado (1978) indica en cada caso los pueblos que fueron afectados o de los que se tiene registro sobre los daños ocasionados. Para el periodo de estudio, no se menciona a la comunidad de Sacsamarca como afectada en ninguno de los casos, pero si se hace mención la zona geográfica del sur ayacuchano, donde se registran daños en diversas comunidades. Se debe entender que en este globo de comunidades de la zona podría encontrarse Sacsamarca. Así se pasa a ver una revisión de los casos más significativos:

El gran terremoto del 28 de octubre de 1746 llegó a afectar a la zona de Lucanas en Ayacucho, espacio geográfico colindante a la comunidad objeto de estudio. Al respecto silgado Anota: “(...) En algunos parajes de Lucanas (Ayacucho) ocurrieron agrietamientos del terreno y deslizamientos. (...)” (Silgado Ferro, 1978, pág. 31). El agrietamiento de los terrenos indica que la actividad sísmica fue intensa y provocó un movimiento intenso entre las placas tectónicas. Es decir, debió sentirse con mucha fuerza y causar gran espanto. A estos se le deben añadir deslizamientos de rocas, tierra y probablemente lodazales. Por lo cual el impacto de este terremoto debió ser tremendo en las localidades de Lucanas. Lizardo Seiner (2011), recoge lo dicho por Polo en 1898 sobre lo sucedido en 1746 en la provincia de Lucanas:

“(...) En la quebrada del río Biseca, de la provincia de Lucanas, se abrió la tierra y salieron sabandijas; reventando un volcán de agua caliente, que lo inundó todo. En la quebrada de Totopo, a 11 leguas de Pativilca se partieron dos cerros (...)” (Seine raga, 2011, g. 159).

En la cita que precede no se hace referencia alguna que haya afectado a la cuenca del Qaracha, lo que lleva a suponer que, si bien debió sentirse el movimiento telúrico en

Sacsamarca, es posible que no haya sido de mucho impacto. Cabe, sin embargo, preguntarse si el volcán de agua que se menciona se podría tratar del volcán de Pachapupum, que se encuentra en territorio de Sacsamarca. Al respecto hacen falta mayores investigaciones.

La actividad sísmica de 1746 está asociada con la devoción del Señor de los Milagros. Sin embargo, hay otras imágenes de Cristo asociadas a la actividad sísmica, como el “Taytacha Temblores” en el Cusco, o al Señor de Burgos, o Quinuapata en Huamanga¹⁶. Esta relación tendría que ver con la asociación a la deidad prehispánica de Pachacamac. Se observa así que, en los lugares, donde los terremotos han causado grandes transformaciones o devastaciones, existe un cristo relacionado a los temblores. En Sacsamarca, la imagen de un Cristo de los temblores es esquiva, por el contrario, la imagen de Santa Bárbara protectora de las tormentas tiene mucha importancia. Aunque, en Huamanga se asocia a Santa Bárbara también para la actividad sísmica. Se deduce así, que en esta comunidad las tormentas y desastres climatológicos tienen un mayor impacto que los movimientos telúricos.

En el siglo XIX se tienen noticias de terremotos que afectaron a la región de Ayacucho en 1861 (Silgado Ferro, 1978, pág. 38), 1868, siendo este último uno de los más devastadores en la región sur peruana (Silgado Ferro, 1978, pág. 39). Además, se registra actividad sísmica en la región Ayacucho para los años 1821, 1861 y 1869 (Seiner Li, 2011, s. 295, 395, 443). Ninguno que reporte un daño considerable ni en la capital de departamento ni en el interior de sus provincias. Seiner advierte una inquietud respecto a la actividad sísmica y a la religiosidad ayacuchana:

“No deja de ser interesante hurgar en las dimensiones de la religiosidad popular como manifestación de una “sensibilidad sísmica” (...) Habría que comprobar si una actividad sísmica fuerte pudo provocar otro tipo de comportamientos sociales, como la formalización de enlaces matrimoniales (...)” (Seiner Li, 2011, p. 295).

La inquietud de Seiner podría tener mayores implicaciones si se entiende a los lazos matrimoniales más allá de sus condiciones religiosas y se incluye en la discusión el establecimiento de redes comerciales. De este modo, la promoción de la formalización matrimonial implicaría además una estrategia de sobrevivencia ante una realidad sumamente adversa.

Finalmente, para el primer tercio del siglo XX se registran sismos para 1913, 1914, 1916, 1920, 1932, todos de poca magnitud (Silgado Ferro, 1978), que sin embargo causaron estragos en la capital departamental y en algunos pueblos de Lucanas (Seiner Li, 2011). Por lo que se puede deducir que en Sacsamarca la actividad

¹⁶ Información obtenida de la tradición popular huamanguina, que como huamanguino conozco.

sísmica no fue determinante en la vida de la comunidad. No se desarrollaron mayores cambios en la configuración del pueblo, ni en las estancias distribuidas en el territorio. El saber, que la actividad sísmica no influyo de manera determinante en el desarrollo de la comunidad permite que las fuentes no escritas, las evidencias físicas, es decir la arquitectura que enmarca la historia de Sacsamarca, se mantenga en el tiempo y con ella las huellas de la comunidad en sus muros, retablos y signos. Igualmente, el que no se haya incorporado al santoral de la comunidad, ninguna imagen alusiva a los terremotos permite también mantener la ventana a la comunidad en un estado de continuidad, lo que permite completar la falta de fuentes documentarias con el estudio antropológico y etnológico. Empero, después de la distritalización la comunidad si ha experimentado una serie de cambios tanto en su aspecto físico cuanto a su propia ritualidad. Así, por ejemplo, se habla de la cofradía y no de las cofradías, esto se debe a la unificación de las estancias en un solo control desapareciendo las cofradías particulares y quedando instituida una de carácter general.

El estudio de los aspectos geográficos y espaciales de Sacsamarca permite entender la complejidad de su territorio y al mismo tiempo su singularidad. Un espacio geográfico de relativo aislamiento debido a la dificultad de acceso, escasos recursos naturales, condiciones climáticas limitantes afectado principalmente por cambios climáticos, pero con poca afectación sísmica. Condiciones que permitieron que la comunidad de Sacsamarca se mantenga sin mayores variaciones a lo largo del tiempo desde su fundación hasta su apertura comercial hacia la costa.

1.3. Reseña histórica de la comunidad de Sacsamarca.

En el imaginario nacional e incluso regional la comunidad de Sacsamarca no parece tener mayor interés que cualquier otra comunidad perdida entre los andes. Escondida entre montañas, aislada entre pastizales y bofedales, pareciera que su impronta se quedase estática en el tiempo, que nada pasase por ahí, que la historia misma se hubiese perdido entre la puna y el frío de su territorio. Nada más alejado de la realidad, la comunidad nos guarda una ventana a su propia historia, a la historia regional, nacional y por qué no, mundial, desde su propio nombre. Empero, no es menester de este trabajo ahondar en los misterios y succulentos detalles que pueden esconderse entre las narraciones orales, documentos y testigos materiales que forman la historia de la comunidad. Por ello, solo se tocará algunos puntos de esta historia para poder entender el periodo de estudio que compete a esta tesis.

La denominación del pueblo como Sacsamarca trasciende la fundación española, y rescata la toponimia original, por ello entender la historia de esta comunidad, parte por entender, primeramente, su denominación.

Sacsamarca, desde la lingüística, es una palabra compuesta por dos raíces del *Quechua Chanka Sacs* y *marca*, conjuntamente conforman un vocablo de mayor significado. Así tenemos que *Sacs* haría referencia a la abundancia y *marca* al lugar o espacio. De ahí que, en el pueblo, se traduzca Sacsamarca como pueblo o lugar de la abundancia (Espinoza Portocarrero, 2018, págs. 20, 21).

Según lo investigado por el historiador David Quichua (2013), el nombre de la comunidad deviene de la actividad ganadera. Al respecto Espinoza (2018) expone que:

“Sacsamarca deriva de la actividad ganadera realizada en la localidad desde tiempos prehispánicos. Antes de la presencia española, la ganadería estuvo basada en la crianza de llamas y otros animales silvestres como guanacos, vicuñas y vizcachas. Es por la domesticación de las llamas que se obtuvo el nombre de Sacsamarca” (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 25)

Asimismo, Quichua (2013) asevera que “*saqsa*, en la lengua quechua significa harto, lo cual describe a la *Saqsa llama*, que está arropada de harta lana. Mientras la palabra *marca*, significa pueblo o soberano. Entonces, Sacsamarca es pueblo o soberano que cría llamas de abundantes lanas” (Quichua Chaico, 2013, pág. 46).

Si bien la interpretación de Quichua enlaza la actividad ganadera de Sacsamarca con su toponimia, resulta aún poco elaborada y más bien forzada. Habría que preguntarse cómo es que una comunidad inserta dentro de un contexto geográfico difícil y lleno de imposibilidades se denomina como “pueblo de la abundancia”. Quichua atribuye esta cualidad del pueblo a las llamas que criaban desde tiempo remotos. Pero no es la cualidad de la llama la que se transfiere al pueblo. Es decir, el hecho que hubiese llamas de abundante lana no justifica la denominación del pueblo, dado que la referencia a la abundancia va más allá del lanar del ganado. Sin embargo, acierta Quichua al encontrar la relación del ganado con la denominación del pueblo.

Por otro lado, Tom Zuidema (1994) al referirse a *Sacsayhuaman* plantea que se trata de la cabeza del puma (*Sacs* *uman*) o la denominación de “Águila sagrada o real” (*Sacs* *waman*). De esto podemos destacar que el vocablo *Sacs*, para Zuidema, estaría relacionado a lo sagrado. Todo esto debido a la discusión sobre la conformación morfológica de la ciudad del cusco. Monica Barnes (1993) encuentra en la interpretación de Federico Kauffman Doing sobre el águila andino, a un ave con cabeza felina, con cabeza de puma. Empero, esta interpretación no se códice con las

acepciones lingüísticas más coloquiales, ni en las variantes Quechua - Chanka ni en las variantes Quechua – Cusco.¹⁷

Asumir que el vocablo *Sacsa* se refiera al Puma nos lleva a otra interpretación para el vocablo *Sacsamarca*, en este caso se referiría a la morada del puma. Si tomamos en cuenta que los pumas atacan a los rebaños de alpacas y llamas, así como a las vicuñas, podemos ver que efectivamente en esta zona podría morar el puma. Pero no se trataría de un espacio simple, sino que al referirse al puma como *Sacsa*, le da un carácter sacro. Es decir, es un espacio donde la deidad del Puma mora.

El vocablo “marca” lo encontramos en el vocabulario de Diego Gonzales Holguín (1975) con definiciones lejanas a la de demarcación territorial y se aproxima más a la denominación de soberano:

“Marca: El valedor, o abogado protector.

Marca: Soberano, o los altos de una casa.

Marca: lo que se lleva de respecto de sobra por si faltase” (Gonzales Holguín, 1975).

La primera definición que recoge Holguín para el vocablo *marca* hace referencia a una persona de un oficio muy particular, a alguien que aboga o negocia y hace y se hace valer. La segunda refiere a dos condiciones distintas, una a la de soberano y la segunda a los altos de una casa, lo que puede entenderse también a una casa de mucha altura o ubicada en una altura superior. Si se extiende la denominación. En función de otros topónimos como *Cajamarca*, *Pampamarca* y otros, nos daremos cuenta que se refieren a espacios habitables de altura, es decir en el alto de las montañas, pero no en las cumbres de los cerros. También se puede interpretar como espacios de almacenamiento, lugares donde se guardan productos para luego ser redistribuidos. La tercera denominación hace referencia a un excedente de algo que se lleva, probablemente a intercambiar o para el consumo. En cualquier caso, la denominación *marca* hace referencia a una cualidad negociativa y a un espacio de permanencia en la altura o de altura. Podría referirse además a espacios de intercambio de mucha relevancia. Entender al vocablo *marka* en quechua como lugar o pueblo vendría del emparentarlo con el vocablo hispano de marca que hace referencia a un territorio fronterizo, gobernado por un soberano local, un marqués.

Con respecto al vocablo *sacsa* según Quichua (2013) hace referencia al concepto de harto o abundante y lo emparenta con las llamas de copiosa lana. Sin embargo, podría referirse a que hay una gran cantidad de cabezas de ganado y consecuentemente una

¹⁷ Hay que tomar en cuenta las variaciones entre el Quechua Chanka y el Quechua Cusco, puede ser bastante marcada. Esto se debe a la influencia de otros idiomas como el Aymara o el Puquina. Dado que la comunidad utiliza la variante Quechua – Chanka, se ha optado por buscar las acepciones dentro de esta variedad.

gran cantidad de material lanar. Esto se c6dice con los vastos pastizales donde se podr3a domesticar y criar una cantidad significativa de guanacos, llamas y alpacas.

Diego Gonzales Holgu3n (1975) no consigna el vocablo *sacsa*, sin embargo, se hace una menci3n a *sacsay* que significa satisfacerse. Por otro lado, a veces se suele escribir a este vocablo como *saccca*, un cambio en el fonema que tiene influencia directa en el significado. *Saccca*, que en la escritura moderna del quechua ser3a *saqsa* es recogido por V3ctor Tenorio Garc3a (2017) en su diccionario quechua: “*Saksay*: v. satisfacer, llenarse; *Saqsa*: adj. tramposo, harapiento.”, y en cambio consigna para el concepto de abundancia al vocablo quechua *achka* o *sinchi*. Entonces, se puede decir que *sacsa*, estar3a ligado al verbo *sacsay* o *saksay* que refiere a satisfacer, es decir a la no carencia, pero por *saccca* o *saqsa* a una cualidad negativa empero relacionando a lo negociativo, al intercambio.

De lo expuesto se puede decir que la denominaci3n de Sacsamarca va m3s all3 de la abundancia del lanar de las llamas de la regi3n. Est3 relacionada si a la actividad ganadera, pero m3s all3 de la lana sino a la actividad comercial que acompa3a a la ganader3a. Esto se reafirmar3a con la poca actividad telar en la comunidad. Las habilidades de negociaci3n de la comunidad le habr3an permitido conseguir diversos recursos y asegurar la sobrevivencia c3moda de la misma.

En efecto, la historia de Sacsamarca se remonta al periodo arcaico donde la explotaci3n de la obsidiana fue fundamental en el desarrollo de la zona. La principal fuente de obsidiana en el sur andino es la de tipo *Quispisisa*, cuya principal veta se encuentra en Sacsamarca. La obsidiana en el Per3 prehispanico fue de mucho valor, debido a sus caracter3sticas f3scas y refractarias. No solo se usaron para fabricar armas, y utensilios, sino que se usaron tambi3n como objetos preciosos y rituales. Es decir, la obsidiana alcanz3 un nivel significativo de importancia, hasta convertirse en un material preciado y de mucho valor. Prueba de ello es la evidencia de intercambio entre obsidiana y conchas tipo *spondylus*, intercambio que llegaba a realizarse en la l3nea ecuatorial. Cabe preguntarse c3mo es que la obsidiana extra3da en Sacsamarca llega hasta la l3nea ecuatorial para ser intercambiada por espondilos.

“La obsidiana tipo Quispisisa ha sido encontrada en lugares muy distantes al norte y centro del Per3. Estudios recientes han confirmado que dicha roca ha sido encontrada en sitios como Acar3 e incluso en Chav3n de Huantar; es decir, respectivamente, a 156km y 580km de distancia de la fuente principal. Esta presencia del material l3tico en lugares tan lejanos de su origen da cuenta de su importancia y de lo extendida que se encontraban las comunicaciones e intercambios en tiempos remotos entre los pobladores de estas zonas cercanas a Sacsamarca y el resto del territorio andino” (Espinoza Portocarrero, 2018, p3g. 48).

El desarrollo de la obsidiana en el Perú prehispánico se extiende hasta el horizonte medio, después entra en una lenta decadencia, hasta perder el prestigio que alguna vez tuvo. Los metales preciosos como el oro o la plata tomarían en gran medida su lugar además de una amplia variedad de objetos de nuevo y renovado valor (cerámica, textiles, orfebrería, plumas, productos exóticos, etc.). El tipo de intercambio que expresan los vestigios arqueológicos son del tipo “*under the line*”, es decir que se va movilizándolo e intercambiando paulatinamente de un centro a otro. Esto implica un recorrido comercial donde puede haber distintos comerciantes que hacen la posta, o un grupo de comerciantes que hacen el recorrido completo. Tal parece ser, que se trata del segundo caso. En tanto la evidencia arqueológica encuentra situaciones parecidas en cada yacimiento y no un decaimiento constante que se esperaría en el primer caso.

Por otro lado, como se ha mencionado, Sacsamarca por su territorio fue un espacio significativo para la domesticación y crianza de auquénidos. La actividad ganadera fue y sigue siendo la base del sustento de la comunidad. Llamas, guanacos y alpacas fueron los principales animales que se criaron en la región en tiempos prehispánicos. Todos animales de altura de pequeño tamaño, de poca carne y con buena capacidad lanar. De todos estos animales será la domesticación de la llama la clave para el desarrollo de la actividad ganadera en Sacsamarca. La llama es un animal de mayor tamaño que las alpacas y guanacos, además produce una mayor cantidad de lana, aunque de menor calidad, además, la llama tiene una capacidad portante mayor, llegando a cargar hasta aproximadamente 50kg. Estas cualidades de la llama la hacen preferente para su crianza ya que puede satisfacer más de una necesidad: nutritiva (carne), abrigo (lana), movilidad y carga (capacidad portante). Así la llama no se usaba solo para el consumo de su carne sino para el transporte, y la producción lanar.

Las caravanas de llamas, poco estudiadas para el caso peruano, son un ejemplo claro de cómo se usó con fines de transporte a las llamas. Los criadores de llamas arman caravanas para movilizar sus productos y abastecerse de otros. A esta dinámica general, en el caso de Sacsamarca, hay que añadir el comercio con obsidiana. Esta dinámica de comerciantes estacionales e itinerantes les permitía establecer lazos de parentesco, además de tener una posición privilegiada, en tanto son quienes obtienen, abastecen y distribuyen objetos y materiales de mucho prestigio y valor.

Así, se puede imaginar a los sacsamarquinos prehispánicos, capaces de hacer grandes viajes, y con la capacidad de obtener, mediante el intercambio, los productos que le hagan falta. Así la expresión “morada de la abundancia” adquiere un significado aún mayor, pues no solo se refiere a la cantidad de productos sino a la calidad de los mismos, además de la variedad que se puede conseguir.

“(…) Es importante aclarar que, hasta la época colonial, no existía oficialmente el pueblo de Sacsamarca. Por ello, hablaremos de la comunidad en relación con la cuenca del río Qaracha que, para entonces, ya existía como accidente geográfico. Aun así, para entender la vida de los ciudadanos y las ciudadanas de Sacsamarca de la actualidad es importante conocer y comprender la herencia ancestral de los primeros habitantes de este territorio, las maneras en que ocuparon el espacio, su relación con los grandes reinos e imperios de la época, y su organización socio-económica y cultural” (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 46).

Si bien es cierto que la comunidad de Sacsamarca entendida en términos contemporáneos y como delimitación política, recién se formaría con las reducciones toledanas. El hecho que se rescate la toponimia originaria para su denominación es una muestra de la importancia que tuvo desde tiempos prehispánicos. Así, aun cuando se puede estudiar la historia de Sacsamarca desde el entendimiento general de la cuenca del río Qaracha o Caracha, es posible también hacerlo desde su propia especificidad. Esto en medida de comprender que su territorio es particular y singular. Particular en sentido de tener características que lo diferencian del resto de la cuenca y que lo mantienen en cierto nivel de autonomía. Singular pues dentro de este espacio, ya confinado, las condiciones geográficas específicas cualifican al territorio hasta hacerlo determinante para el derrotero del periplo histórico de la comunidad. De este modo, es importante que cuando se estudie a una comunidad como Sacsamarca, se haga con una mirada de múltiples escalas, puesto que, de lo contrario, se podría reducir a una generalidad que no responde al carácter específico del espacio que se está estudiando.

Las investigaciones hasta el momento nos permiten ubicar a Sacsamarca emparentada a la obsidiana y la domesticación de llamas. Pero, es recién para el periodo del llamado Horizonte Medio, en el espacio temporal de predominio del “Imperio” Wari, en que se tiene noticias de restos arqueológicos.

“Para el caso de la región de Sacsamarca, esta perteneció a la principal zona de influencia de la cultura Wari (Horizonte medio, 700-1000 d. C.) y se han encontrado muchos de sus restos arqueológicos. No sucede lo mismo para el periodo anterior a este, pues no se han desarrollado los estudios necesarios ni se tienen suficientes pruebas arqueológicas para ofrecer información concluyente. Algunos estudiosos plantean la existencia de una cultura local Huarpa en el intermedio temprano (500 a. C.-700 d. C.) (…)” (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 48).

El llamado Imperio Wari tuvo como centro de desarrollo a la región Ayacucho. Surgida de la confluencia sinérgica de culturas como Nazca, Warpa y Tiwanaku, los habitantes Wari destacaron como grandes urbanistas, tejedores, guerreros y también como severos gobernantes estableciendo sistemas claros de control y redistribución de recursos. Son notables los aportes desde la ingeniería hidráulica con el

perfeccionamiento de la agricultura por comprensión con el sistema de andenes. La producción en grandes cantidades de cerámica y textiles, en núcleos urbanos manufactureros y en la implantación de su hegemonía cultural.

En Sacsamarca los notables andenes que marcan la cuenca del río Qaracha son una muestra de toda esa tecnología wari desarrollada. Asimismo, el establecimiento de sitios de espacios urbanos. A diferencia de los periodos anteriores, donde predomina la movilidad y los espacios de congregación son solo con fines rituales, la ocupación Wari supone la formación de espacios urbanos definidos. Es decir, la formación misma de una ciudad. En la cuenca del Qaracha se encuentran siete yacimientos: *Tinkuypampa*, *Uchpataku*, *Sarhuaqata*, *Aywiripampa*, *Qochapampa*, *Ayani* y *Uchupampa* (Valdez & Vivanco, 1994, pág. 146). Estos sitios habrían estado en funcionamiento entre los años de 650 d. C. y 770 d.C. cuando finalmente, y por razones aún no suficientemente definidas, decaen en su funcionamiento, a la par que el régimen Wari (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 48).

Es importante resaltar la influencia Wari en la zona, puesto que introduce la sedentarización, en un patrón de ocupación estacional en continuo movimiento. La potenciación de la agricultura y el desarrollo alfarero serían dos legados fundamentales para la sociedad sacsamarquina.

El periodo post Wari estuvo marcado por las ocupaciones de cordillera, quizá por la inestabilidad social producto del desmoronamiento del régimen anterior. Así, en la cuenca del Qaracha se hayan los siguientes sitios: *Qichqa*, *Tinka Orqo*, Calvario, Peñol, *Quiñuri* y *Saqsamarca* a la derecha; y *Tarunka*, *Pukara*, *Cura Orqo*, *Llamqaya*, *Suqu Orqo*, *Apu Orqo*, *Puqury*, *Millqa*, *Ñawpallaqta* y *Kullkuncha* a la izquierda (Valdez & Vivanco, 1994, pág. 149). De estos sitios nos queda el llamado *Saqsamarca* al que se le conoce también, en la comunidad como *Sacsamarca Orqo*. La etnia que se establecería en este periodo en la zona es la de los Lucana – Rucana.

“Los Lucana llegaron a poseer territorios en la cuenca de los ríos Qaracha y Pampas. En la referencia de 1574 de la visita de Juan Palomares, se indica que los pueblos de Huamanquiya, Carapo y Huambo del cacicazgo de Cristóbal Yanco Astocuri fueron del ayllu de Lucanas. Continuas disputas en las décadas siguientes parecen indicar que esta sección correspondía a la parte de Lucanas Antamarca, pero que no se tenía un control continuo de esta, sino que la administraba con el sistema del “archi o andino” (...)” (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 51).

Los Lucana dominaron el territorio y aprovecharon sus recursos. A la llegada de los Inca estos se unieron al imperio por razones, según Quichua, económicas (Quichua Chaico, 2013, pág. 20). En cualquier caso, la ocupación Inca integro a la región con la

región de Vilcashuamán, donde estaba el principal centro administrativo Inca del sur ayacuchano.

“La incorporación al Tahuantinsuyo se dio después de que, en 1438, Pachacútec subiera al poder en Cusco. Para entonces, el curacazgo de Lucanas pertenecía a los Yanqui Astocuri (Yanquilla), quienes llegaron a un acuerdo con Pachacútec. A cambio de una anexión pacífica, recibieron varias tierras a nombre del ayllu por toda la región, lo que fortaleció su control administrativo incluso hasta después de la llegada de los españoles. Además, tuvieron el privilegio de ejercer como los cargadores de las andas del Inca que, en la época, mostraba la cercanía al gobernante del imperio. Como no se han encontrado grandes construcciones incas en la cuenca del Qaracha, se presupone que a esta región no se le asignó un rol administrativo; así, el pequeño centro de *Lluqanamarca* quedó como el centro político ceremonial inca de esta cuenca (...)” (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 52).

Se deduce entonces que son los lucanas quienes tomarán posesión de esta parte del territorio, al que se añadirán pueblos *mitma*, derivados del enfrentamiento entre los *Chanka* y los *Inka*. Empero, es la conexión privilegiada con la nobleza cusqueña lo que les permitirá mantenerse en un nivel de protección. Quichua (2013) recoge a partir de fuentes notariales, cuatro grupos litigantes: *xauxas*, *sacsamarcas*, *aimaraes* y *manchiris*. Estos fueron distribuidos, de acuerdo a sus capacidades en los distintos espacios de la cuenca. En el caso de los Sacsamarca fueron ubicados al sur del Qaracha y destacaron por ser expertos olleros del inca y grandes pastores de llamas (Espinoza Portocarrero, 2018). Podría asumirse, a primera lectura, que se trata de cuatro pueblos *mitma* en disputa con la población lucana. Pero, podría tratarse de la distribución no solo entre los *mitma* sino que incluye a la población local. Es decir, no se puede descartar la presencia de una población continua y aborigen.

“(…) Desde la ca de Tupac Amaruy y huayna Capac, todos los pueblos del valle del río Pampa (que actualmente pertenecen a las provincias de Víctor Fajardo y Cangallo), estaban poblados por los mitimaes: los aymaraes en los pueblos de Chuschi, Cancha_cancha y choque Huarcaya; los cañaris en choque Huarcaya y Pomabamba; los indios Condes en Moros y Tomanga; los Huancas y los Sancos en Sarhua, Lucanamarca y Huancasancos; los Lucanas en Huamnquiua; los quechuas “Quishuas o Qhuichuas” en Quilla, Pitahua y Cangallo; los Hanan y Hurin Chilques y los Pabres en Huachuas,etc” (Quispe Mejía, 1969, pág. 3).

Ulpiano Quispe (1969) recoge esta información en base a los títulos de propiedad de las comunidades *Choquehuarcaya* y Huancasancos. Efectivamente toda la cuenca está llena de *mitma*, empero no se hace referencia específica a la localidad ni a la población de Sacsamarca. Hay que acotar, sin embargo, que para 1965 cuando Ulpiano Quispe hace su investigación la diferenciación entre Sacsamarca y Huancasancos era muy poca, ya que funcionaban de manera concadenada y como parte de un mismo sistema. Además, el investigador se centra en el estudio mismo de

Huancasancos. Anota que Huancasancos tuvo una gran importancia en el incanato puesto que serían los pastores del Inca.

“Después de la conquista española se establece el corregimiento de Vilcashuamán como centro de los pueblos del valle del Pampa, que se fracciona en repartimientos y encomiendas; entre los repartimientos estaba el del QUILLA SACCSAMARCA, dividido, a su vez, en nueve encomiendas, entre las que se encontraban Huancasancos, perteneciente al capitán Peña y a doña Eloisa Gallardo, y las parcialidad de los aymares (distribuidos estos en Chuschi, Canchacancha y Choque Huarcaya), de propiedad de Juan de Mañueco” (Quispe Mejía, 1969, págs. 3, 4).

En esta referencia tampoco se encuentra directamente relacionada a la comunidad de Sacsamarca, empero si aparece la denominación entre los repartimientos. Esto podría suponer que habría un pueblo libre en sí mismo con el nombre de Sacsamarca, donde se establecería posiblemente una nobleza indígena no encomendada. La primera visita fue hecha por Damian de la Bandera en 1557, donde no se mencionan a estos pueblos, la segunda, la de Juan de Palomares de 1574, se consigna que reúne a los caciques del repartimiento de Quilla Saccsamarca en el pueblo de Quilla con el fin de que se elabore el croquis de sus propiedades, debido a las variaciones producidas por la gran cantidad de mitma. Posteriormente, Antonio Oré en 1667 sólo confirmaría la información de la visita de Palomares (Quispe Mejía, 1969, pág. 4).

Estas visitas demuestran la existencia de pueblos como el de Quilla, no encomendado y no habitado por mitmaes. Se trata pues de una zona codiciada, pero al mismo tiempo marginal. Codiciada, por sus fuentes de recursos, pero marginal por su difícil acceso y su difícil configuración espacial. Para el caso de Huancasancos existe la leyenda sobre su creación (Quispe Mejía, 1969, págs. 4, 5), que hace expresa referencia a su condición de migrantes. Mientras que la tradición que se encuentra en Sacsamarca, el Qoripollito, hace referencia más a su capacidad como gestores.

Sobre la fundación de la comunidad de Sacsamarca se recoge dos narraciones orales:

Un grupo de españoles, quienes ya estaban establecidos en el territorio del actual de Ayacucho desde la fundación de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga en 1539, salieron en busca de buenas ubicaciones para asentarse. En ese camino, escogen una pampa donde crecía ichu especial que se llama “huaylla”, por eso el lugar se llamaba “Huayllapampa”. Allí, el jefe español, Don Juan Diego García Romani, en nombre del Rey y del Virrey, el 15 de agosto de 1560, funda “Huallapampa de Vilcas H”, porque el pueblo pertenecía a la jurisdicción de Vilcas Huamán. Posteriormente, el 8 de agosto de 1620, se cambia de nombre a “Virgen de la Asunción de Sacsamarca”, en honor a la Virgen, por el cerro que se llamaba así y por la abundancia de todo, principalmente de alimentos (Perú - INC, 2003).

En este relato es un grupo de españoles que vienen desde Huamanga, en busca de mejores territorios, y donde van a encontrar un espacio de bastos pastizales andinos

(ichu) hacia 1560, el cual fue rebautizado hacia 1620. Es interesante el consignar estas fechas, puesto que son tardías a las reparticiones de las encomiendas que se encuentran para los pueblos de Huancasancos. Para 1557 no habría aún la fundación de Sacsamarca, pero para 1574 ya debería aparecer puesto que se fundaría hacia 1560. Esto no hace del relato inválido, sino solo incongruente con las fuentes recogidas. Esto puede deberse a que el relato establece el reconocimiento de la capacidad de los pastizales de la región, que es el motivo principal del relato, donde la excusa es la fundación del pueblo. Así, el relato oral recoge la memoria del reconocimiento de la condición de gran pastizal, que además se asocia a la imagen de la abundancia y recoge la toponimia del lugar, pues “por el cerro que se llamaba así”. Siendo evidente que la advocación mariana es posterior a la toponimia quechua, lo que denota un reconocimiento no solo geográfico sino cultural, y en tanto ello también a la población que ocupa dicho territorio.

“Estos españoles viajaban de norte a sur, cuando sus caballos murieron en el camino por agotamiento. Para continuar el viaje, usaron llamas. Al acercarse al pueblo llamado “Sacsayhu de Huallapampa”, los nativos se sorprendieron de ver a dichos animales con cargas y jinetes montados, y dijeron: “Saqsakunapim hamuchkasqa silladakuna”, que en castellano se traduce como “en llamas lanudos vienen montados”. Así, se dice que cuando los colonizadores llegaron al lugar, los pobladores pidieron que se funde el pueblo con el nombre de “Sacsamarca” o, para los españoles, “Sacsamarca”” (Huamaní Cabana, 2006, pág. 3).

Este segundo relato recogido por el profesor Luis Huamaní Cabana no especifica de dónde vienen los españoles, solo se indica la dirección, de norte a sur, pudiendo venir siempre de Huamanga (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 58). La muerte de los caballos haría alusión más que al hecho mismo de la muerte de los equinos, al camino complejo y accidentado, donde los caballos “mueren”, es decir no pueden actuar. Llegan luego usando llamas. Aquí habría que acotar que en primera instancia se estarían refiriéndose a auquénidos, pero resulta atípico, que españoles usen estos animales como compañeros de viaje. Esto implica población nativa, que por lo menos acompañaría a la delegación hispana. Se debe considerar también que la palabra llama también implica fuego, y por ende se aduciría que los viajeros continuaron el viaje de noche. En cualquier caso, los visitantes hispanos llegaron al pueblo de “*Sacsayhuaman de Huayllapampa*”. Se tiene aquí la toponimia del relato anterior, solo que ahora acompañada del término *Sacsayhuaman* que significa “ate halcón”, siendo el halcón una deidad andina, podría tratarse de la sacralización del espacio. Es decir, al atribuirle la condición de *sacsayhuaman* no solo sería un espacio rico en pastizales y apropiado para la ganadería, sino que se trata además de un espacio sacro, ritualizado.

Los españoles llegan con jinetes montados y las llamas con cargas. Cargar a las llamas no era extraño en el Perú prehispánicos, sobrecargarlas tampoco se podría, puesto que la capacidad portante de la llama oscila entre 23 y 34 Kg¹⁸, por lo mismo, tampoco se puede montar a las llamas. A nuestro entender, esto haría referencia entonces, a que los españoles habrían puesto las sillas de montar sobre las llamas, o que, si llegaron jinetes montados, estos lo hicieron sobre mulas u otros animales.

Quizá la parte más interesante de este relato está en la expresión en quechua "*Saqsakunapim hamuchkasqa silladakuna*", cuya traducción "sobre llamas lanudos vinieron montados" es insuficiente. *Silladakuna* se refiere al hecho de ensillar y al tener el sufijo *kuna*, se refiere al plural, sería así muchos ensillados; *Hamuchkasqa*, es el verbo y se refiere al hecho de venir, y se entendería como "así, de esa forma haciendo así vinieron"; *Saqsakunapim* es una palabra más difícil de analizar. *Saqsqa* ya hemos explicado que se trata de un vocablo de distintos significados dependiendo de la raíz. Si nos quedamos como *Saqsqa*, y su traducción como engañoso o tramposo *saqsakuna* sería tramposos, en plural y *Saqsakunapim* implicaría sobre o en ellos además de dar una cualidad ontológica de ser o siendo así. Por lo cual *Saqsakunapim* se podría entender como "así siendo, siendo así de tramposos ellos". La expresión completa: "*Saqsakunapim hamuchkasqa silladakuna*" se entendería como "esos tramposos siendo así de tramposos vinieron haciendo así ensillados vinieron". Como se observa, la expresión tiene poco que ver con lanudos, ni llamas montadas. Pero si hace referencia a que vienen tratando de engañar a la población local, la que, evidentemente ve tras el entuerto. Son entonces, los pobladores locales los que piden que se funde el pueblo con la toponimia original de Sacsamarca. No solo se deja en claro la preexistencia de un poblado, sino que este tiene una capacidad de negociación, para establecer las condiciones de la fundación española de su localidad. La reducción de Sacsamarca se crea en 1574 como el "Pueblo de Indios Asunción de Nuestra Señora de Sacsamarca", según indica el título de Sacsamarca, hallado por el historiador David Quichua (2013, pág. 47). El hecho que estos datos no se colijan con las informaciones recogidas de la tradición oral, no significan que estas últimas no nos aporten. Sino que su lectura no debe ser literal, sino interpretativa.

Más allá de los detalles de la fundación del pueblo, se debe resaltar que todo indica a una población local muy activa y con capacidad negociativa, pero a la vez esquiva para ser registrada. Esto se debería en gran medida a la movilidad que exige la explotación de los recursos ganaderos de la zona, además de la formación de redes

¹⁸ Información sacada de: <https://www.nationalgeographic.es/animales/llama>

de intercambio de sus limitados productos. La llegada de los españoles también introdujo nuevas variables que cambiaron drásticamente el derrotero de la zona.

El primer gran cambio fue la incursión de la Iglesia Católica. En 1542, se fundó la ciudad de Vilcashuamán. Posteriormente, en 1574, se creó la Reducción o Pueblo de Indios de Nuestra Señora de la Asunción de Sacsamarca, el cual perteneció a dicho corregimiento. Dado el proyecto evangelizador de la conquista, se asume que el templo del pueblo, que lleva el nombre de Nuestra Señora Virgen de la Asunción, comenzó a construirse inmediatamente después de la fundación del mismo, hacia finales del siglo XVI, y se habría culminado en las primeras décadas del siglo XVII, tal como se deduce de la inscripción de la campana mayor: “Virgen Asuncion Ora Pronobis 1620” (Perú - INC, 2003).

En lo que respecta a la gestión eclesiástica, conviene destacar que el corregimiento de Vilscashuamán, en el que se encontraba Sacsamarca, quedó bajo la jurisdicción del obispado de Huamanga creado en 1609 separado del Cuzco. (Arce Hernández, 2018) Desde entonces, la instrucción y guía espiritual de la población residente en el corregimiento estuvo a cargo de clérigos (Rodríguez Rodríguez, 1950, pág. 203), aunque actualmente los habitantes del pueblo asocian el origen de la iglesia del pueblo con la Compañía de Jesús.

Aun cuando no hay suficiente data para que se verifique el origen jesuita del templo de Sacsamarca, existen dos indicios que llevarían a considerar la veracidad de aquella información. En primer lugar, la presencia de los cleros secular y regular en la región fue muy temprana debido al surgimiento del movimiento mítico-religioso y anticolonial *Taky Onqoy*,¹⁹ que en Sacsamarca fue conocido como *Cuyllur Onqoy*. Las órdenes religiosas se instalaron en Huamanga en distintos años y con objetivos específicos, siendo los jesuitas, los últimos en llegar en 1568 (Zapata Velasco, Pereyra Chávez , & Rojas Rojas, 2008, pág. 112) (Vargas Ugarte, 1959, pág. 6). En segundo lugar, la similitud estilística entre la columna de la antigua capilla de San Francisco Javier (1605), primera capilla jesuita en Huamanga (actual sede la Escuela Música de Ayacucho) (Medina Cárdenas, 1942, pág. 52) y la columna de la portada lateral del templo. En ese sentido, no se puede afirmar ni negar categóricamente la presencia de jesuitas en Sacsamarca, y si la hubo aquella no fue permanente. Como señalan

¹⁹ Los primeros seguidores de este movimiento vivían en la jurisdicción perteneciente a la ciudad de Huamanga y poblada por mitmaquina incaicos. Según el testimonio de Jerónimo Martín, quien acompañó al extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, el movimiento se presentó: “(...) en los repartimientos de doña Ysabel Egrisostomo de Hontiveros (quachos), Caramanti, Hanan Lucana, Anamarca, soras, Chillques, Padres y en el repartimiento de Pedro de Ordoñez (Chillques), Juan de Mañueco (Vilcasbinchas)”. Millones citado por Salas M.1998 pp. 542-543.

Zapata, Rojas y Pereyra (2008), respaldados por los testimonios de los viajeros españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa:

“(…) las órdenes religiosas en el siglo XVIII se habían concentrado en las ciudades; desde ahí administraban su obra religiosa y sus propiedades. El campo era dominado por sacerdotes doctrineros, llamados seculares que vivían de los servicios religiosos que prestaban a las comunidades.” (Zapata Velasco, Pereyra Chávez , & Rojas Rojas, 2008, pág. 113).

La construcción del templo significó la re sacralización del territorio. La traza del pueblo el reasentamiento de la población, la doctrina cristiana la introducción de un nuevo orden cosmogónico hegemónico. Las antiguas *wakas* y los antiguos rituales debían ser reemplazados por santos y por la ritualidad cristiana. Empero, la presencia del movimiento del *Taki Onqoy* denota la rebeldía de la zona, su importancia a nivel religioso y como difusores del mensaje renovador andino. Hay que tomar en cuenta en este punto que, según lo que se ha expuesto hasta ahora, los sacsamarquinos eran expertos negociadores, comerciantes y estaban acostumbrados a la formación de redes a lo largo de largas distancia de recorrido. Esto se debía a que su principal recurso era su ganado de llamas, con las que se podían movilizar. La extirpación de idolatrías que se desarrolló en la zona, además de castigar a los líderes religiosos, resignificar los sitios sagrados y destruir las *wakas*, debió encargarse de limitar la movilidad de esta población. Para este fin, había que controlar la fuente de recursos, los pastos naturales. Otra estrategia, ligada a la anterior, fue variar el tipo de ganado para el consumo y la crianza, reemplazando llamas por ganado vacuno, de mayor tamaño, pero de menor movilidad. Si a estos factores se añade el control de las estancias con los pastizales y del mejor ganado, poniéndolos bajo el patronato de los santos, que reemplazarían a las *wakas* y *Mallqui* prehispánicos, se puede entender cómo se trastoca plenamente el panorama y el modo de ocupación territorial, ahora más signado a un espacio geográfico cerrado.

El reemplazo del ganado provocó también la sedentarización, en parte, de la población y el cambio de productos derivados, consecuentemente el cambio de mercados, ahora en una lógica comercial europea. Los nuevos productos derivados del ganado vacuno fueron, la carne (fresca), la leche, el cuero, el queso, el cuerno, entre otros. Estos productos eran necesarios, en gran medida para satisfacer el modo de vida de los habitantes de ascendencia o procedencia europea. Por lo que sus principales mercados serían las ciudades más próximas: Huamanga y Huancavelica. Además de los recursos derivados del ganado vacuno, se debe considerar la producción textil y de alfarería. La manera como se comercializaban los productos era por medio de las ferias estacionales y gracias a los arrieros quienes transportaban las mercancías. El

principal centro de salida de productos de Sacsamarca era Huancasancos, seguido de Huancapi. Desde estos centros las mercaderías entraban al circuito comercial manejado por los arrieros.

Dentro del espacio de la colonia hay un hecho adicional que sin duda ejemplifica el grado o nivel de negociación al que pueden enfrentarse los sacsamarquinos. Nos referimos a la tradición del “Qoripollito”, recogida en 1958 por Don Armando Martínez Mendoza (Espinoza Portocarrero, 2018, págs. 24 - 26). En esta narración, se cuenta como se hicieron las gestiones para el reconocimiento de las tierras comunales ante el virrey, después de las reducciones toledanas. Es interesante esta tradición puesto que tiene base histórica, aun cuando la documentación histórica no registre los regalos ofrecidos.

El petitorio de reconocimiento fue aceptado por la autoridad en 1608 y luego ratificado en 1636. Estas fechas mencionadas en la tradición coinciden con la información de archivo; esto indica que la historia del Qori-Pollito tiene una importante base histórica. Si bien no podemos comprobar la existencia de esas figuras de oro o de los documentos que indicarían que Alejandro Ancoyance no sería el nombre del cacique de la gestión de 1608, la historia constituye un importante hito para Sacsamarca porque es un temprano ejemplo de su lucha por el territorio de la comunidad. Además, es una muestra de cómo funcionaban las relaciones entre autoridades coloniales y autoridades indígenas (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 70).

También es una muestra de la celeridad con la que trabaja la comunidad y el nivel de negociaciones que están dispuestos a llevar. No solo desean negociar con las autoridades locales, ellos van a negociar con las autoridades centrales. Se evidencia así su condición de indios no comunes y su capacidad de acción. Pero la búsqueda del reconocimiento de sus tierras no termina en esta historia.

“Esta lucha por el reconocimiento no terminó con el petitorio de 1608, sino que fue una gestión sostenida a lo largo del siglo XVII. En 1636, fue don Pedro Inga, cacique gobernante del repartimiento de Sacsamarca, quien solicitó y obtuvo del escribano de su majestad, Juan Gonzáles Pareja, de la ciudad de Cangallo, amparo territorial y copia del título de reconocimiento de la comunidad. Así también, en 1669, el cacique Diego Felipe Ancoyance obtuvo una provisión ordinaria de amparo de tierras por parte de la Real Audiencia de Lima, que confirmaba la propiedad de las tierras de Sacsamarca y lo protegía, al menos en teoría, de cualquier usurpación” (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 70).

La lucha por el reconocimiento de su tierra se extendería durante toda la colonia. Las luchas entre comunidades, sería la constante. No solo porque las comunidades aledañas desean el territorio de Sacsamarca, sino, porqué también estos últimos desean los territorios vecinos. Se trata entonces de una disputa entre indios, por el control de los recursos naturales.

Durante el virreinato Sacsamarca debió estar bajo el control eclesial y asumiendo su nueva forma de subsistencia. Del mismo modo, estarían sujetos a las condicionantes

locales al igual que los pueblos vecinos. No hay mayor información al respecto. Es posible, sin embargo, que gozarán de ciertas mercedes por todo lo expuesto.

Las reformas borbónicas trastocarían el régimen colonial, cambiando los ejes económicos. Las rutas de los arrieros se vieron perjudicados, con la ruptura de la conexión con Potosí. Así, una etapa de crisis se germinaba. A eso se debe aumentar la expulsión de los jesuitas y el proceso independentista.

Dos serían las reformas que afectarían directamente a la comunidad de Sacsamarca: la regulación del tributo indígena, y la supresión de la nobleza indígena. Para los sacsamarquinos, la condición de indígenas sería ahora un problema. Es por ello que buscan comprar sus tierras, salir del régimen indígena puesto que la población del pueblo, se reconocería ahora mestiza. Se habrían mandado a confeccionar los títulos de las tierras en 1808 y buscarían que se les reconozcan sus derechos. Esto no se daría hasta, después de una larga resistencia, un siglo después.

Tras los años vertiginosos de la independencia se trazaría un nuevo panorama. Se devolvería tras idas y venidas el tributo indígena, bajo la forma de contribución indígena. Se eliminaría los títulos de nobleza y los cacicazgos. Del mismo modo, los distintos gobiernos buscaron, liberar las tierras comunales para el libre comercio. Estas medidas atentaban contra los intereses de las comunidades. Conviene, que se vea con más detalle este contexto, donde se puso en práctica el proyecto liberal.

Concretada la independencia, la naciente República Peruana abrazó los principios fundamentales del pensamiento liberal. De este modo, se ponderó la ciudadanía y el desarrollo del Estado desligado de la religión, por lo menos en teoría. El gobierno criollo buscó así hacerse de las propiedades de la iglesia y despojarla de sus principales privilegios, de manera de separar el poder civil del poder religioso, procurando un estado no confesional y laico.

El naciente estado peruano se encontraba endeudado producto de la guerra de independencia. Para sobresalir de esta crisis, era necesario abrir el mercado y dinamizarlo con nueva inversión proveniente del extranjero. Esta política de apertura requería liberar las tierras peruanas para que puedan estar disponibles en el mercado de bienes raíces (Remy, 2016). Esta política se halló con la dificultad de que gran parte de las tierras se encontraban en manos de los indígenas a través de sus organizaciones comunales. Los indígenas resultaban así un obstáculo para los intereses del Estado, pero al mismo tiempo, su aporte era más que necesario. La población indígena era mayoritaria en el Perú de inicio del siglo XIX y mantenía su organización en función de vínculos de reciprocidad enmarcados en medio de festividades religiosas (Ossio Acuña, 1992). Por otro lado, los terratenientes y

hacendados administraban sus tierras con un sistema feudal, donde la base de su desarrollo era la explotación de la mano indígena.

En el panorama internacional el Perú debía posesionarse dentro del marco de la revolución industrial, de manera de poder acceder a los beneficios de esta. El estado peruano, en ese marco, decide una economía basada en la exportación de materias primas (Remy, 2016). Esta política va ser fundamental para entender el devenir de las políticas económicas y sociales. Para hacer frente a la demanda internacional de recursos el Perú apostará por fortalecer a los terratenientes y latifundios, donde se produzca y/o extraigan los materiales propicios para la exportación (García Jordan , 1993).

La inversión extranjera fue importante para el desarrollo nacional, puesto que dinamizaron la economía por medio del ingreso a nuevos mercados. El aporte de los ingleses fue importante, y para ello el Estado dio libertades en temas sociales para promover la inversión. Estas libertades incluyen el acceso a compra de tierras y aceptación a sus cultos. Al mismo tiempo, se limitó la presencia eclesial en el manejo estatal, mientras que el clero adoptó una postura más conservadora en pro de preservar el sistema local.

En 1825 Simón Bolívar promulga la ley que anulaba el poder de los Caciques. Tomando en consideración que la constitución de la Republica no conoce desigualdad entre los ciudadanos, que se hallan extinguidos los títulos hereditarios y que la constitución no considera ninguna autoridad Cacique.²⁰ Esta medida reducía el poder a las autoridades indígenas tradicionales, y transfería el poder de los Caciques a las autoridades locales y aunque se anota que se les mantenga un trato respetuoso, a los caciques, en la realidad significó la reducción de sus poderes civiles y sociales. Esta medida también daba carta a los mestizos a tomar los poderes locales y de este modo asumir las funciones de los caciques. Ese mismo año se les otorga a los empleados de hacienda las facultades coactivas para la recaudación de impuestos.²¹ De las leyes presentadas se deduce que estas medidas estaban dirigidas, otra vez, a la población indígena a la cual se le obligó a pagar nuevamente el impuesto, esta vez en la figura de contribución. La norma consigna además que los impuestos no recaudados, por omisión de funciones de los recaudadores serían asumidos por ellos. Esta ley endureció el trato a los indígenas lo que ocasionó un rechazo de parte de esta población a estas medidas. No es de extrañar entonces que en 1826 Don Andrés de

²⁰ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1825048. Extinguiendo el título y autoridad de los Caciques.

²¹ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1825072. Declarando facultades coactivas a los empleados de hacienda.

Santa Cruz decreta el rebajo de las tasas de impuestos incluyendo la contribución indígena a la cual se rebaja en un peso. También se estipula que la edad de contribución se rebaja de 55 años a 50 años²². Medidas que palearon temporalmente y en vista de las mejoras económicas de la nación. Luego se establecería el impuesto de castas que tratarían de compensar los impuestos antes rebajados.

Durante la colonia los artesanos y los distintos oficios se agrupaban en cofradías. Para 1840 el Estado decreta que los artesanos debían inscribirse en gremios para asegurar el adecuado desarrollo de la industria nacional.²³ Esta medida tenía como función regular la organización de los gremios de artesanos y desarticular de este modo a las cofradías urbanas. Aun así, los artesanos mantendrían sus organizaciones y el traspaso de sus propiedades por medio de organizaciones vinculadas. En 1846 se prohíbe la creación de instituciones vinculadas con el fin de evitar la sucesión de las propiedades de las cofradías a instituciones y personas ajenas a las mismas²⁴. Esta medida busca que las cofradías no hereden sus propiedades y que queden expuestas al mercado de bienes raíces. Si vinculamos ambas leyes lo que el Estado busca es que las cofradías como organización dejen de existir y que sus bienes estén libres para ser comerciados y sean proclives de impuestos, en tanto al pasar a ser propiedades individuales estarían sujetas a los impuestos respectivos y a las leyes del mercado. Se deduce entonces que, esta medida afectaba directamente a la Iglesia Católica que vería mermada su relación con los cofrades y los devenires económicos que desde sus actividades se generaban.

En 1840 los presidentes Agustín Gamarra y Ramón Castilla firman la abolición de la contribución de castas en tanto dicha captación “ha recaído en personas miserables cuyos recursos apenas bastan para sostener las primeras necesidades”²⁵ así mismo abole el impuesto predial para los dueños de predios rústicos o urbanos que no excedan la renta anual de 50 pesos. Medida que favorecía a los mestizos y a los pequeños terratenientes. De esta manera, el Estado criollo favorecía a los terratenientes, pero a la vez se generaba un vicio legal al no declararse todas las rentas que generaba los fundos y predios, y así acogerse a leyes benévolas como esta que firma el presidente Gamarra y refrendada por Ramón Castilla.²⁶

²² Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1826043. Rebaja de la contribución indígena.

²³ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840053. Mandando que se inscriban en gremios todos los artesanos.

²⁴ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1846059. Prohibiendo las instituciones vinculadas.

²⁵ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840066 aboliendo la contribución de castas

²⁶ El documento en cuestión refiere a una ley del 22 de noviembre de 1839 presentado al Congreso de la Republica por el presidente Agustín Gamarra dado en las sesiones del congreso en Huancayo, que luego será aprobado y promulgado el 25 de setiembre de 1840 en la casa del supremo gobierno de Lima y firmado por Agustín Gamarra y Ramón Castilla.

Las funciones de representación del estado en las provincias estaban manejadas por las familias hacendadas. Entre estos cargos se encontraban los cargos de prefectos y subprefectos. Al respecto de estos cargos en diciembre de 1840 se dispone que los subprefectos no puedan ser enjuiciados si no es solo por el mismo Estado, para evitar vicios y querellas infundadas²⁷. Esta ley, también tiene carácter protector para con los funcionarios públicos, más aún si se considera que el cumplimiento de las leyes en cada uno de las localidades dependían de estas, dentro de las leyes que debían ser cumplidas se cuenta las de contribuciones y tributaciones.

De esta manera el Estado liberal peruano promovía la liberación de tierras, protegía a los funcionarios públicos y con ellos a los terratenientes, buscaba desarticular a las organizaciones comunales ya sea en el caso de los indígenas desactivando el sistema de cacicazgos, o en el caso de los gremios artesanales urbanos, evitando el traspaso de propiedades de las cofradías.

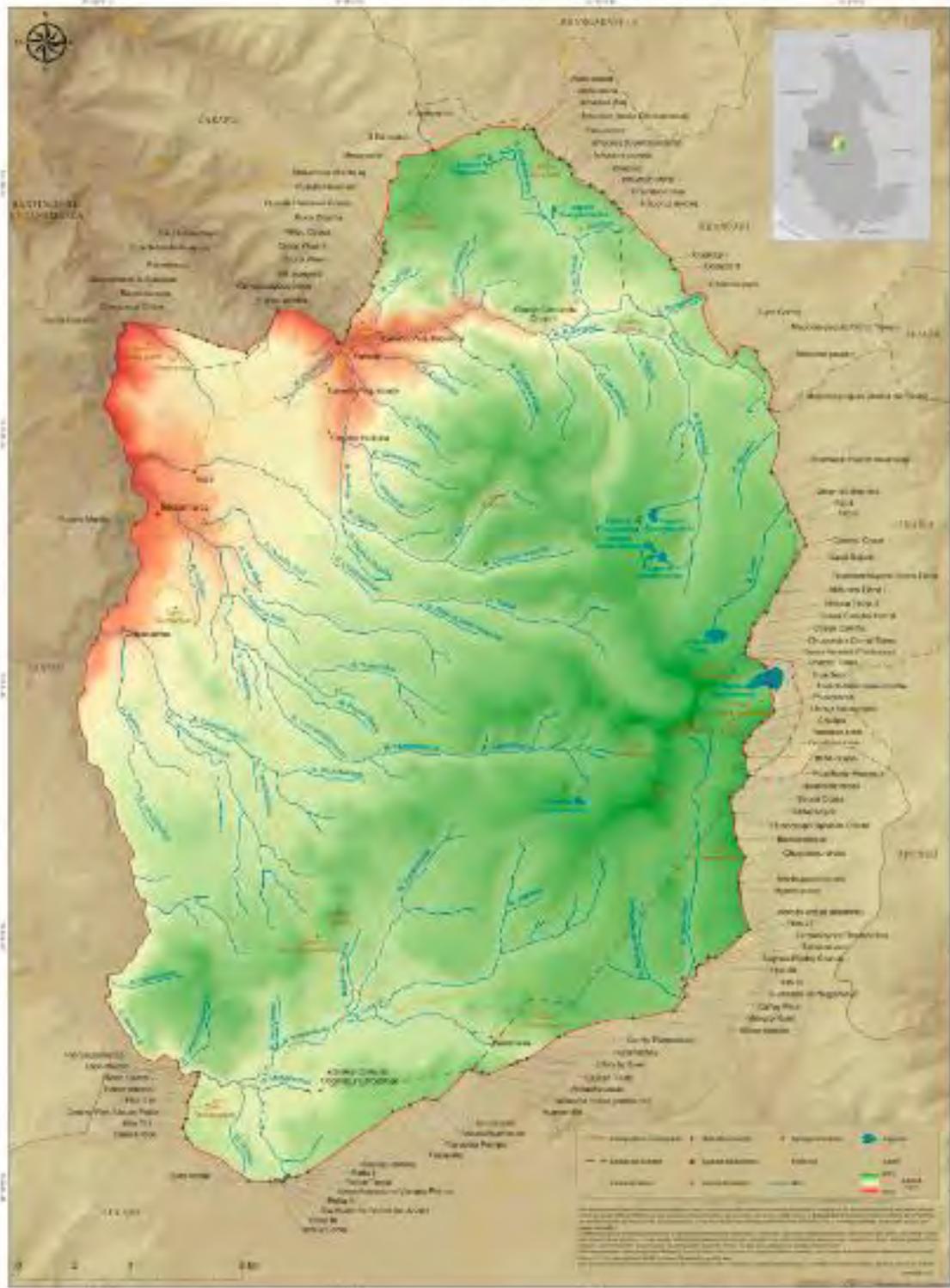
La Guerra del Pacífico reacomodaría las relaciones de poder. La enemiga de las tierras comunales, administradas desde cofradías, a nuestro entender, sería ahora la Beneficencia pública. Empero, ese tema se tratará con mayor amplitud más adelante.

Otro rasgo en la comunidad que se incorporaría en la colonia y se mantendría hasta nuestros días es la tauromaquia. Las fiestas patronales incluirían dentro de sus actividades la corrida de toros, como parte central de la festividad. Esta actividad, sin embargo, a diferencia de las fiestas taurinas europeas no incluiría ni toros de lidia ni toros de muerte. Es decir, se trata de una fiesta donde toreros amateur, comuneros envalentonados, capean toros bravos de la cofradía o de la comunidad, pero sin matarlos. Esta festividad aportaría una serie de cargos dentro de sus fiestas que a su vez repercutirían en la organización comunal. Cargos como mayordomo, capitán, sargento, milicias entre otras. Estos cargos estarían también referidos a la herraanza como bien recoge Ulpiano Quispe.

Es en este contexto del siglo XIX donde Sacsamarca debe sobrevivir, mantener, sus linderos, su autonomía y evitar la irrupción de hacendados. Todo ello se logró. De las estrategias para hacerlo, se hablará en los próximos capítulos.

²⁷ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840090. Disponiendo que los prefectos no pueden ser enjuiciados.

**Mapa de Reconocimiento de los Hitos de la Comunidad Campesina de Sacsamarca,
Provincia Huanca Sancos, Departamento Ayacucho**



**DIRECCIÓN ACADÉMICA DE
RESPONSABILIDAD SOCIAL**



Figura 1 Mapa geográfico de la comunidad de Sacsamarca. Elaborado por el equipo de Geografía de la DARS – PCUP, en el marco del Convenio Sacsamarca. 2016.



Figura 2 Imagen satelital ubicando el templo de Sacsamarca dentro del sistema montañoso. Imagen generada usando el programa Google Earth Pro.



Figura 3 Imagen satelital ubicando el templo de Sacsamarca dentro del sistema montañoso. Se puede apreciar como el distrito de Sacsamarca está entre dos cuencas hidrográficas confluyentes. Imagen generada usando el programa Google Earth Pro.



Figura 4 Paisaje montañoso de la comunidad de Sacsamarca. Fotografía perteneciente al Archivo Fotográfico del Grupo de investigación PA-PUCP. 2015.



Figura 5 Paisaje de los pastizales de la comunidad de Sacsamarca. Fotografía perteneciente al Archivo Fotográfico del Grupo de investigación PA-PUCP. 2015.



Figura 6 Imagen satelital que muestra los caminos de conexión que cuenta ahora la comunidad de Sacsamarca con Huamanga y con la Costa, en especial con Lima y Nazca. Imagen generada usando el programa Google Earth Pro.

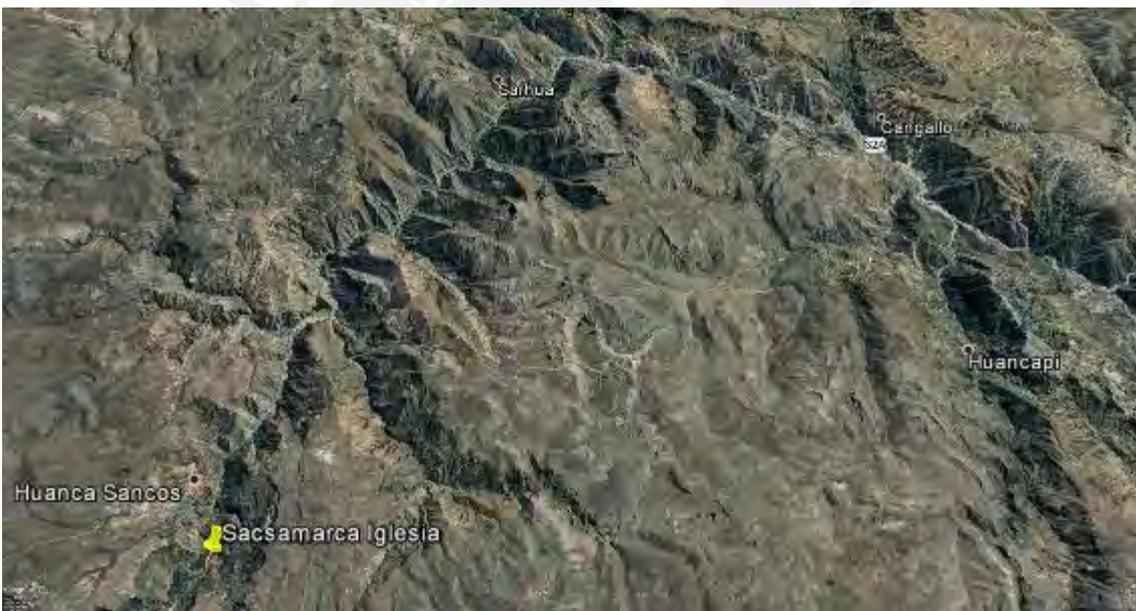


Figura 7 Imagen satelital que muestra los caminos de conexión que cuenta ahora la comunidad de Sacsamarca con los pueblos cercanos de otras cuencas como Sarhua, Cangallo o Huancapi. Imagen generada usando el programa Google Earth Pro.

Capítulo 2

Religiosidad sincrética cristiano andina de la comunidad indígena de Sacsamarca

Para poder entender la importancia de la relación de la comunidad de Sacsamarca con la Iglesia Católica es imprescindible ver cómo inició esta relación y de qué manera se ha dado. Así, el origen de la presencia del cristianismo en Sacsamarca es de vital importancia para entender el grado de compenetración que puede llegar a tener los cultos cristianos con la vida de los comuneros.

La religión cristiana tomaría, desde su implantación, una fuerte hegemonía sobre la vida y organización de la comunidad. No solo porque sería la Iglesia quien, a través de las fiestas patronales, organizaría la vida comunal; si no, porque sería el espacio de desarrollo personal y familiar a la que podían acceder los comuneros. La Iglesia Católica así ejercía un control más allá de lo religioso en esta comunidad, más aún, considerando que no había encomenderos, en tiempos coloniales, ni hacendados o gamonales en tiempos republicanos (Espinoza Portocarrero, 2018). La educación y la salud también estarían relacionados al manejo eclesiástico dentro de la comunidad, en tanto la primera fuente de educación sería la catequesis y la atención sanitaria estaría a cargo de religiosos.

Pese a lo dicho anteriormente, la presencia del clero en Sacsamarca ha sido escasa. Es decir, aun cuando la religión cristiana organizaba a la comunidad, la falta de sacerdotes doctrineros permanentes en el pueblo, y de su condición de doctrina alejada mantenía a la comunidad en un nivel de autonomía. Dicha situación dejaba a los comuneros con cierta libertad de acción y organización.

Por otra parte, la tradición prehispánica no desapareció del todo, sino que se combinó con la tradición cristiana surgiendo así un sistema sincrético. Las campañas de extirpación de idolatrías fueron particularmente fuertes en todo el sur ayacuchano, en especial en las zonas ganaderas como Sacsamarca, pero no lograron desterrar sus prácticas, dado que las mismas estaban entrelazadas a su forma de sustento. Estas expresiones son más visibles en la tradición de la herrañza, dado su condición rural y periférica.

Aun así, cuando el sacerdote párroco o doctrinero estuvo presente ejerció mucho poder en la comunidad. No sólo por ser el encargado de ver los temas religiosos, sino porque muchas veces se le encargaba también temas más administrativos, como recaudar la tributación, por ejemplo.

La relación de la comunidad con la Iglesia Católica queda expuesta en documentos como las visitas pastorales de los obispos, los inventarios del templo y las actas de las fiestas patronales. Para el caso de Sacsamarca no se ha encontrado registros de bautizos y matrimonios, lo que no quiere decir que no se realizaran en la comunidad, sino que la documentación está extraviada. Otra fuente rica es la arquitectura del templo, no solo por las huellas físicas, sino por los simbolismos que se puede encontrar.

2.1. La Iglesia Católica en Sacsamarca

La presencia de la Iglesia Católica transformó el modo de relacionarse con su territorio y con sus creencias. No solo los nuevos cultos entraban en conflicto con los cultos antiguos, sino que estos interferían con la manera de organización de la comunidad. Entonces, la presencia de la Iglesia Católica va ser fundamental para transformar la manera de relacionarse y organizarse dentro de la comunidad.

Las huellas físicas del cristianismo en la comunidad son una buena fuente y, además, una puerta de acceso para la búsqueda de evidencia documentaria. De este modo, seguir la evolución del templo y su simbología ayuda a entender esta relación entre la Iglesia y la comunidad.

2.1.1. Presencia de la Iglesia Católica en la doctrina de Sacsamarca.

La Iglesia Católica y la religión cristiana fueron introducidas en tierras peruanas con la llegada de los españoles. Esta tradición entró en conflicto con las tradiciones religiosas locales de carácter panteísta. Para el caso de Sacsamarca, esta relación, según la tradición oral de los comuneros, vendría de la mano con la Compañía de Jesús. Creencia tan arraigada que incluso en la declaración de monumento del templo se consigna dicha vinculación (Perú - INC, 2003).

Los jesuitas llegarían al virreinato peruano con el Virrey Francisco de Toledo, y estarían fuertemente relacionados con la nobleza indígena. Además, los jesuitas desarrollarían una serie de acciones que desarrollarían a las localidades donde se implantaron. Así la presencia de la Compañía de Jesús en una comunidad indicaba un estatus especial que la singularizaba respecto de otras en la misma latitud (Busto Duthurburu, 2006), además de ser una señal que denota la importancia de la comunidad. No siendo de poca importancia, que en Sacsamarca hubiese presencia jesuita, es importante que se tome un espacio para corroborar dicha presencia.

La autoridad eclesial se instaló en las ciudades desde su fundación. Para el caso ayacuchano tenemos la fundación de la ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga en 1539 con la intención de proteger a los españoles del movimiento

iniciado por Manco Inca y por encontrarse camino al Cusco (Vega Centeno Bocángel, 2004, pág. 29). Tras el arribo del virrey Francisco de Toledo se creó el corregimiento de Vilcashuamán en 1569 (Stern, 1986, pág. 152). Tiempo después, en 1574 se creó la Reducción o Pueblo de Indios Nuestra Señora de la Asunción de Sacsamarca, el cual perteneció al mencionado corregimiento (Espinoza Portocarrero, 2018).

Tras la fundación de las ciudades y de los pueblos se solía distribuir los espacios urbanos en solares entre las familias e instituciones. La Iglesia Católica reservaba en cada pueblo un espacio preferencial para la erección de un templo. De este modo, la creación del pueblo, sin duda, propició la construcción de un templo para difundir la fe cristiana entre los pobladores nativos como parte del proyecto evangelizador propio de la conquista. En ese sentido, el templo del pueblo que lleva el nombre Virgen de la Asunción, fue construido, probablemente, durante las últimas décadas del siglo XVI, inmediatamente después de la fundación. La construcción se prolongó hasta las primeras décadas del siglo XVII como la inscripción de la campana mayor: "*Virgen Asuncion ora pronobis 1620*" (Perú - INC, 2000, pág. 294), da a entender.

La presencia de la Iglesia Católica tuvo fines evangelizadores y de control de la población nativa. Al mismo tiempo, sirvió para proveer de servicios básicos como educación elemental, servicios de salud entre otros. Al respecto, en la reseña histórica de la memoria descriptiva del proyecto de restauración del templo del año 2003 hecho por el Instituto Nacional de Cultura (INC), se menciona lo siguiente:

Como es natural, se construyó el templo con su convento y comunicación subterránea de este con el altar mayor; también la torre, y el hospital (calle con ese nombre); escuela y locales públicos. Los padres jesuitas se encargaron de los trabajos bajo la dirección de un arquitecto sevillano, utilizando materiales del medio, piedras labradas (canto) y adobes de barro mezcladas con pichana e ichu. Las maderas fueron traídas de las punas, los quinales de "Oscó", "Tutallacc Cancha", "Ccehuaccasa", y de las quebradas aledañas. El estuco o cal se trajo de las falderías de Huacaraylla; para el techo fabricaron tejas con arcilla de "Oscollopukro" (Perú - INC, 2003).

La información citada plantea la existencia de un hospital y de un convento. Si bien, la memoria de ambos es muy preciada en el la comunidad, más allá de la asignación de los nombres de convento y hospital, a un solar y a una calle respectivamente, no hay suficiente evidencia de la construcción de los mismos. Empero, esto no significa que no haya existido efectivamente un espacio de tipo conventual y un espacio hospitalario. Solo que estos no fueron espacios construidos con tal fin, ni que funcionaran permanentemente. Por el momento, no se ha encontrado un concierto de obra ni ningún otro documento que consigne lo señalado. De hecho, la información obtenida es post toledana, y resulta insuficiente para corroborar la tradición oral.

Ahora bien, en el solar donde se dice que existió el convento, gracias a una fotografía antigua, se puede apreciar que se trataba de una construcción pequeña de menor cuantía (Espinoza Portocarrero, 2018). Un espacio más doméstico, que serviría a modo de casa cural, donde se alojaría el sacerdote de turno, sea en el tiempo de visita o de manera permanente. En esta construcción habría estado incluida una pequeña capilla de oración privada para el sacerdote, donde guardarían una imagen, luego itinerante, del apóstol Santiago.²⁸ Por otro lado, no hay mayores registros que la memoria colectiva sobre la presencia del Hospital, no sabiéndose su origen, ni bajo la administración de quien estuvo.

Sacsamarca fue fundada y adjunta al corregimiento de Vilcashuamán, el cual quedó bajo la jurisdicción del obispado de Huamanga. Dicho obispado fue creado en 1609, separado de la jurisdicción del Cuzco. En 1613 asumió la dirección eclesial de Huamanga, como primer obispo, fray Agustín de Carvajal O.S.A. (Zapata Velasco, Pereyra Chávez, & Rojas Rojas, 2008, pág. 109) (Vargas Ugarte, 1959, pág. 413). Desde entonces, la instrucción y guía espiritual de la población residente en el corregimiento estuvo a cargo de clérigos doctrinales (Rodríguez Rodríguez, 1950, pág. 203). La memoria popular sacsamarquina, sin embargo, asocia el origen de su Iglesia²⁹ y la erección de su templo, con la Compañía de Jesús³⁰.

Tanta es la fuerza de la tradición oral en este aspecto que el origen jesuita de la Iglesia de Sacsamarca quedó registrado en la declaración del templo como bien patrimonial, reconocido por el INC (2000). Esta información oral fue recogida a partir del testimonio de don Primitivo Aucasime³¹, quien asegura haber encontrado documentación que respalde dicha tradición. Sin embargo, aquella documentación se extravió sin dejar rastro alguno y el único que refiere haberla visto es el mismo Don Primitivo. Ante ello, por el momento, no ha sido posible verificar la versión popular del origen jesuita del templo de Sacsamarca.

Sea que la fundación del templo sea jesuita o no, el hecho es que se estableció en el pueblo la Iglesia Católica. A la par de la construcción de templos, se desplegaba toda una estrategia de evangelización de las poblaciones nativas. Esta tarea recaía en los clérigos seculares y regulares. Encargando a las órdenes espacios específicos o tareas puntuales, mientras que la evangelización de las comunidades indígenas en

²⁸ Testimonio recogido de los adultos mayores de la comunidad. 2015

²⁹ Entiéndase comunidad de creyentes.

³⁰ En el transcurso de la investigación de campo, realizada para la presente investigación no se ha logrado recabar evidencias ni físicas, ni ornamentales, ni pictóricas, ni documentales que nos lleven a aseverar categóricamente la presencia o ausencia de la Compañía de Jesús en Sacsamarca.

³¹ Don Primitivo Aucasime es uno de los ancianos más ilustres de la comunidad de Sacsamarca, ejerció el puesto de ecónomo del templo por más de una década y es un fuerte activista patrimonial de su comunidad.

general quedaba a cargo de los clérigos seculares. La presencia clerical en la región de Ayacucho fue muy temprana debido al surgimiento del movimiento mítico-religioso y anticolonial conocido como *Taky Onqoy* (Salas Olivari de Coloma, 1998, págs. 542, 543)³². Dicho movimiento de carácter mítico religioso pretendía una resistencia religiosa frente al avance cristiano. La lucha contra este movimiento fue a través de los clérigos, en especial de los llamados extirpadores de idolatrías. Estas misiones tenían como objeto el acabar con las tradiciones religiosas prehispánicas e instaurar la tradición cristiana. Es celebre el extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, a quien se le atribuye el haber logrado controlar al movimiento del Taki Unquy, por lo menos en la zona de Ayacucho.

Este proceso vino a la par de la instalación de las distintas órdenes religiosas en las principales ciudades, cada una con distintas misiones y atribuciones. Las órdenes religiosas que llegaron a Huamanga, en años distintos y con objetivos específicos, fueron: los mercedarios, los primeros en llegar en 1541 encargados de los quehaceres ciudadanos. Después, los dominicos, llegados hacia 1548, quienes se encargaron de la conversión de la población indígena; los franciscanos en 1552, abocados a la atención de doctrinas; finalmente, los jesuitas en 1568 (Zapata Velasco, Pereyra Chávez , & Rojas Rojas, 2008, pág. 112), encargados de la instrucción de los pobladores hispanos e indígenas. Estos últimos, iniciaron la construcción de sus templos y convento en Huamanga hacia 1626 (Vargas Ugarte, 1959, pág. 6).

Dada la importancia de la orden de la Compañía de Jesús, para la comunidad de Sacsamarca es de interés revisar las obras de esta orden en la región de Ayacucho. Pio Max Medina anota en su libro "Monumentos Coloniales de Huamanga", con base en los estudios de Vargas Ugarte, que por abril de 1583 llegaron a Huamanga el padre Juan Romero y un hermano hablante de la lengua nativa con el fin de catequizar a españoles y a indios. Hacia 1593 llega el misionero padre Gregorio de los Cisneros, venido del Cusco. A raíz de la obra realizada por estos sacerdotes, el cabildo Huamanguino solicitó la presencia de la orden en la ciudad (Medina Cárdenas, 1942, pág. 51. 52). Empero, sería recién en 1606 cuando el obispo del Cusco, Antonio de la Raya, acogió el pedido del cabildo huamanguino para la fundación de un colegio de la orden de la Compañía de Jesús en Huamanga (Medina Cárdenas, 1942, pág. 52). Una vez aceptada la solicitud por parte del provincial de la orden en Lima, y con la

³² Los primeros seguidores de este movimiento precisamente en la jurisdicción perteneciente a la ciudad de Huamanga y poblada por *mitmaqina* incaicos. Según el testimonio de Jerónimo Martín, quien acompañó al extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, el movimiento se presentó: "(...) en los repartimientos de doña Ysabel Egrisostomo de Hontiveros (quachos), Caramanti, Hanan Lucana, Anamarca, soras, Chillques, Pabres y en el repartimiento de Pedro de Ordoñez (Chillques), Juan de Mañueco (Vilcasbinchas" Millones citado por Salas 1998:542-543.

licencia del virrey don Gaspar de Zuñiga y Acevedo conde de Monterrey, el colegio se funda el 15 de agosto de 1605 “celebróse una Misa en la primitiva capilla erigida en el sitio que después sirvió por muchos años de local escolar, situada frente a la fachada del colegio” (Medina Cárdenas, 1942, pág. 52). La capilla referida, muy probablemente, sería la que luego sería entregada en patronato a la familia del padre Francisco de la Maza, huamanguino, por sus generosos aportes a la construcción del colegio (Medina Cárdenas, 1942, pág. 52). Dicha capilla fue consagrada a la advocación de San Francisco Javier, canonizado en 1622. En la actualidad, el retablo barroco de dicha capilla, se encuentra dentro del templo de la Compañía de Jesús en Huamanga, a modo de capilla lateral a la altura del transepto, donde se puede observar el escudo de armas de la familia.

No hay registro, sin embargo, de la existencia de una capilla a San Francisco Javier en Huamanga, por lo menos que haya llegado hasta nuestros días. Sin embargo, resulta importante recoger la referencia a la capilla de San Francisco Javier, puesto que, la suma de indicios como lienzos sobre la vida de San Francisco Javier y el estado del retablo para el mismo santo patrón, reducido en su remate, nos indicarían que estos estuvieron en una capilla propia, quizá en la misma capilla primitiva a la que se refieren en el acto fundacional. Por la descripción, se trataría de la actual sede de la Escuela de Música de Ayacucho (Mancilla Mantilla, 1989, pág. 197), cuya portada presenta el mismo estilo de columna y capitel que encontramos en Sacsamarca, constituyéndose como el único indicio físico que sugiere una relación entre la iglesia de Sacsamarca y la Compañía de Jesús. Habría que considerar en este punto, que dicha capilla habría sido erigida antes del conjunto monástico de la Compañía de Jesús en Huamanga, ubicándolo temporalmente hacia finales del siglo XVI y principios del siglo XVII al igual que el templo en Sacsamarca.

Las órdenes religiosas establecían junto con sus casas espacios de desarrollo de acuerdo a su carisma. Así, la orden de San Juan de Dios, por ejemplo, se encargaba de la atención médica hospitalaria. Los franciscanos se encargaban de las doctrinas de indios y su catequesis. La orden jesuita, por su parte, en la educación y desarrollo de las poblaciones nativas de élite. Pero, además las órdenes tenían a su cargo tierras de producción. De esta manera, en el territorio ayacuchano, los jesuitas tuvieron como su principal fuente de recursos a la hacienda de *Ninabamba*, la cual abarcaba buena parte de la actual provincia de La Mar (Zapata Velasco, Pereyra Chávez, & Rojas Rojas, 2008, pág. 112). Además, Miriam Salas anota que, se sabe que el obraje de San Juan Evangelista de *Cacamarca* (1567) ubicado en la provincia de Vilcashuamán, estuvo bajo la administración de los jesuitas desde 1685 hasta 1767, llegando así “a la cúspide gracias a su poder político, y a sus virtudes administrativas y financieras”

(Salas Olivari de Coloma, 2005, pág. 314). Pio Max Medina Cárdenas por su parte registra que: “Según el doctor Manuel Jesús Pozo (Historia de Huamanga – Época colonial) “La priora de Santa Teresa de Jesús, Clemencia Teresa de San Bernardo, el año de 1669, previo consentimiento del obispo de Huamanga, Dr. Sancho Andrade de Figueroa, dio la finca de *Ccaccamarca*”, en *enfiteusis*³³, a los padres de la Compañía de Jesús”, anota luego que dicha finca sería un obraje.

Si bien es muy difícil de ubicar localidades antiguas en los mapas actuales, debido a los cambios de nominación, en especial para el siglo XVI y XVII, en el caso del obraje de *Ccaccamarca* las corroboraciones en mapas indican que dicha finca se ubica al sur ayacuchano en la provincia de Vilcashuamán. Es posible que este obraje se pueda confundir con Sacsamarca, debido a que en los distintos escritos se registra como *Ccaccamarca* o *Xaxamarca*, siendo esta última una forma también de escribir Sacsamarca. Por otro lado, el obraje de *Ccaccamarca* se especializó en la producción textil y dicha actividad, en Sacsamarca no fue determinante, pese al logrado y prestigiado tejido de ponchos en el siglo XIX.

Ahora bien, se ha encontrado al obraje de *Ccaccamarca* en Vilcashuamán, el cual contiene espacios de trabajo y además una capilla con inscripciones jesuitas. Por ende, se debe descartar de plano que el obraje de *Ccaccamarca* sea la comunidad de Sacsamarca. Asimismo, para el siglo XIX se pueden encontrar más comunidades con la denominación de *Xaxamarca*, incluso muy cerca de Huamanga. Estas distintas comunidades pueden llevar a confusión, por lo que es necesaria una lectura prolija geográfica para establecer a que comunidad, o punto geográfico se refieren los documentos.

Hay que tener en cuenta, además, que muchas comunidades vinculadas con órdenes religiosas solían hacer remesas periódicas a las casas de estas. Los inventarios del templo, del siglo XVIII y XIX de la comunidad indican el envío de ganado en beneficio de los Monasterios de Santa Teresa y de Santa Clara, carmelitas y franciscanas respectivamente. Esta documentación demuestra la relación del pueblo con las órdenes religiosas, en especial con las casas femeninas. Ambas, sin embargo, están relacionadas pues comparten orígenes fundacionales que se entrelazan con la orden jesuita, la familia De la Maza, y las canteras mineras de Castrovirreyna, al sur de Huamanga en la zona de Lucanas. También se es imperioso señalar, que en Huamanga durante el siglo XIX solo sobrevivieron dos conventos: Las Clarisas y las Carmelitas, el resto de conjuntos monásticos fueron desactivados tras la reducción de conventos efectuados en la independencia (Medina Cárdenas, 1942).

³³ Cesión perpetua o por largo tiempo del dominio útil de un inmueble mediante el pago de una pensión anual al que hace la cesión. Diccionario de Derecho. Wikipedia.

Por lo comentado, se propone que existe la posibilidad de presencia jesuita en Sacsamarca, pero aquella no fue permanente; pues, como señalan Zapata, Rojas y Pereyra, respaldados por los testimonios de los viajeros españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa:

“(…) las órdenes religiosas en el siglo XVIII se habían concentrado en las ciudades; desde ahí administraban su obra religiosa y sus propiedades. El campo era dominado por sacerdotes doctrineros, llamados seculares que vivían de los servicios religiosos que prestaban a las comunidades” (Zapata Velasco, Pereyra Chávez, & Rojas Rojas, 2008, pág. 113).

Es decir, Sacsamarca sería una doctrina, donde realizaron, eventualmente, misiones sacerdotes jesuitas.

Cómo se explica entonces la presencia de la Iglesia y su hegemonía en la comunidad si sus representantes paraban ausentes. La respuesta estaría ligada en el cómo se realizan las acciones y la dinámica de la población saccamarquina. La comunidad al ser ganadera y ligar su actividad a la explotación de los pastos naturales, ocupa buen tiempo en pastear a los animales lejos del pueblo. Así, se junta a las familias en su conjunto solo en algunos momentos del año, en los tiempos de fiesta, espacio donde también se hace presente la autoridad eclesial para ejercer no solo sus funciones religiosas sino también las misiones políticas encomendadas.

Durante los siglos XVII y XVIII la comunidad de Sacsamarca mantuvo su organización en base a las fiestas patronales ligadas a un sincretismo religioso que garantizaba la adecuada redistribución de los recursos. Asumiendo que la comunidad mantendría algún tipo de lazo con los sacerdotes jesuitas, la expulsión de los mismos debió trastocar el orden establecido. Así, la comunidad empezaría una búsqueda por el reconocimiento de su autonomía. Mantendrían, sin embargo, las organizaciones religiosas como cofradías como medio de preservación y ordenamiento de sus recursos.

Tras la independencia, el pueblo de Saccsamarca siguió ligado a la Iglesia (Espinoza Portocarrero, 2018). Para 1807, los pobladores de Sacsamarca habrían de hacerse de sus tierras³⁴, pero estas serán recién reconocidas para 1936. Este periodo resulta particularmente conflictivo puesto que las tierras de la comunidad están expuestas y su preservación estaría condicionada a la perduración de formas organizativas religiosas, que el Estado procuraba desactivar.

Durante el siglo XIX la presencia eclesial en Sacsamarca se hizo cada vez más escasa. Es decir, el párroco encargado no se hacía presente en la comunidad. Esto

³⁴ Si bien este es un dato histórico clave, no se tiene un registro claro de las circunstancias de esta compra, no sabiéndose a quien ni por cuánto.

debido a la dificultad que representaba llegar a la misma, por los caminos estrechos y difíciles. Aun así, Sacsamarca compartía al sacerdote con la comunidad vecina de Huancasancos. Siendo esta última, por su fácil acceso, la sede principal de la parroquia.

Un hecho que da luces de la importancia de las relaciones religiosas y de la presencia eclesial en Sacsamarca acontece en 1898³⁵.

“El párroco de Huancasancos tras visitar el templo de Sacsamarca, queda deslumbrado por la belleza de la talla en piedra de la pila bautismal. Al constatar que en el pueblo no había libro de bautismos, ya que no era sede parroquial, asume que la pila bautismal está demás en el templo matriz. Por ello dispone, que dicha pila bautismal sea trasladada a la sede parroquial, en Huancasancos, a fin de que se le dé un debido uso.” (Arce Hernández, 2018, pág. 66)

Para este fin se reunió con el representante de la comunidad quien manifestó que dicha decisión debía ser consultada a la comunidad en pleno. Así lo hizo, viajó a la comunidad y reunió a los hombres y jefas de familia del pueblo y se decidió que la pila bautismal sería trasladada si es que el párroco pagaba el justiprecio por la misma, suma que ascendía a treinta monedas de plata.³⁶

Tras informar al sacerdote del acuerdo de la asamblea, se dispuso el día del traslado. Sin embargo, el párroco encontró en el pueblo una férrea resistencia de las mujeres de la comunidad, quienes armadas de cacerolas y escobas se atrincheraron en el templo para impedir que el clérigo se llevara la pila bautismal. Ante esta negativa y tras horas de intentos fallidos y negociaciones, el sacerdote pide que el representante legal de la comunidad comunicase del acuerdo económico alcanzado. Tras esto, y con la ayuda de los comuneros la pila finalmente fue trasladada a Huancasancos. La conmoción fue de tal magnitud que el párroco tuvo que enviar un informe detallado de lo acontecido.

El traslado de la pila bautismal debería haber significado para la comunidad una mayor conexión con la sede parroquial de Huancasancos. Sin embargo, en los libros de bautizos del siglo finales de siglo XIX y principios del siglo XX no aparecen bautizos de niños o personas procedentes de Sacsamarca. Por otro lado, en el inventario del templo de 1901 se registra que el templo cuenta con una nueva pila bautismal labrada en piedra tipo checco gris³⁷, de la cual en el inventario de 1922 se dice además que se trata de una pila de fino labrado en piedra.³⁸

Resulta interesante analizar con un poco más de detalle lo que implica o deja entrever este incidente entre la comunidad y el párroco.

³⁵ AAy Documentos eclesiales, Huancasancos, sin clasificar.

³⁶ ARy Inventario del templo de Sacsamarca 1901

³⁷ Piedra tipo caliza de color grisáceo.

³⁸ AAy Inventario del templo de Sacsamarca 1922

Primero, se deja en claro el distanciamiento entre la sede parroquial y la comunidad de Sacsamarca, sin que esto significase que los oficios religiosos se dejaran de realizar. En Sacsamarca se seguirían haciendo los oficios como misas, bautizos, matrimonios y exequias. Empero, no se rendían las cuentas respectivas a la parroquia, ni estos oficios fueron realizados necesariamente por el párroco de Huancasancos. ¿Quién entonces realizaba dichos oficios y por qué? La respuesta a esta interrogante podríamos obtenerla de una práctica frecuente y normalizada hasta la actualidad. Para las fiestas los pobladores consiguen un sacerdote – no necesariamente el párroco – quien hace los oficios respectivos.³⁹ Esto debido a la dificultad que implica traer al párroco. Es decir, al no poder traer al párroco, los comuneros buscan en otras localidades un sacerdote dispuesto a viajar a Sacsamarca y hacer lo oficios respectivos.

Segundo, el hecho que el nuevo párroco de Sacsamarca admire y desee la pila bautismal de una doctrina por tener una belleza y calidad superior a la de la sede parroquial, denota la importancia que tenía Sacsamarca. Significaría además que en Sacsamarca se concentraba una riqueza significativa, superior a la de otros pueblos aledaños, subsidiarios de la parroquia de Huancasancos, incluyendo a la misma sede parroquial. De este modo, para este periodo se encuentra una comunidad empoderada y no empobrecida.

Tercero, la negociación del traslado de la pila demuestra que la comunidad no desea quedarse sin su pila, pero, por otro lado, no desea entrar en discordia con el nuevo párroco. Haciendo uso de la negociación llegan a un acuerdo bajo el cual se procede a lo que, a todas luces, es la venta de la pila bautismal. El párroco, para poder llevarse la pila tiene que comprarla. Esta negociación además es hecha por el representante legal de la comunidad, quien además veía otros temas como el registro de las tierras.

Cuarto, se debe tomar nota del accionar de las mujeres de la comunidad. La participación en la asamblea se debe a que algunas mujeres eran cabezas de familia al no haber ningún hombre en la capacidad de asumir ese rol. Resulta, sin embargo, la agenda propia que muestran al ser ellas las que toman el templo y ejercen presión para evitar el traslado de la pila bautismal. ¿A qué se debe esto? Una posibilidad es que se opongan a la remoción de la pila, puesto que significaría la no realización de bautizos en el pueblo y con ello el no reconocimiento de sus hijos. Otra razón, sería que con la pila bautismal en Sacsamarca, la administración de sacramentos se realiza con cierta libertad respecto de la autoridad eclesial. Esto permite que el control recaiga

³⁹ Testimonio recogido en el templo matriz. 2015

sobre la comunidad misma, en especial de los interesados, en este caso de las mujeres siempre deseosas de que sus hijos sean reconocidos por sus padres.

Quinto, la negativa finaliza cuando la comunidad acepta el trato económico propuesto por el representante de la comunidad. Este acuerdo económico debió significar el coste de una nueva pila. Es decir, se deja ir la pila bautismal, pero dejando el dinero para que se construya una nueva. Esto vendría reforzado si tomamos en cuenta que para 1901⁴⁰ ya se cuenta con una nueva pila bautismal tallada en piedra.

Finalmente, el hecho denota el accionar paralelo de la comunidad respecto de la autoridad eclesial. Pero, al mismo tiempo, el uso de las prerrogativas eclesiales para sus propios intereses. Esto evitando conflictos innecesarios y siempre buscando una negociación que les sea favorable. También, se evidencia cierto grado de vulnerabilidad de la comunidad ante situaciones donde no dependen de sí mismos. Un párroco ausente y ligado a una comunidad tomada por hacendados – Huancasancos – no es garantía para mantener el normal funcionamiento de la comunidad.

En las primeras décadas del siglo XX, se encuentra que el templo de la Virgen de la Asunción de Sacsamarca fue elevado al nivel de vice parroquia⁴¹ de Huanca Sancos. Esto significa que se le reconocía su importancia y alcance. No podía ser más una doctrina, necesitaba contar con un sacerdote más contante puesto que su actividad religiosa y su creciente población lo ameritan. Por otro lado, esto también implicaba un mayor control por parte del Arzobispado de Ayacucho. Es decir, la nueva condición de vice parroquia significaba un mayor control del clero huamanguino de todas las actividades en la que la Iglesia esté involucrada. De este modo, la búsqueda del reconocimiento de las tierras se hacía urgente e impostergable.

La lucha por el reconocimiento de la comunidad se daría con mayor énfasis al arribo del siglo XX. Hasta que el 21 de agosto de 1936, la comunidad de Sacsamarca finalmente fue registrada e inscrita oficialmente como “comunidad campesina” ante el Ministerio de Fomento (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 105). El representante legal de la comunidad fue el doctor Humberto Giles Ortega, quien a su vez recibió ese poder de Wenceslao Yanqui, por entonces, personero de Sacsamarca (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 103). Los límites comunales se sustentaron “con arreglo al testimonio de los títulos antiguos de propiedad de las referidas tierras” de 1807, expedido por el subdelegado de Cangallo don Fernando García Bedriñana, y, con la elaboración del “respectivo plano per co” realizado en 1928 (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 103).

⁴⁰ ARAy. Inventario del Templo de Sacsamarca 1901.

⁴¹ Significa que está subordinada a la parroquia de Huanca Sancos.

En lo que respecta al siglo XIX no se ha encontrado registro de ninguna familia hacendada que haya tenido acción directa sobre las tierras de Sacsamarca. Sin que esto signifique que la comunidad estuviese aislada completamente de la región. Todo lo contrario, Sacsamarca mantenía relación con Huamanga de manera muy estrecha. Prueba de esto es las remesas que enviaban a los dos conventos que quedaron en funcionamiento en Huamanga después del proceso de la Independencia.⁴² Esta práctica, que no era exclusiva de Sacsamarca, permitía a la comunidad mantener lazos con las familias huamanguinas, dentro de los que se puede resaltar a la familia Salcedo⁴³ quienes tenían el control de la comunidad de Huancasancos, así como garantizar que se mantengan la legitimación de sus prácticas piadosas. Es decir, mediante estas prácticas las cofradías de Sacsamarca seguían vigentes, pues mantenían vigentes y al día sus obligaciones piadosas. Podríamos decir entonces, que se trataba de una comunidad libre que comerciaba desenvueltamente con la ciudad de Huamanga.

Como ya se ha mencionado, en Sacsamarca no hubo haciendas, sin embargo, los mejores pastos naturales, las estancias y el mejor ganado le pertenecían, de alguna manera, a la Iglesia por medio de las cofradías y las festividades de los distintos santos. De entre todas las imágenes patronímicas resalta la de la Virgen de la Asunción, quien hasta hoy es considerada “la dueña” de los ganados. Esta relación iría variando a lo largo del proceso de su reconocimiento como comunidad y luego como distrito.

Otro factor importante es la apertura de la carretera hacia la costa por la localidad de Puquio, que desvía la conexión comercial hacia la costa dejando de lado la establecida con Huamanga. Además, permite traer personas foráneas para ejercer labores educativas y médicas. De este modo, en Sacsamarca se va ir constituyendo una comunidad de prósperos campesinos casi homogénea, en la cual la redistribución de la tierra y del mejor ganado se seguiría haciendo por medio de lazos de compadrazgo en torno a las fiestas patronales.

Hasta 1960, la comunidad de Sacsamarca perteneció al distrito de Huanca Sancos que a su vez formaba parte de la provincia de Víctor Fajardo. Empero, después de algunas gestiones, Sacsamarca obtuvo su autonomía logrando ser reconocida como distrito. El distrito de Sacsamarca se creó por Ley Nro. 13719 el 11 de noviembre de 1961, incorporando a los anexos Pallcca, Asca, Colcabamba y Putaccasa; gracias a la

⁴² ARAY Inventario del templo de Sacsamarca. 1901

⁴³ La familia Salcedo manejaban una hacienda en Huancasancos, además como funcionarios públicos estuvieron relacionados a la Beneficencia Pública de Ayacucho.

gestión de don Zósimo Chávez, quien para ello elaboró el primer mapa de la comunidad (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 125).

Por otro lado, la Iglesia Católica contaba con tierras y ganado vacuno en distintas estancias, bienes que eran administrados por el ecónomo del templo con la asistencia del llamado caporal. Así encontramos que en 1901 el obispo Fidel Olivas Escudero ordena que se compre y renueve el ganado para las Estancias de la Iglesia.⁴⁴ Para 1915 se encuentran funcionando dos estancias ganaderas cerca de Carapo: Churinmi con 57 cabezas de ganado vacuno y Churunmarca con 73 piezas de ganado vacuno, administradas por el ecónomo y el caporal. Además, se encuentra funcionando una especie de granja de la vice parroquia con 315 ejemplares de ganado caprino⁴⁵. En 1922 en la estancia de Churme se cuentan con 36 cabezas de ganado vacuno, en Churunmarca 53 cabezas de ganado vacuno y en Galloca cancha 300 ejemplares de ganado caprino. Se indica además que la Iglesia no posee tierras cultivables. Estas estancias serían las mismas que se reportaron en 1915, la estancia de Churinmi se encontraba cerca del río Churme y de ahí que ahora se le nombre así, y la estancia de Galloca sería la granja de caprinos de la vice parroquia.

En 1931 Sacsamarca tiene un conflicto limítrofe con la comunidad de Carapo quien reclamaba para sí, entre otros territorios, las estancias de Churinmi y de Churunmarca.

“Con la comunidad de Carapo, ubicada en la provincia de Huanca Sancos, Sacsamarca lleva su segundo conflicto territorial más representativo. La noticia más antigua de este data de 1931, en que el Primer Juzgado Civil de Ayacucho fijó por sentencia los límites entre ambas comunidades. En octubre de 1945, la demarcación territorial fue puesta en duda cuando Tomás Cabana Molina, personero de Carapo, denunció ante la Dirección de Asuntos Indígenas “la detentación indebida de terrenos de mi comunidad” por parte de Sacsamarca y solicitó que se reivindicara su posición. La respuesta de los saccamarquinos fue inmediata. En octubre de dicho año, los comuneros Miguel Huayanay Gonzales, Tomas Gonzales Yanqui y Aucasi Gonzales escribieron para dejar constancia de que ellos eran los residentes de los terrenos en disputa. En su declaración, sostenían que “los puntos llamados Pallccapata, Churunmarca, Chccoorjuna, Pucacocha, Huayllahuamaniorcco, Llipipanpa, son terrenos que hemos heredado desde nuestros antepasados careciendo de verdad las acusaciones de los de Carapo” (...)” (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 115).

Razón por la cual en 1948 la comunidad acudiría con Mons. Víctor Álvarez Huapaya en busca de su apoyo ya que la estancia de Churunmarca se veía afectada en la disputa. El obispo respondió pidiendo al párroco de Huancasancos ingrese a la conciliación. (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 118) La cual se resolvería recién en

⁴⁴ ARAy Inventario templo de Sacsamarca 1901

⁴⁵ AAAY Inventario templo de Sacsamarca 1915

1955 llegando a un mutuo acuerdo entre ambas comunidades y respetando en buena medida lo establecido en la sentencia de 1931 (Espinoza Portocarrero, 2018, pág. 119). No es de extrañar que durante este periodo los inventarios no registren la actividad ganadera en estas estancias, como se observa en el inventario de 1931⁴⁶ y el de 1961 donde no se consignan estancias ni ganado perteneciente a la Iglesia⁴⁷.

Se puede notar como la Iglesia y la cofradía se usan como medio para prevalecer el control de los pastos naturales. Como la comunidad de Sacsamarca si bien se maneja de manera casi autónoma por estar relativamente aislada, usa los recursos legales de manera eficiente para prevalecer sus derechos. En este proceso usarán a la Iglesia como mediador para solucionar los conflictos con las otras comunidades.

Posteriormente, en las últimas décadas del siglo XX, la comunidad y su templo se vieron afectados por el desarrollo del Conflicto Armado Interno. Sacsamarca fue declarada “Zona roja” en 1982, al encontrarse bajo el dominio del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL). De hecho, el mismo atrio del templo fue usado por PCP-SL como lugar de ejecución de algunos pobladores, lo que genera un recuerdo amargo y triste entre la población. En febrero de 1983, sus habitantes se rebelaron contra el PCP-SL y luego establecieron una alianza con las fuerzas armadas del Estado peruano. (Caro Cárdenas & Reynoso Rosales, 2005) En 1984, con la creación de la provincia de Huanca Sancos, Sacsamarca pasó a ser un distrito de la misma y la pacificación de la zona hizo posible que el Estado realizara algunas obras en el pueblo como el trazado de la plaza en 1985 y la instalación de un generador eléctrico en 1996. Pero esta historia final no es menester de estudio en la presente tesis, por lo que no la abordaremos más allá de lo ya mencionado.

2.1.2. Fiestas patronales en Sacsamarca entre 1807 y 1936.

Las fiestas patronales, de carácter marcadamente religioso y cristiano, en la comunidad de Sacsamarca son de vital importancia. Es posible que esta importancia se deba a la superposición de antiguos rituales. Ya que, pese a la estructura cristiana, se guardan elementos de carácter andino, sobre todo en los rituales de la pampa, que hablarían de un sincretismo religioso.

Sacsamarca desde tiempo prehispánico ha explotado sus vastos pastos naturales, haciendo de su actividad principal la ganadería. Con el establecimiento colonial, dicha actividad se mantuvo, sin embargo, con un importante cambio. Las antiguas llamas y alpacas domesticadas fueron, paulatinamente, reemplazadas por ganado vacuno y caprino. Este cambio en el tipo de ganado no puede ser tomado a la ligera. La

⁴⁶ AAy Inventario templo de Sacsamarca 1931

⁴⁷ AAy Inventario templo de Sacsamarca 1961

movilidad de la comunidad se vio severamente afectada. Mientras la crianza de camélidos proporcionaba un sistema de alta movilidad, como lo demuestran los estudios de las caravanas de llamas, la crianza de animales vacunos presupone una movilidad menor dado que son animales más grandes y pesados. De este modo, la movilidad, casi nómada, de la comunidad prehispánica se trastocó a una comunidad trashumante dentro de los límites de sus tierras poseídas. Es decir, la comunidad fue confinada a la explotación de un espacio geográfico, al cual deberían todo su sustento. En ese contexto, no es de extrañar que los antiguos rituales tengan que también acomodarse a las nuevas tradiciones cristianas. Produciéndose así lo que se conoce como un sincretismo religioso. Sin embargo, cómo se elegían a los santos que iban ser parte del santoral del pueblo. Los estudios sobre la religiosidad andina sostienen que hay un proceso de sustitución y superposición. Así, los santos elegidos tienen una relación directa con las actividades y vivencias de la comunidad, mediante asociaciones simbólicas y calzadura de festividades (Marzal M. & Makowski Hamula, 2005).

De este modo se encuentra un santoral variopinto en Sacsamarca. Santos que por separado encaminan la búsqueda a contextos aparentemente distantes, que, sin embargo, como se verá tienen un hilo conductor que los singulariza para esta comunidad. Además de establecer los vínculos relacionales entre ellos. De esta manera, se puede establecer un lazo de compadrazgo entre las imágenes que determinan y organizan el calendario festivo de la comunidad.

Como lo evidencia su nombre, el templo matriz del pueblo fue consagrado a la Virgen de la Asunción (*Mamacha Asunta*), cuya fiesta se celebra el 15 de agosto. Esta fecha coincide además con el aniversario de fundación del pueblo (Espinoza Portocarrero, 2018). Es por ello que esta fiesta es la más importante dentro de un calendario festivo más extenso. Durante esta fiesta se renueva los compromisos para con la comunidad y con ello la condición de comunero; por lo cual, la fiesta no solo tiene un carácter religioso sino, cívico y político en la medida en que se establecen las alianzas y se organiza la comunidad (Quispe Mejía, 1969).

Otra devoción mariana es la Virgen de la Encarnación cuya fiesta en la actualidad se celebra el 25 de marzo. Las imágenes de ambas advocaciones se encuentran en el templo, siendo la de la virgen de la Asunción traída desde Madrid (Perú - INC, 2003, pág. 5). Por otro lado, la imagen de la Virgen de la Encarnación es considerada la joya del templo, ya que se trata de una "Virgen abridera" un tipo de imaginería popular en el medioevo europeo (Gonzales Hernando, 2008), pero cuanto más escaso para las américas coloniales.

Otras devociones importantes fueron San Pedro, a quien se evoca en la campana menor de la iglesia (Perú - INC, 2003) y San Juan Bautista. Las imágenes de ambos santos habrían sido traídas desde España⁴⁸ y la importancia de su culto se refleja en las pinturas murales que se encuentran dentro del templo, las cuales se remontan al tiempo de la construcción del mismo. También se debe incluir entre las devociones antiguas a Santa Bárbara, muy difundida en el territorio de Ayacucho por ser patrona protectora contra rayos y tormentas, la cual fue popular en Sacsamarca hasta el siglo XX⁴⁹.

Ahora bien, cómo se explica la presencia de este santoral en Sacsamarca. La Virgen de la Asunción es determinada por la fecha de la fundación del pueblo, que coincide además con la fiesta agrícola de la limpia de acequias. Por lo que se trata de una fecha en la que todos los miembros de la comunidad se reúnen. No es de extrañar que se haya usado esta fecha para la fundación considerando que para entonces de la población de Sacsamarca se podía decir que eran como poco menos que nómada. Se solía además encomendar la protección de los templos a la veneración de Nuestra Señora la Virgen María, en sus distintas advocaciones.

En el caso de la Virgen de la Encarnación, su festividad coincide con el inicio del ciclo del tiempo de maduración de la tierra. Un tiempo de colecta, un tiempo para hacer intercambios para procurar una buena cosecha y un buen tiempo para la reciprocidad. Es por ello que se relaciona con la Virgen de la Encarnación la cual incubaba al mesías cristiano, del mismo modo que la tierra incubaba los productos agrícolas. También explica esta relación de reciprocidad, que la imagen de la virgen de la Encarnación fuese peregrina, e incluso que se trate de una virgen abridera.

Ahora bien, desde el siglo XVIII las fiestas patronales del pueblo han girado en torno a las devociones anteriormente mencionadas, sin embargo, a lo dicho se puede agregar lo que anota Miriam Salas en su investigación sobre Huamanga:

“(…) el culto a los santos y vírgenes fue acentuado, pero el ciclo litúrgico estuvo centrado en la historia de la salvación que tuvo gran éxito en la región por el contenido cristocéntrico de la catequesis y de la predicación y porque para los nativos de la región ese pasaje de la vida de Cristo simbolizaría la transición del caos (hurin) al cosmos andino (hanan) que, el Taky Onqoy les reclamaba. De allí que, las principales fiestas de este ciclo como la Pascua de Navidad, Semana Santa, la Pascua de Resurrección - y la Ascensión del Señor-, eran y son profusamente celebradas de Huamanga. Lo que constituye una excepción en el panorama andino en el que según investigaciones realizadas por Marzal la aceptación de los santos fue mayor” (Salas Olivari de Coloma, 1998, pág. 562).

⁴⁸ Según la creencia popular.

⁴⁹ Según los indicios de los documentos encontrados en la misma iglesia, los cuales no están catalogados.

Efectivamente, además de las fiestas marianas y los santos, en Sacsamarca también son importantes las celebraciones litúrgicas de la Navidad, el Corpus Cristi, Bajada de Reyes y Semana Santa.

La difusión de la Santísima Trinidad como centro de la evangelización fue una política de suma importancia en la Iglesia peruana incipiente. Estenssoro (2001) recoge que en los concilios limenses del siglo XVI fueron de suma importancia las disposiciones para fortalecer el culto a la santísima trinidad entre los indígenas. Esto como respuesta a la superposición de cultos que se ejerció al inicio de la evangelización, cuyos resultados fueron poco eficientes. De esta manera, la Santísima Trinidad se convirtió en el centro de la evangelización indígena, en desmedro de los cultos marianos y de los santos. A los indígenas había que inculcarle el amor al sacrificio y a la cruz. Las imágenes de la pasión se difundieron por todo el ande y con ellas las fiestas relacionadas a la imagen de Jesucristo.

Sin embargo, la difusión de los cultos de la imagen de Cristo no disminuyó la devoción a los santos, sino que significó solo una ampliación del calendario festivo. Esto se debe al carácter aglutinante que tendría la cosmovisión andina. Además de que, en muchos casos, las imágenes de Cristo también fueron usadas para superponer antiguas creencias, cultos o divinidades. Un ejemplo de estas superposiciones se encuentra en las diferentes advocaciones para el señor de los temblores, quien estaría reemplazando a una deidad como Pachakamaq, deidad andina que se le atribuye el control de los temblores (Zuidema, 1994). Por su parte, los santos estarían relacionados más a cultos locales y particulares. Por ende, si bien las fiestas referidas a la imagen de Cristo marcaban en el calendario festivo mayor, las fiestas patronales de los santos son las que responden a la organización más local.

En Sacsamarca las fiestas de los santos fueron igualmente importantes como las fiestas marianas y de la imagen de Cristo. Ahora bien, ¿Por qué son esos santos y no otros? ¿Cómo se conforma el santoral de la comunidad? Como ya se ha mencionado, los santos deberían responder a una noción mayor. Por lo tanto, deberían estar relacionados con el contexto de la comunidad de alguna manera. No se cuenta con registros de las festividades particulares en Sacsamarca antes de la evangelización, por lo que solo se puede hurgar en el significado cristiano de cada uno de los santos para buscar un sentido dentro del contexto de la comunidad.

San Pedro y San Juan Bautista comparten un espacio privilegiado en el altar mayor del templo. San Pedro es el primer Papa, el primer pastor de los cristianos, el pastor de los pastores. Siendo Sacsamarca una comunidad de pastores reforzar la idea de un pastor de hombres era muy importante, para asentar el respeto y la filiación a la jerarquía eclesiástica. Es tan importante que se logre esta filiación que incluso se

mandó pintar un fresco en el cual se ve a San Pedro un libro en la mano y llaves, atributos que lo identifican como máximo pontífice de la Iglesia. (Cuevas, 2019), guiando a tres orantes indígenas, que representarían a los tres caciques principales del pueblo, en el sendero de la Fe en Cristo. La misma efigie de San Pedro en Sacsamarca incorpora el texto en la mano como parte de sus atributos. Por su parte San Juan Bautista, según los estudios de Miriam Salas (2005), es considerado como el patrón del ganado vacuno. Esto dado que suplanta una festividad andina ligada a la crianza de animales hacia el 24 de junio. El ganado vacuno fue usado para reemplazar el pastoreo de llamas y alpacas. Este reemplazo permitiría el control de la movilidad de los comuneros., quienes ahora deberán quedarse a pastorear de manera más sedentaria en los pastizales. Así San Pedro el pastor de hombres y San Juan Bautista el patrón del ganado vacuno, están relacionados con la reorganización social y de cultos en el pueblo. No es de extrañar que compartieran un espacio en el altar mayor y que entre ellos se establezca, en la cosmovisión local, un lazo de compadrazgo.

Por su parte Santa Bárbara y San Antonio de Padua comparten un espacio en el retablo de la Virgen de la Encarnación. Santa Bárbara virgen y mártir es considerada patrona de las tormentas y tempestades. A ellas, sus fieles se encomiendan por su protección ante problemas climatológicos como fuertes tormentas eléctricas, nevadas y vientos de gran magnitud. En Huamanga, adicionalmente, se registra una tradición que emparenta a esta santa con la actividad sísmica. Si bien, en Sacsamarca la actividad sísmica tiene poco impacto, las tormentas y heladas son devastadoras. Por ello, no es de extrañar que se busque una protección contra este tipo de fenómenos de ahí la importancia de Santa Bárbara, la cual podría estar reemplazando a una protección local, quizás el Amaru, quizás Illapa. Esto explicaría por qué de entre los santos del pueblo, esta fue una de las más veneradas y queridas.

Por otro lado, San Antonio de Padua es el patrón de los matrimonios y de los objetos perdidos. Santo famoso por su capacidad de intersección por los fieles y por su verbo maravilloso, de quien se dice tuvo las predicas más hermosas. Además, es un santo de la orden franciscana, la cual estuvo a cargo de la evangelización indígena en la región. Como se ha expuesto, la comunidad de Sacsamarca es también una comunidad de comerciantes con una larga tradición negociativa. No es de extrañar que se emule esta acción de la comunidad en un santo patrón como San Antonio de Padua. La actividad comercial además implica la movilidad de las personas por caminos donde están expuestos a las tempestades. Por eso, van asociados San Antonio y Santa Bárbara, e incluso con la Virgen de la Encarnación. Ambos cultos también hacen referencia a la relación que tiene la comunidad con otras comunidades

o localidades fuera de su ámbito. Así se puede relacionar dichos cultos también con los foráneos, o con los visitantes que llegan a la comunidad.

Si bien todas las fiestas patronales tienen sus propios matices festivos y rituales. En Sacsamarca, todas vienen relacionadas a una fiesta taurina y se puede ver que se mantiene un nivel de organización común. Esta estructura contiene cargos y funciones que se entrelazan entre la fiesta religiosa cristiana, la fiesta taurina, y la fiesta andina. Además, los cargos corresponden a títulos propios de la organización de cofradías y mayorazgos.

En la documentación rescatada en el templo también se pueden encontrar registros sobre los diversos cargos que los pobladores de Sacsamarca -hombres y mujeres- asumieron en las fiestas patronales entre los siglos XVII y XX. A continuación, se pasa a presentarlos:

- a. Mayordomo o Mayordoma:** Máximo responsable de la ejecución de la fiesta. Encargado de llevar a cargo la festividad en el año venidero. Puede ser elegida como mayordomo cualquier persona. Para ello se solicita en la fiesta anterior y se registra en un acta su expresa voluntad. Hay que acotar, que cuando una persona asume el cargo, en realidad tiene el apoyo de toda su familia, incluso extensiva. Por lo que el cargo de mayordomía implica más que solo a una persona, a una familia. También se consigna como parte de la mayordomía a la esposa del mayordomo.
- b. Capitán y Capitana:** En la fiesta religiosa acompañan al mayordomo dentro del curso festivo. Dentro de la fiesta andina son los encargados de escoger al ganado y de marcarlos. Dentro de la fiesta taurina ofrecen ganados para la corrida de toros. Dentro de la organización de la comunidad, generalmente son casamenteros en el ritual de emparejamiento para lograr vínculos de compadrazgo.
- c. Diputado:** Acompañan en la fiesta religiosa al mayordomo. En la fiesta taurina asumen el papel principal siendo los encargados de que se lleve de la manera adecuada. Organizan toda la fiesta. En la fiesta andina están relacionados a los capitanes y apoyan a los mismos en sus funciones.
- d. Mayor:** en la fiesta cristiana acompañan el curso y apoyan al mayordomo en la realización de la fiesta. Se trata de un cargo similar al de los capitanes. Tiene especial importancia en la corrida de toros, donde encabezan el corzo tras los

mayordomos. También son los encargados de apoyar a los diputados en la realización de la fiesta taurina.

- e. **Sargento o Sargentana:** Cargo relacionado también a la fiesta taurina y similar al de los capitanes. Pertenece a las llamadas Milicias de la cofradía y sus funciones están relacionadas al apoyo a los capitanes y mayores.
- f. **Alférez:** Quien lleva la borla o estandarte en la procesión cristiana y también en la fiesta taurina. Hace las veces de signífero.
- g. **El o la Suiza:** Este es un cargo singular, que en pocas comunidades se puede encontrar. En la fiesta religiosa traen ofrendas y adornan el templo con ellas, en adornos llamados *Quilli* o *Killi*. En Sacsamarca, son collares de pequeños quesos con los que se decora y adorna el templo, así como las imágenes. En el siglo XIX y principios del XX también son los encargados del control y administración del ganado de la cofradía. Dentro de la fiesta andina a sumen el rol de organizar los matrimonios, dentro del ritual andino. Ritualmente son quienes encabezan el curso de capitanes y capitanas solteros en edad casamentera, suelen llevar una bandera y se les conoce también como Suiza de Bandera.
- h. **Muñidores o Muñidoras:** Dentro de la fiesta religiosa son quienes avisan de la fiesta y reparten chicha. Además, son encargados de preparar comida y de repartirla dentro de la fiesta taurina, así como en la fiesta andina.
- i. **Divisas:** Son los encargados de hacer donativos para las distintas festividades. Dentro de la fiesta taurina se encargan de preparar al toro para salir a la contienda, para ello lo adornan de manera especial con indumentos vistosos y coloridos.
- j. **Milicias:** Se suele asociar este término al conjunto de acompañantes del mayordomo que aglomeran a los capitanes, sargentos y mayores. Pero, además hace referencia a un grupo de personas cuya función es ser escolta o acompañantes de los capitanes. Generalmente son personas muy jóvenes.
- k. **Cauticillos:** hace referencia a las personas que se ofrecen a donar fuegos artificiales y tronadores para la fiesta religiosa.

- l. Novenante:** Son los encargados de celebrar las actividades propias de la novena de la festividad. Los nueve días antes de la fiesta central Estas actividades están más relacionadas a la fiesta religiosa.
- m. Jubilante:** Las personas designadas a este cargo se hacen responsables de celebrar los días de jubileo, que incluye preparar el templo y las imágenes para la fiesta central. Es también un cargo propio de la fiesta religiosa.
- n. Quimicheros:** Se denomina así a quienes se encargan de encender los fuegos artificiales y tronadores. Son reconocibles porque son los encargados de llevar los toreletes de fuegos artificiales dentro de la festividad.
- o. Torelero:** La fiesta taurina en Sacsamarca no sigue el patrón de la tauromaquia europea. Por lo que, no se cuenta con toreros profesionales, sino con espontáneos comuneros que hacen la vez de toreros amateur. Estos son reconocidos con este cargo, se suelen ofrecer desde la fiesta anterior para prepararse de la mejor manera para la fiesta del año siguiente.

Los cargos descritos líneas arriba están relacionados a las actividades religiosas estrictamente, a las funciones dentro de la fiesta taurina y a las funciones asumidas dentro de la herranza. Al respecto Ulpiano Quispe (1969) recoge la herranza para la comunidad de Huanca Sancos, que podemos emparentar con la de Sacsamarca, ya que por mucho tiempo fueron parte de un mismo ritual.

2.2. Cofradías de Sacsamarca en el siglo XIX

El templo de Sacsamarca fue construido a fines del siglo XVI, probablemente como respuesta al movimiento milenarista del *Takiy Unquy*⁵⁰ que para la comunidad fue conocido como *Kuyllur Unquy*⁵¹ (Yaranga, 1979). La Iglesia Católica tuvo como misión el control de la población indígena y la abolición de sus antiguos rituales. (Vargas Ugarte, 1959) Para ello, el proceso de evangelización trajo consigo la instauración de nuevos rituales y modos organizativos (Ramos, 1994). Estos últimos tenían como función también reemplazar los sistemas preexistentes, además de re simbolizar y re sacrificar sus costumbres.

⁵⁰ Deducimos esta información de la lectura de los siguientes textos de Cristóbal de Albornoz publicados y estudiados por Luis Millones: “Informaciones de servicios 1569, 1570, 1577, 1584”; e, “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas 1581 – 1585”

⁵¹ Yaranga (1979) citado por Villegas (2013)

De este modo, la Cruz fue impuesta como el nuevo símbolo religioso que reemplazaba a las deidades andinas. (Estenssoro Fuchs, 2001) El templo reemplazaba los adoratorios y oráculos y se constituía como el nuevo centro sobre el cual giraba la organización espacial y social de la comunidad. Además, en el proceso de extirpación de idolatrías, la Iglesia, se hizo de buenas tierras de cultivo y concentró la producción ganadera⁵². De manera que se hizo inminente su importancia en el derrotero de aquella, en tanto que depende del acceso a los pastos naturales y a los mejores ganados.

La manera en que organizaba sus fieles la Iglesia Católica era a través de instituciones devocionales. Estas organizaciones fueron las capellanías y cofradías (Celestino & Meyers, 1981), (Torella, 1961). Las primeras, se hacían con el fin de conservar la memoria de un benefactor y tenían un capellán a cargo, al cual los devotos solventaban. Las segundas, en cambio, eran organizaciones gremiales agrupadas normalmente por oficios y/o por actividades afines. (Temoche Benites, 1987) De este modo, las cofradías tomaban el nombre y el patronazgo de un santo ligado a su oficio y/o actividad (Temoche Benites, 1987). Tanto las capellanías cuanto las cofradías dejan huellas físicas en los templos donde se componen. Estas huellas se reflejan en las capillas particulares para las primeras y en los altares particulares para las segundas (Temoche Benites, 1987).

Las cofradías también tenían la función de organizar a los gremios y procurarles acceso a créditos económicos y/o a la redistribución de bienes propios del gremio o entregados a este. De manera que, las cofradías permitían almacenar riquezas y redistribuirlas entre los cofrades (Temoche Benites, 1987). En el Perú colonial las capellanías estuvieron, en su mayoría, restringidas a las poblaciones hispanas o las de origen noble. Las poblaciones indígenas, estuvieron organizadas en torno a las llamadas cofradías de indios que no necesariamente eran gremiales pero que si permitían la organización de sus comunidades; a diferencia de las cofradías de blancos que si respondían al criterio gremial (Cruz Rangel, 2006). Para las cofradías gremiales el santo patrón devenía del oficio y la búsqueda del santo afín (Temoche Benites, 1987). En cambio, para las cofradías indígenas el santo patrón devenía de la resignificación de rituales antiguos en función de la fecha, de ahí que para una misma función se pueda encontrar más de un santo patrón, o una variedad aparentemente inconexa de devociones en un mismo santoral de una comunidad.

⁵² AAAY Inventarios del Templo de Sacsamarca

Hacia 1783 en la península hispana se produce una serie de reformas de la organización de cofradías que tuvieron impacto también en tierras americanas. Estas reformas buscaban limitar el poder del clero sobre la administración de los bienes de las cofradías (Carbajal López, 2012). Sin embargo, a nivel urbano y rural tuvieron diferentes maneras de relacionarse con el clero:

“La reforma peninsular, pues, iba claramente en el sentido de desplazar al clero, mientras que la reforma novohispana dependió de él para su ejecución. La primera fue mucho más intensiva y urbana, la segunda más extensiva y con la pretensión de abarcar los amplios espacios rurales novohispanos, pero una y otra, conviene destacarlo, siguieron haciendo parte de la reforma general (...)” (Carbajal López, 2012, pág. 14).

De este modo, la labor de los sacerdotes doctrineros fue importante para establecer la relación de las cofradías rurales con la Iglesia. De este modo, podemos deducir que aparece una manera diferente de entender las cofradías, que bien pueden corresponder a las que recoge Jesús Muñiz (2013), donde menciona que habría tres tipos de cofradías: de barrio, gremiales y devocionales. Las primeras de carácter territorial. Las segundas ligadas a miembros de un mismo oficio, y las terceras, cuyo propósito último era de índole moral (Muñiz Petralanda, 2013, pág. 4).

En ese sentido anota sobre las cofradías de barrio:

“(...) Como se deduce de su propia denominación, indisolublemente unida a advocaciones de vírgenes o santos, son entidades que poseen una vertiente religiosa, presente por doquier en los siglos pasados, pero su carácter fundamental es, y ha sido territorial, pues el arraigo estrecho con el entorno físico es su rasgo definitorio” (Muñiz Petralanda, 2013, pág. 6).

Asimismo, anota que son los mismos campesinos quienes manejan sus bienes y que se considera, incluso, como bien común a la Iglesia del pueblo. De este modo, la iglesia funcionaba como un elemento aglutinador al ser el único edificio público. Donde todos los vecinos se reúnen para tomar decisiones conjuntas. (Muñiz Petralanda, 2013, pág. 7). A nivel de su funcionamiento, los cofrades se reunían en víspera de la festividad, y se tomaban acuerdos y los cargos se alternaban cada año entre los vecinos. Los mayordomos y diputados tenían la función de resolver problemas internos, también había un contador o ecónomo quienes llevaban la cuenta anual de donativos (Muñiz Petralanda, 2013, pág. 8).

Ahora bien, respecto a las devocionales acota que están más relacionadas a devociones de la imagen de Cristo y asociadas. Son más antiguas y se pueden remontar hasta las normas establecidas en Trento (Muñiz Petralanda, 2013, pág. 10). En su organización contaban con un munidor que recolectaba las limosnas, establecía una cuota de ingreso y cobraba los costes de misas celebradas en favor de los

difuntos. (Muñiz Petralanda, 2013, pág. 11) Realizaban sus misas también en altares denominados privilegiados y su función era más moral. Ene I siglo XIX recobran vigor, en especial las relacionadas a la Eucaristía y a las advocaciones marianas (Muñiz Petralanda, 2013, pág. 12).

De lo expuesto, podemos deducir que en Sacsamarca tendríamos, en el siglo XIX, cofradías de tipo devocionales y barriales. Siendo las de las imágenes de Cristo más devocionales y las de Santos y advocación mariana de tipo barrial.

Sacsamarca, comunidad indígena ganadera, fue constituida durante las reducciones toledanas (Espinoza Portocarrero, 2018). Las costumbres ganaderas antiguas (prehispánicas) fueron resignificadas y reformuladas (cristianas). La crianza de auquénidos americanos fue sustituida, al menos en parte, por el ganado vacuno. Aquel, también permitía el control de la movilidad de la comunidad y la administración de los pastos naturales. Las fiestas de ganadería fueron reformuladas también en función de la organización de cofradías indígenas. Cabe destacar que estas se materializaron en altares y retablos dentro de la iglesia matriz del pueblo.

Si bien no se cuenta con documentación que haga referencia directa a las cofradías del templo, salvo indicaciones en las actas de las fiestas donde se menciona la existencia de cofradías para las devociones de Santa Bárbara, Virgen de la Asunción y para el Cristo Resucitado. Por otra parte, las cofradías dejan su huella en los templos mediante la construcción de retablos devocionales. Mediante la lectura de los retablos del templo y las actas de las fiestas patronales, se pueden reconocer tres posibles: la de la Virgen de la Asunción, la de la Virgen de la Encarnación y la del Santísimo Sacramento.⁵³ Usamos estas denominaciones asumiendo a la devoción de mayor jerarquía en el santoral en cada conjunto.

Para este efecto es necesario examinar el legado construido de las cofradías dentro del templo matriz de la comunidad.

En la iglesia “Virgen de la Asunción de *Sacsamarca*” se pueden apreciar, actualmente, cuatro retablos. Dos de ellos de tipo barroco⁵⁴ que datan del siglo XVIII (el retablo mayor y el retablo de la Encarnación), un retablo de yeso de principios de siglo XX⁵⁵ dedicado al Calvario y un cuarto retablo hecho con partes caídas de los retablos más

⁵³ Información recogida de trabajo de campo, durante los años 2015 y 2016.

⁵⁴ Los retablos barrocos destacan por su ornamentación y el uso de columnas salomónicas, mientras que los de estilo neoclásico son más sobrios y menos ornamentados.

⁵⁵ ARAY Inventarios del templo de Sacsamarca.

antiguos. En estos retablos se encuentran imágenes de santos que en distintos momentos han intervenido en la fe del pueblo.

El retablo en mejor estado de conservación es el correspondiente al llamado altar mayor. Organizado a base de un sotabanco de adobe revestido en yeso, banco de madera con tallas y policromado al óleo, un piso, tres calles con columnas salomónicas de madera tallada, y sin remate, pero con rasgos de su antigua existencia. Se encuentran una hornacina en cada calle lateral y dos tabernáculos en la calle central uno que sale desde el banco y se proyecta al primer piso y un segundo que nace sobre el anterior y que se alinea con el cornisamento superior. El tabernáculo más alto está destinado a la advocación del templo, la Virgen de la Asunción. A la izquierda, en la hornacina de la calle lateral, está ubicado San Pedro, y a la derecha San Juna Bautista. En el tabernáculo inferior, en la calle central, se ubica el espacio destinado a la custodia, donde ahora se guardan las imágenes de la natividad de Jesús. Este retablo debió tener un remate⁵⁶ donde figurarían las imágenes de la Santísima Trinidad, de la cual solo se conserva la imagen del Padre Eterno pintado al óleo sobre un soporte de madera ubicado hoy en el lateral de un retablo menor.

El retablo mayor según lo comentado por los ancianos de la comunidad, solía ser más alto. Contando con un piso superior, del cual quedan las columnas salomónicas de talla en madera y pintados al óleo repartidos en distintas partes del templo. Es importante notar que este segundo piso correspondería a un conjunto superior de imágenes jerárquicamente de mayor importancia teológica que las que ya encontramos. Así, estas imágenes no podrían sino corresponder a las imágenes de Cristo. Estas imágenes corresponderían a las de Jesús Nazareno, ubicado hoy en una hornacina lateral del templo, y la del llamado Cristo Rey o Resucitado; una imagen a la que se le cambian los atributos, que hoy se encuentra en el retablo el Calvario. Estas imágenes harían par con la custodia y con la perdida composición de la santísima trinidad del remate del retablo.

El segundo retablo, de estilo barroco, está conformado por un banco de ladrillo revestido en yeso, un sotabanco de madera adornada con figurillas de querubines hechos en yeso y revestidos en pan de oro; tres calles con columnas lisas, un piso en sus calles laterales con hornacinas, dos en su calle central con una hornacina y un tabernáculo recto. La calle central tiene en el primer piso un tabernáculo donde se

⁵⁶ Los adultos mayores del pueblo dicen que el altar mayor era más alto y tenía más figuras, pero que no pueden identificar.

guarda la imagen de la Virgen de la Encarnación, en la hornacina del segundo piso se encuentra la imagen de San Antonio de Padua. En las calles laterales, a la izquierda se encuentra la imagen de Santa Bárbara, y a la derecha se encuentran las imágenes de San Martín de Porres y Santa Rosa de Lima, compartiendo una misma hornacina. Al analizar las partes de este retablo, parece haber sido recompuesto con partes de dos retablos anteriores. Sin embargo, según los testimonios de los pobladores, las imágenes no han sido movidas de sus ubicaciones originales.⁵⁷ Tampoco manifiestan haber recompuesto el retablo con partes de otros retablos, por el contrario, manifiestan que siempre ha sido de esa manera. Aunque si ha recibido refacciones en el tiempo.

El retablo del Calvario fue construido en el siglo XX y es de estilo neoclásico hecho en yeso.⁵⁸ Contiene un Calvario incompleto (Cristo crucificado y Virgen Dolorosa, faltando la imagen de San Juan Evangelista), una imagen de Cristo Rey y dos imágenes de la Virgen de la Asunción de data contemporánea.

El último retablo se ha construido con la suma de partes de los anteriores y alberga las imágenes de la Virgen del Perpetuo Socorro y la de la Virgen de Fátima. También en uno de sus costados la pintura del Padre Eterno. Además, en una hornacina en el muro Sur, se haya la imagen de Jesús Nazareno.

No todas las imágenes que hay en el templo son de tiempo colonial. Hay varias que corresponden a santos del siglo XX o incorporados recientemente. Es decir, no todos los santos que hoy se encuentran en el templo tuvieron un lugar dentro de la composición de los retablos mandados levantar en tiempos de las cofradías. Estas imágenes son la Virgen de Fátima, San Martín de Porres, Santa Rosa de Lima, dos imágenes de la Virgen de la Asunción adquiridas por la comunidad no como parte del templo y la imagen de la Virgen del Perpetuo Socorro.⁵⁹ En el caso de la imagen de San Antonio de Padua, si bien no es la original, esta escultura contemporánea reemplaza a una antigua destruida a causa del desplome del techo hacia 1960.⁶⁰ El resto de imágenes corresponden a un grupo más antiguo y que devendrían de las obras efectuadas por las cofradías.

De la lectura de los retablos y sabiendo que estos fueron recompuestos podemos deducir que había cuatro conjuntos de imágenes. El Calvario es un motivo propio de toda iglesia y siempre está presente, conforman este conjunto las imágenes del Cristo de la Agonía, y la Virgen Dolorosa. Este conjunto de imágenes se presenta por defecto

⁵⁷ Los pobladores dicen haber repuesto los retablos, pero que han mantenido los santos en su lugar.

⁵⁸ ARAY Inventarios del templo de Sacsamarca.

⁵⁹ ARAY Inventarios del templo de Sacsamarca.

⁶⁰ Según relatan lo pobladores.

en todos los templos, por lo que no son motivo, necesariamente, de cofradías. En todo caso, pertenecen a un grupo devocional de una cofradía mayor, probablemente de las imágenes de Cristo.

En segundo lugar, siguiendo la lectura de las actas de fiestas patronales del pueblo, podemos saber cuáles fueron las fiestas más importantes y también las fiestas particulares del pueblo. De esta lectura sabemos que las fiestas con mayor vigor a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX fueron: Virgen de la Asunción, Santa Bárbara, Pascua Resurrección, Señor de la Ascensión. Sumada a fiestas no registradas que corresponden a los otros santos. Esto se corrobora además con los testimonios recogidos de las personas mayores del pueblo quienes indican además las fiestas de la navidad del niño además de San Pedro y San Pablo.

Dentro de las fiestas patronales se pueden encontrar distintos cargos, que los devotos desempeñan durante las celebraciones.⁶¹ Estos cargos están vinculados a ofrecimientos, deberes, obligaciones a las cuales se comprometen los feligreses en honor a su santo patrón. En el caso de *Sacsamarca*, esto está vinculado también a la herranza de animales y a la fiesta taurina (Quispe Mejía, 1969). Así, los cargos dentro de la fiesta se pueden dividir según estas actividades.

Para las celebraciones religiosas donde se puede apreciar dos grupos. Uno dedicados eminentemente a las celebraciones litúrgicas: mayordomo, novenantes, y jubilantes. Otro, a funciones más propias del *performance*: alférez, suiza, muñidores/as, cauteillos y quimicheros. Cada cual con sus respectivas obligaciones y funciones.

Para la fiesta taurina: mayordomo, mayor, diputados, sargentos, divisas y toreleros. Cada cual con una función específica dentro de la corrida de toros. Hay que señalar al respecto, que en *Sacsamarca* la fiesta taurina no incluye toros de muerte, sino solo el denominado capeo. Sin embargo, los toros destinados al disfrute de la fiesta son beneficiados debidamente y con su carne se hace un asado que se reparte a modo de convite durante las celebraciones.

Para la herranza, que tiene su propio ritual: mayordomo, capitán/as, suiza, milisias (sic). Estos cargos son muy importantes pues son los que participan en la redistribución de bienes de pastoreo durante la fiesta.

Lo que se puede notar en este caso es que los cargos que se manifiestan en cada una de las actividades están relacionados a los sistemas de cofrades. Donde el

⁶¹ Información obtenida de las Actas de Fiestas patronales recogidas en el mismo templo de Sacsamarca el 2015.

mayordomo siempre es el encargado de llevar a cabo la festividad y es la máxima autoridad dentro y para la fiesta. Los cargos de mayores, diputados y capitanes están en directa sucesión respecto de los mayordomos. Las milicias (sic) coadyuvan a los capitanes en sus labores. Los cargos religiosos están vinculados a las misas que deben ser celebradas y el tiempo que debe durar la fiesta, siendo los novenantes los encargados de la celebración de la novena y los jubilantes de los días de jubileo. El cargo de alférez es de tipo más simbólico. Otros cargos que devienen de los elementos festivos como fuegos artificiales, cuetes o tronadores. Pero, los cargos relacionados a la herranza son los que resultan peculiares para el caso de estudio. Los cuales veremos más en detalle al hablar de esta actividad en particular.

Al hacer la colación de la disposición de las imágenes en los retablos, sabiendo que han sufrido modificaciones, pero han mantenido su ubicación, y la lectura de las actas podemos deducir los otros conjuntos de imágenes. Un conjunto estaría conformado por las imágenes de Cristo: Jesús Nazareno, Cristo Rey y la custodia. Otro conjunto estaría conformado por la Virgen de la Asunción, San Pedro y San Juan Bautista. Finalmente habría un conjunto más conformado por la Virgen de la Encarnación, Santa Bárbara y San Antonio de Padua. Cada uno de estos conjuntos estaría correspondiendo a una cofradía, donde los cofrades establecen lazos de compadrazgo en su interior durante las fiestas y al exterior en relación entre las cofradías.

Todo este ejercicio solo para encontrar indicios de la existencia de cofradías en *Sacsamarca*. Los retablos e imágenes del templo, las fiestas patronales y su organización. Se evidencia además el sincretismo religioso al estrechar la fiesta cristiana con costumbres locales ancestrales.

2.2.1. Cofradía del Santísimo Sacramento

Muy común en los pueblos de indios en la colonia y cuya fiesta principal es la del Corpus Cristi y a la que se le asocia con figuras de Cristo y la Pasión. De ahí que las fiestas manejadas por esta cofradía de tipo más general, fuesen: Corpus Cristi, Pascua Resurrección y la Navidad.

Corresponde a esta cofradía la construcción y administración del retablo del Calvario. Sus fiestas registradas son la del Señor de la Ascensión y la del señor de Pascua de Resurrección. Además, de las fiestas y cuidado de las imágenes correspondientes a la imagen de Cristo.

Se trataría de una cofradía devocional, por lo que su influencia en la administración de bienes es limitada. Sin embargo, tendría preferentemente participación de las familias de la comunidad y por ende de carácter más local.

2.2.2. Cofradía de la Virgen de la Asunción

Cofradía de indios que corresponde a la patrona del pueblo y cuyas fiestas principales serían: Virgen de la Asunción (15 de agosto), San Juan Bautista (24 de junio) y San Pedro y San Pablo (28 y 29 de junio).

Tomaría a la imagen patronímica del pueblo que está en la hornacina central del retablo mayor y sus respectivos santos compadres. Esta cofradía sería la más importante en la comunidad, pues es la que administra la mayor cantidad de bienes. Posiblemente sea la encargada de administrar las estancias ganaderas de la Iglesia.

Por su carácter administrativo y por estar estrechamente relacionada con la fundación y funcionamiento de la comunidad, podemos considerarla como una cofradía de tipo barrial. Tendría participación de las familias de la comunidad, tanto residentes en el mismo Sacsamarca como en otras localidades.

Esta cofradía sería la que posteriormente prevalecería y sus bienes irían a pasar a la administración de la Asamblea comunal.

2.2.3. Cofradía de la Virgen de la Encarnación

Esta cofradía corresponde a la advocación de la Virgen de la Encarnación que tendría las fiestas de la Virgen de la Encarnación (25 marzo), Santa Bárbara (4 de diciembre) y San Antonio de Padua (13 de junio). Siendo la fiesta más relevante la de Santa Bárbara, pues es la que lleva el registro de sus festividades. Por ende, también podría considerarse como la Cofradía de Santa Bárbara.

La Virgen abridera de la Encarnación sería la imagen de mayor valor, pero la festividad de mayor interés es la de Santa Bárbara, al menos en el periodo de estudio. La importancia de esta cofradía radica en que aglutina no solo a familia propias de la comunidad, sino también a familias foráneas, probablemente de maestros y médicos que viniesen a la comunidad a ofrecer servicios. Quizá por ello, el patronazgo principal recae en Santa Bárbara. También se debe señalar, que la festividad de la Virgen de la Encarnación, en la actualidad y restituyendo una antigua tradición, implica el peregrinaje a la comunidad de Lucanamarca, considerada la hermana mayor de la comunidad.

Si bien su estructura y sus implicancias se asemejan más a una cofradía de tipo devocional, no podemos descartar la importancia de esta cofradía en la repartición de bienes, para integrantes foráneos de la comunidad. Por ello, aunque con accionar limitado, podemos considerarla también una cofradía barrial.

Con el tiempo, tanto la actividad de esta cofradía, como la festividad de Santa Bárbara entraría en serio declive, hasta prácticamente desaparecer. Al punto que en la actualidad solo se celebra la restituida festividad de la Encarnación, dejando de lado las festividades de San Antonio y de Santa Bárbara.

Estas cofradías debieron estar vigentes oficialmente hasta principios del siglo XIX cuando los cambios políticos, económicos y sociales, derivados de la instauración del nuevo gobierno republicano en el Perú desactivaron paulatinamente su funcionamiento (García Jordan , 1993). Pero se mantendrían en vigencia real hasta entrado el siglo XX con el fin de preservar la organización y la tenencia de su territorio. De este modo, los modos de relación y organización perduraron y siguen vigentes hasta hoy. Esto debido a que el sistema de cofradías se entrelazó íntimamente con el sistema de redistribución indígena preexistente de modo que la subsistencia de la comunidad depende de este sistema. Aun cuando las cofradías como institución hayan fenecido oficialmente, como se observa las diversas leyes emitidas en pro de su disolución; la vigencia de las mismas se ve reflejado en la realización de las fiestas patronales. Donde, sin embargo, el decaimiento se manifiesta con la disminución de participación y el decaimiento de las fiestas particulares.

2.3. Religiosidad sincrética: La herranza y su rol de organizador social.

Una de las actividades de mayor importancia – sino la de mayor interés- dentro de las fiestas patronales de Sacsamarca es la herranza de animales. Esta fiesta se hace hoy en día en las estancias comunales cerca a los bofedales y pastizales. Consiste en el marcado y conteo de los animales distinguiendo a los animales particulares o familiares de los comunales. Estos últimos de acceso y reserva comunal, normalmente los de mejor condición genética. Finalmente, se dispone el acceso a estos recursos y los pastos naturales que le corresponde a cada comunero en función al cumplimiento de sus obligaciones adquiridas en la festividad anterior. Es decir, es también un espacio de control social.

Antiguamente esta actividad se realizaba en cada estancia diferenciada, puesto que estas correspondían a una cofradía o santo en particular. Es decir, cada estancia debió pertenecer o ser administrada por una cofradía la cual la velaba por su cuidado. Durante la fiesta patronal se hace el recuento de los bienes de la cofradía, así como la presentación de informes e intenciones de los distintos cófrades. De este modo, se redistribuye los bienes entre los participantes a fin de que todos tengan un acceso recíproco de los mismos.

Hay muy poca documentación sobre estas actividades, en gran medida dado a su marginalidad territorial, por lo cual es difícil de establecer fehacientemente que estancia pertenecía a que cofradía en particular. Sin embargo, si se puede establecer que estancias le pertenecían al manejo de la Iglesia Católica. Sabemos por los inventarios del templo de 1905, 1921 y 1931 que La Iglesia Católica mantenía el control de las estancias de *Churme* y *Churunmarca*. Además de tener un control de ganado vacuno, lanar y menor⁶². De estas dos estancias la más grande es la de *Churunmarca*.

Se puede conocer de las actividades de la herraanza en Sacsamarca por comparación con las actividades realizadas en Huancasancos, registradas en los estudios del Dr. Ulpiano Quispe, donde distingue dos tipos de herraanza: la familiar y la de la cofradía (Quispe Mejía, 1969, pág. 65).

Este relata cómo se arma un altar para la llamada misión⁶³, antes de empezar con la herraanza de los animales de la granja comunal. Es importante acotar en este punto, que para cuando Ulpiano Quispe hace el registro, ya se han unificado las estancias en una sola denominada estancia comunal que está bajo el control directo de la asamblea comunal. Sin embargo, el ritual descrito corresponde a un orden religioso anterior al Concilio Vaticano II por lo que las estructuras cristianas corresponden al régimen antiguo, que se ha mantenido desde tiempos coloniales.

La investigación de Ulpiano Quispe no describe a una cofradía colonial ni la decimonónica, se trata de una cofradía unificada bajo el control de la asamblea comunal, que sin embargo aún guarda las viejas tradiciones y esquemas, incluso cuando ya no se efectúe dentro del marco estricto religioso. De hecho, dentro del marco temporal se explica del conflicto que tuvo la comunidad de Huancasancos con la Iglesia Católica por la tenencia de las estancias. Las estancias pertenecían a las cofradías, y estas reportaban sus bienes al obispado de Huamanga. Tras la distritalización la comunidad de Huancasancos tomó plena posesión de su territorio. En ese momento la Iglesia Católica reclama la tenencia de las estancias y sus respectivos bienes. Este conflicto llegaría a los tribunales donde la Iglesia ganó el conflicto, hasta en la última instancia en la corte de Lima. Sin embargo, la comunidad no aceptaría dicho mandato y tomó posesión de los bienes y dispuso de ellos. Ante lo cual se abrió una mesa de diálogo llegando a un acuerdo mutuo de repartición igualitaria. Lo que benefició a ambas partes (Quispe Mejía, 1969, págs. 51, 52). En

⁶² El ganado menor se refiere a cerdos, y animales de granja, como gallinas o patos.

⁶³ Forma en la que se denomina al ritual andino que derivaría de la palabra *misa*.

ese contexto donde nace una nueva cofradía, esta vez ligada a la Asamblea Comunal y desligada de la Iglesia Católica, se podría decir que se forma una especie de cofradía laica.

Es muy posible que un proceso similar pasará para el caso de Sacsamarca. Aunque no se tiene registro de algún pleito similar con la Iglesia católica. Salvo el conflicto de tenencias de tierra con la comunidad de Huancapi, donde la Iglesia intervino. Lo que sí se registra es una constante negociación con dicha institución, mecanismo que hasta la fecha se sigue empleando en su relación (Espinoza Portocarrero, 2018).

Según informa Ulpiano Quispe (1969) la herranza de tipo familiar se hace dentro del ámbito del ayllu. Tiene como objeto mantener y preservar los bienes familiares dentro de la estancia, así como redistribuirlos. Del mismo modo, se reafirman, renuevan y recomponen los lazos de compadrazgo dentro de la familia extendida. Se realiza un mes antes de la festividad, que puede ser la fiesta del ayllu o una ceremonia familiar (matrimonio, bautizo, etc.). Esta actividad dura varios días pues se va caminando de bofedal en bofedal con el fin de recolectar y juntar al ganado, así como de recoger la voluntad o *ayni* de los compadres. En este caso la ofrenda es absolutamente voluntaria. Los lazos de padrino y matrimoniales son los que resaltan. Esta actividad era de mucha importancia puesto a que cada familia recompone su composición por medio de lazos conyugales exogámicos, pero claramente establecidos. Es decir, si bien se procura matrimonios exogámicos, no significa que se busquen necesariamente fuera de la comunidad, sino simplemente de otro ayllu o fuera del tronco principal familiar. De esta manera se podían realizar entre miembros de distintos ayllus de manera que se complementen entre sí. La pertenencia es patrilineal, sin embargo, en caso los bienes de la novia sean mayores a las del novio, la pareja formará parte del ayllu o familia de la misma. En estos casos el novio adquiere el sobrenombre de *Qati* o seguidor. Esta figura también se presta para el caso de foráneos (Quispe Mejía, 1969).

De otro lado, la herranza denominada de la cofradía corresponde a la estancia más grande o de mayor jerarquía, para el caso que trabajo Ulpiano Quispe (1969) es la de Caracha. En esta la repartición se hace entre los miembros cófrades y la Iglesia católica que tiene acceso a los bienes. La organización de la estancia responde a la de una cofradía con un caporal encargado, un ecónomo y maestro campo. Los demás participantes son cofrades y pueden pertenecer a cualquier ayllu, organizados bajo la Junta de Buenas Memorias de la cofradía. Los recién casados asumen un papel importante como ganaderos y vaqueros, y deben haber cumplido con sus obligaciones religiosas durante el año de su cargo. A estas nuevas familias se les suele entregar

una cantidad de animales, producto de su labor en la cofradía durante el año, como presente por el inicio de su vida matrimonial. Es también un símbolo de fertilidad y de cohesión social. Marca la pertenencia del individuo en la cofradía. En esta ceremonia se hace el balance y se transfieren las responsabilidades a las nuevas autoridades. El conteo se hace de acuerdo a la lista de cumplimientos y ofrecimientos por cada devoción, siendo los animales y espacios redistribuidos los pertenecientes a cada santo patrón. En caso no se cuente con capitanes casamenteros, los matrimonios son simbólicos y corresponden a los becerros y corderos, que representan a la fertilidad de los bienes de la cofradía, así como reafirmar los lazos de reciprocidad entre los distintos ayllus. (Quispe Mejía, 1969).

Como se ha mostrado, dentro de la herranza se realizan los lazos de compadrazgo por medio de matrimonios simbólicos o reales. Los matrimonios simbólicos se relacionan con el cruce de los animales representantes de cada ayllu y los matrimonios reales, con la alianza matrimonial entre y dentro de las familias.

Para el caso de Sacsamarca, los casamenteros pasan al cargo de capitanes y son los que reciben los mejores terneros, y los ganados respectivos para el mejoramiento de sus ganados y el inicio de su vida conyugal. Ulpiano Quispe (1969) menciona, además, que la Zuiza o Suisa es quien tiene el control de las llaves de las estancias y es quien se encarga de clasificar y repartir los animales en la ceremonia. Asimismo, es a quien se le solicita permiso para realizar la herranza. Por otro lado, durante las ceremonias religiosas la suiza adorna con el *Quilli* (que en Sacsamarca son unos collares de pequeños quesos) el templo, con los que se decoran los altares y también a las imágenes. Igualmente, está la figura de la Suiza de Bandera, que encabeza el baile de las solteras durante la festividad.

Dentro de la fiesta religiosa los diputados adquieren un valor significativo, puesto que son quienes deben procurar la realización de los deberes litúrgicos, junto con los novenantes y jubilantes. Sin embargo, esta responsabilidad va más allá del tiempo de fiesta, esta emparejada al calendario en general. Por su parte, dentro de la herranza los capitanes adquieren un nivel distinto de significación e importancia, puesto que son los casamenteros simbólicos o reales. La diferencia entre ambos radica en que los primeros relacionan ganados de entre los capitanes, representado a las familias en conjunto y las estancias del santo; y los segundos, que establecen vínculos de matrimonio entre capitanes y por ende entre personas dentro de familias extendidas. De esta manera se producen los lazos de compadrazgo y la redistribución de bienes, pues los cargos son rotativos. El o la suiza tiene como función el control de los bienes

del santo y es a quien se le solicita que acepte los matrimonios antes planteados (Quispe Mejía, 1969). Este cargo es singular puesto que hoy en día solo se encuentra en *Sacsamarca*, la denominación podría devenir de guardia suiza, como custodios de los bienes eclesiales.

El ritual de la misa o mesa en el contexto de la herranza resulta particularmente especial. En este se ubica un altar portátil, en la estancia del santo en cuestión, donde están los santos compadres, se sientan delante de este altar en filas las familias de los capitanes contrayentes y en frente el o la suiza, el mayordomo y la autoridad comunal. Las familias piden el permiso a las autoridades mediante la presentación de hojas de coca y ofrendas (Quispe Mejía, 1969). Un ritual, que poco tiene de cristiano y que nos remonta a rituales prehispánicos, a los *ayllus* y parcialidades. Evidenciándose así, un sincretismo religioso, donde los santos ahora cumplen el papel que habrían cumplido antes los *mallquis*.⁶⁴

Según explica Ulpiano Quispe (1969), los contrayentes deben demostrar que son dignos de recibir la bendición del santo patrón y de la comunidad. Las hojas de coca son el recuento de las obligaciones cumplidas tanto por el novio o *Masay* y la novia *yunchuy*. Si ambos han cumplido con las debidas obligaciones entonces están permitidos de casarse y recibir los bienes comunales que les corresponde por dicho acto. Sin embargo, si no se hubiese cumplido con las obligaciones del caso, el matrimonio no se realiza y la familia del infractor es multada y pierde el derecho a los bienes de la redistribución. Fallar en esta ceremonia resulta muy comprometedor, pues no es solo las obligaciones personales sino el bienestar familiar. Por otro lado, en la redistribución de los bienes de la cofradía la familia del capitán deberá volver a presentar sus compromisos y obligaciones. En este caso, la familia o ayllu presenta el cumplimiento de sus obligaciones para con la cofradía y de esta recibe los bienes que le corresponden.

La revisión de los libros de bautizo de la parroquia de Huancasancos, demuestra que el párroco iba con muy poca frecuencia a Sacsamarca.⁶⁵ De hecho, no se registran bautizos en muchos años. Lo que implicaría que la presencia de un sacerdote, al menos el párroco, era escasa en Sacsamarca durante el siglo XIX y principios del siglo XX. Esto proporcionaba un verdadero problema, en tanto muchas veces la única autoridad para con el Estado venía siendo el clérigo. Si bien la comunidad mantenía su propia organización, siempre acomodándose a las circunstancias, la autoridad local no

⁶⁴ Momias de ancestros, que tenían función de waka u oráculo.

⁶⁵ AAy Libros de Bautizo de la parroquia de Huancasancos, siglo XIX y XX

podía reemplazar a la autoridad nacional. Sin embargo, mientras no se hubo de alcanzado la distritalización de la comunidad la única autoridad legitimada, para estos menesteres, en el pueblo sería el sacerdote, quien realizaba matrimonios, bautizaba y anotaba exequias. Para este efecto, y al no tener un párroco permanente, la comunidad aprovecha las fiestas patronales para traer un sacerdote de una comunidad vecina⁶⁶ o sacerdotes itinerantes⁶⁷; de modo que, en el marco de la fiesta se administren los diferentes sacramentos, que a su vez legalizaban las relaciones internas de la comunidad. Esta práctica resultará muy utilizada, para que, de manera muy sutil, se evada el control de las autoridades.



⁶⁶ Práctica que reportan los comuneros incluso para algunas fiestas en la actualidad.

⁶⁷ Se refiere a un sacerdote con licencia para celebrar misas en comunidades alejadas o que no cuentan con un capellán o párroco permanente.



Figura 8 Imagen satelital del pueblo de Sacsamarca, mostrando el espacio del templo matriz del pueblo. Imagen generada con el programa Google Earth.

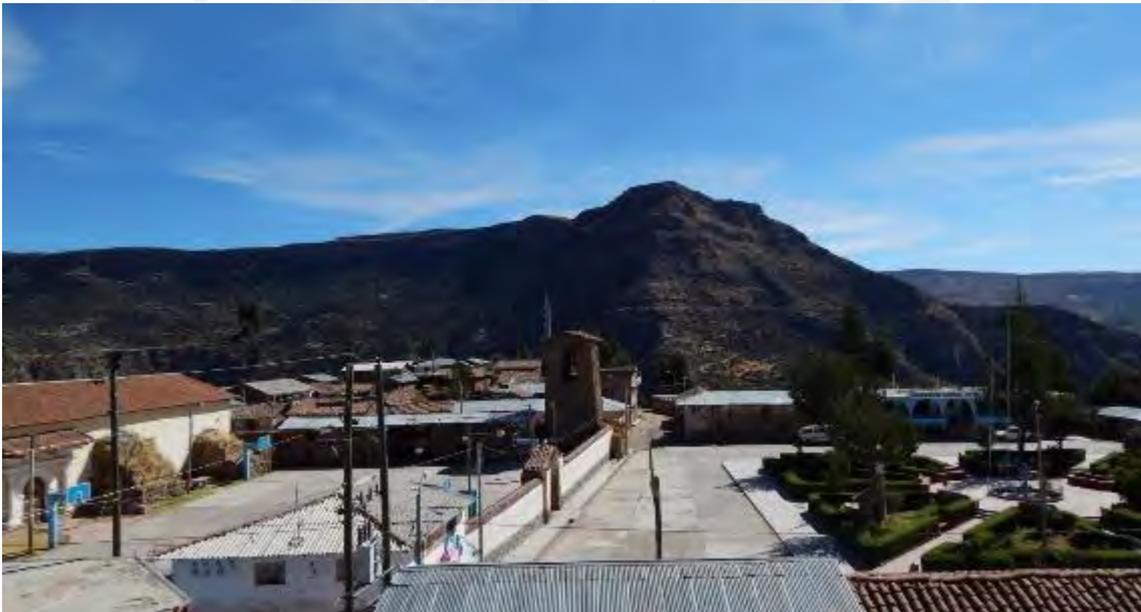


Figura 9 Vista aérea del espacio del templo matriz del pueblo, mostrando el atrio lateral y la torre. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.



Figura 10 Vista interior del templo matriz del pueblo, "Virgen de la Asunción de Sacsamarca". Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.



Figura 11 Vista interior baptisterio del templo, "Virgen de la Asunción de Sacsamarca". Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.



Figura 12 Portada lateral del templo, "Virgen de la Asunción de Sacsamarca". Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.



Figura 13 Portada de la antigua capilla de San Francisco Javier en Huamanga. Se puede notar la similitud del estilo de la columna con la de Sacsamarca. Fotografía del archivo del grupo Ayacucho antiguo.



Figura 14 Retablo de la antigua capilla de San Francisco Javier en Huamanga. Hoy se encuentra en el interior del templo de la compañía de Jesús de Huamanga. Fotografía de autoría propia. 2017.



Figura 15 Retablo de la antigua capilla de San Francisco Javier en Huamanga. Hoy se encuentra en el interior del templo de la compañía de Jesús de Huamanga. Fotografía de autoría propia. 2017.



Figura 16 Retablo de la Virgen de la Encarnación del templo, "Virgen de la Asunción de Sacsamarca". Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.



Figura 17 Retablo del Calvario del templo, "Virgen de la Asunción de Sacsamarca". Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.

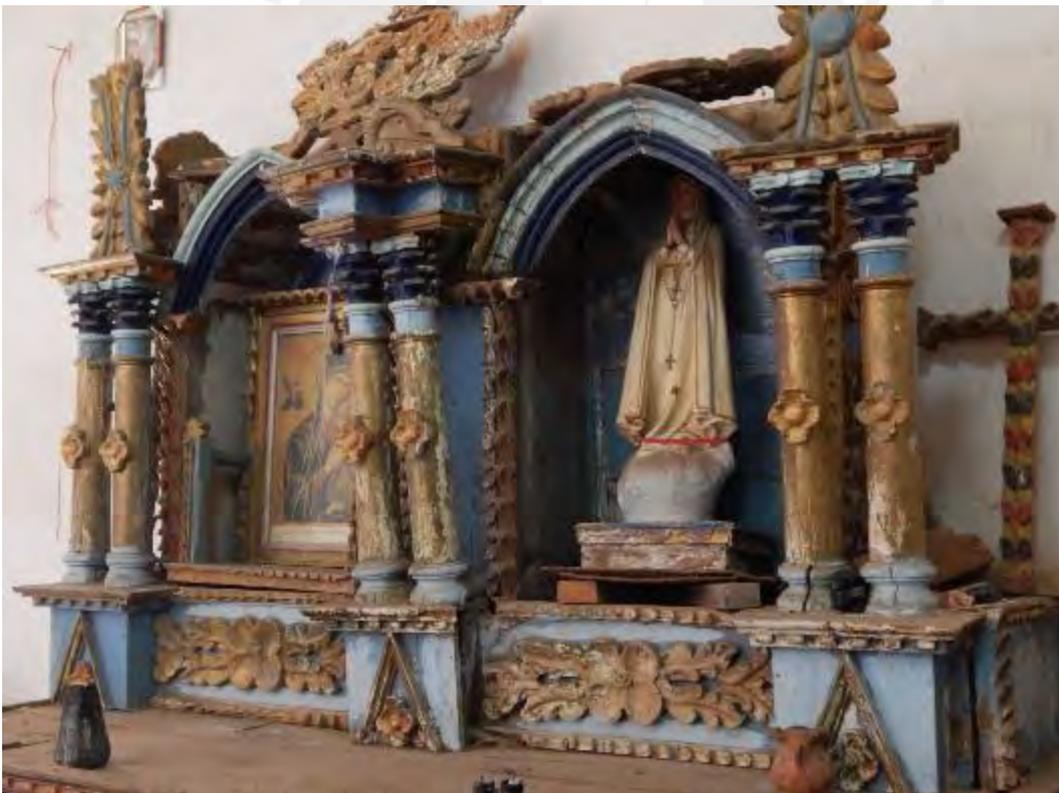


Figura 18 Retablo de la Virgen del Perpetuo Socorro, "Virgen de la Asunción de Sacsamarca". Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.



Figura 19 Pintura mural con motivo del Bautismo de Cristo en el templo de "Virgen de la Asunción de Sacsamarca". Se observa la usencia del Espíritu Santo. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.



Figura 20 Pintura mural con motivo de San Pedro y tres orantes indígenas en el templo de "Virgen de la Asunción de Sacsamarca". Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.



Figura 21 Nueva pila bautismal del templo de matriz de Sacsamarca. Se puede notar el re uso de un capitel. Fotografía del archivo del grupo de investigación PAPUCP, 2015.

Capítulo 3

Estrategia de defensa de los bienes comunales

Las comunidades andinas desde tiempos coloniales y en especial durante los tiempos republicanos han luchado por la legitimidad de sus territorios. Como ejemplifica Cecilia Méndez (2014) al tratar el caso de las rebeliones antirrepublicanas en Huanta. Donde queda evidenciado, que los indígenas manejan sus recursos legales y pragmáticos, para mantener el control de su territorio y de sus bienes. Sin embargo, esta búsqueda se ha visto en conflicto con los intereses de los grupos sociales dominantes o hegemónicos, que desde el control central han buscado hacerse del control de ciertos recursos. De este modo, muchas comunidades sufrieron los abusos de la dominación y la explotación de hacendados y terratenientes. Estos últimos pertenecían a las familias aristocráticas o adineradas, quienes no perdieron sus privilegios coloniales con la llegada de la república. En la práctica, las comunidades indígenas seguían bajo un patrón de servilismo que las mantenía sometidas a la dominación, pese a que, como indica Cecilia Méndez, ya desde la carta gaditana se reconocía la condición ciudadana de los indígenas. Carta a la que se remitirán para la búsqueda de su legitimidad.

Esta relación desigual entre los patrones y la servidumbre india también se veía reflejada en las celebraciones. Puesto que los patrones desarrollaban sus propias celebraciones al margen de las indígenas, donde, sin embargo, muchas veces eran invitados a participar, para establecer lazos de compadrazgo que pudieran reforzar el vínculo entre el patrón y la servidumbre (Arguedas Altamirano & Arredondo de Arguedas, 2012). No es de extrañar, que en las comunidades se solicite al patrón ser el padrino de bautizo de muchos nuevos miembros, con el fin de establecer una ligazón que comprometa al patrón a cumplir con sus obligaciones. Mientras que para los indígenas significaba asegurar un posible ascenso social producto de las relaciones familiares establecidas. Empero, las haciendas se empobrecieron rápidamente y pronto su subsistencia recaería en su inevitable crecimiento, lo que conllevó a la inevitable búsqueda de más tierras y con ello la compra, adjudicación e invasión de tierras indígenas. Lo que llevaría, en distintas localidades conflictos entre los indígenas y los hacendados, como bien recoge Cecilia Méndez (2014, págs. 215-222).

Por otro lado, no todos los miembros de las familias aristocráticas se dedicaban a la gestión de sus tierras, sino que en muchos casos se dedicaban a ser profesionales independientes y al trabajo público. Es decir, se dedicaban a dar servicios en las ciudades y estaban alejados de la administración de la tierra. Estos, miembros requerían también nuevos recursos para subsistir. Así, el acceso a bienes estatales

era fundamental para su subsistencia. De este modo, parte de los bienes de las comunidades debían servir para sustentar a estos servidores públicos. El Estado, entonces, debía también de hacerse de bienes para solventar sus gastos, sobre todo mientras la economía nacional dependía en gran medida de la agricultura a falta de una industria desarrollada.

Gracias al trabajo antropológico de José María Arguedas (2012), se puede entender lo que él llamó la “Evolución de las comunidades indígenas”, donde destaca la relación desigual con los terratenientes y el abuso de los mismo sobre la población indígena. Destaca también sus prácticas tradicionales y su manera de relacionarse entre ellos a partir de la organización de la fiesta. Juan Ossio (1992) en su texto “Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes: una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca”, explica las maneras en que, a partir de la ritualidad y la reciprocidad se organiza la comunidad de Andamarca. Destacando la función organizativa de la fiesta y también las relaciones de parentesco entre los Ayllus, para mantener la organización de la comunidad. Es decir, que las comunidades indígenas se organizan internamente para prevalecer sus derechos internos. Empero, encuentras puntos de conflicto en su relación con los terratenientes.

Por su parte, María Isabel Remy (2016) en su texto “La sociedad local al inicio de la Republica. Cusco 1824 – 1850”, explica los problemas a los que se enfrentaban los indígenas con la adaptación al nuevo régimen republicano. El artículo se adentra en las vicisitudes económicas de los primeros años de la Republica Peruana. Cuáles fueron sus agentes y como pudo sostenerse. Un estudio que se enfoca en las regiones tomando como ejemplo a la ciudad del Cusco. El aporte de los indígenas será fundamental para soportar a la temprana república, intentos como la contribución de castas serán muy difíciles de implementar, y se hará patente el conflicto de intereses respecto de las tierras comunales y los mestizos como actores económicos sociales. De hecho, la autora considera tres tipos de pueblos. Unos marcados por la presencia de hacendados. En estos pueblos no aparecen trabajadores independientes y la mayoría de contribuyentes son “sin bienes”. Un segundo son los pueblos cabecera de doctrina, en ella se ve la presencia de comerciantes y los “sin bienes” representan un 60%. Un tercer grupo son los pueblos pequeños de las alturas, cercanos a las comunidades de indígenas, no hay comerciantes y pocos propietarios. La gran mayoría son “sin bienes”. Estos parecen ser asentamientos mestizos en tierras indígenas. En 1829 se le da al término peruano un contenido diferencial, para referirse a la masa indígena. La crisis se agudiza durante las guerras de la confederación, donde su cobro pierde legitimidad ante la vulnerabilidad de los gobiernos centrales.

Para 1854 se abolirá la contribución indígena dejando libre las tierras comunales para la consolidación del grupo de mestizos. De este modo, sin protección ni derechos ciudadanos, los indígenas quedan sujetos al control de los poderes locales.

Se puede deducir entonces que la lucha por la legitimidad de la tierra y su protección fue la principal agenda de las comunidades indígenas. Por otro lado, para el Estado, se buscaba liberar la mayor cantidad de las tierras para su libre comercio. Ante esto, se produjeron abusos contra la población indígenas que se vio sometida al avance de los terratenientes (Remy, 2013, pág. 10). Será el nuevo reconocimiento legal que Leguía implementaría lo que permitió un nuevo comienzo para las comunidades indígenas de largos tramites y procesos para legitimidad de sus territorios (Remy, 2013, pág. 11).

Por otro lado, la Iglesia Católica a través de sus organizaciones piadosas como cofradías y capellanías, ofrecía asistencia en temas Píos tales como salud y exequias. (Celestino & Meyers, 1981). Sin embargo, ya desde finales del virreinato, se buscaba una reorganización de estas organizaciones, como explica David Carbajal (2012) en su texto "La reforma de las cofradías novohispanas en el Consejo de Indias, 1767-1820". Esta reforma, buscaba reordenar, en base a los intereses del Estado, a estas organizaciones limitando su accionar y otorgándole la responsabilidad de la atención de la salud y los temas funerarios al Estado. Si bien, esta reforma fue relativa para el caso indígena, si se puede apreciar, en esa misma línea reformista, las leyes que crearon y organizaron a la Beneficencia Pública.

Marta Irurozqui (1994) en su texto "La pugna por el indio. La iglesia y los liberales en Bolivia, 1899-1920", señala que el proyecto eclesiástico a diferencia del intelectual involucra al Estado en la conversión del indio. La iglesia proponía un compromiso del estado que hiciera que el ingreso de los indígenas a la vida pública viniera provocado por su alianza con el gobierno al que pretendían hacer protector y que salvaguardase su autonomía. De este modo, después de atemorizar se quiere demostrar que, en el fondo, el indio no es malo y que se puede salvar con la debida tutela. Que no son reaccionarios al progreso y que son capaces de aprender. Que la situación de esclavitud respecto a los blancos es que los tienen como están. Así la civilización del indio por la iglesia es cuestión de tiempo. La irreligiosidad solo haría al indio ingrato, indolente y perverso. Se puede deducir, que la Iglesia, de algún modo, funcionaba como protector de los indígenas y con ello de sus organizaciones y sus bienes.

Es en este contexto donde las comunidades indígenas deben lidiar con la legalidad de sus tierras hasta que puedan ser reconocidas como propias, valiéndose de todo

aquello que les pueda ser útil en ese cometido. Mantener las obras pías, a partir de la organización de fiestas patronales, lo más que puedan para que se mantengan bajo la protección de la Iglesia y evitar que estas pasen a manos de la Beneficencia pública. Al tiempo de evitar invasiones violentas a sus tierras, por parte de terratenientes. Por tal motivo, la continuidad de las cofradías resultaba ser un arma de doble filo. Donde al menor descuido, se deja a la merced de terratenientes las tierras comunales. Dada la importancia, en este contexto, del accionar de la Beneficencia Pública es necesario revisar las posibilidades que el Estado dio a la Beneficencia Pública para la obtención de tierras comunales.

3.1. El rol de la Beneficencia Pública de Ayacucho y las redes de sobrevivencia en la comunidad.

La sociedad colonial, organizada en gran medida en función de sus creencias religiosas, se organizaba socialmente en torno a las actividades piadosas. Donde era importante atender a los problemas de salud, caridad y exequias. En ese sentido, la labor social y piadosa fue una preocupación para el estado liberal, pues respondía a la manera en que se organizaba la sociedad. Así, las organizaciones piadosas que se encargaban de la labor social que incluía el servicio médico y funerales, además de la administración de bienes colectivos, debían pasar al control estatal. Una de las actividades más importantes de las cofradías era la de administrar y desarrollar los funerales (Temoche Benites, 1987). A finales de siglo XVIII, se había pasado de enterrar a los muertos en los cementerios alrededor de los templos, administrados por la Iglesia, en favor de la administración de cementerios generales. Sin embargo, los cementerios generales tardarían en ser implementados. Del mismo modo, los servicios médicos ahora serían una preocupación del Estado.⁶⁸

En 1822 el nuevo Estado peruano dispone un nuevo calendario festivo⁶⁹ de corte cívico religioso, que buscaba regular las festividades. Estableciendo las siguientes fiestas: Semana Santa, Pascua de Resurrección, El Corpus Cristi, Fiesta de la Asunción de la Virgen, la Inmaculada concepción y la fiesta del 26 de diciembre. Además, de las fechas cívicas como el 28 de julio. Asimismo, se establece el protocolo que las autoridades debían seguir en los actos públicos durante estas celebraciones. Estas medidas buscaban regular las celebraciones a favor de conmemoraciones cívicas que reafirmen la nueva condición de república independiente y la sujeción al nuevo Estado.

⁶⁸ Archivo Digital del Congreso de la República 1832031

⁶⁹ Archivo Digital del Congreso de la República 1822103, que regula las celebraciones.

En 1824 el Congreso de la República dispone que se liberen los terrenos del Estado a la venta pública, a excepción de las tierras indígenas⁷⁰ (sujetas a contribución). De este modo, el Estado buscaba recuperar recursos para hacer frente a los gastos que la campaña independentista había y venía generando. Por otro lado, las tierras indígenas se mantendrían puesto que estaban sujetas a la contribución, lo que permitía ya un ingreso a las arcas del Estado. Empero, las tierras de las obras pías aún se mantenían libres del comercio.

Para 1825 se promulga la extinción de los títulos y autoridades de caciques⁷¹ disponiendo además una redistribución de las tierras de comunidad a favor de los indígenas, en dezmero de caciques y recaudadores a quienes se les expropia sus tierras. De este modo, las propiedades indígenas en las comunidades adquieren un nuevo matiz. La distribución de estas nuevas tierras, y de las que ya poseían las comunidades indígenas, se seguirán haciendo en el marco de sus festividades y según sus propias costumbres. Pero, ya no habría la figura del cacique como autoridad.

Aun así, muchos bienes y tierras no entraron en estas legislaciones puesto que correspondían a los bienes de las llamadas obras pías. Estas eran organizaciones laicas ligadas a la Iglesia por medio de dos instituciones: las capellanías y las cofradías. Estas instituciones también habían dejado de tener el favor eclesial a inicio de siglo XIX, pero se mantenían vigentes en este periodo. Inclusive ya desde 1783, la reforma de cofradías buscaba regular a estas instituciones en favor del Estado. Estas organizaciones velaban por las exequias de los fallecidos y por la atención de sus enfermos. Con una política anticlerical y en búsqueda de una mayor presencia del Estado, estas instituciones pronto estuvieron en la mira del gobierno liberal.

En 1832 se regula los alcances de la recientemente creada Beneficencia Pública⁷². Entre sus funciones esta hacerse cargo de los hospitales, las casas de hospicio, orfanatos, casa, de amparadas, casa de maternidad, cárceles, ramos de suertes y cementerios. Estas funciones chocan directamente con las obras que realizaban las capellanías y cofradías, en especial las de corte hospitalario y funerario.

Para controlar estas actividades se crearon las Sociedades de Beneficencia Pública, con la intención que resguarden las labores piadosas y de bienestar social, que antes llevaban las asociaciones piadosas cristianas. Al mismo tiempo puedan administrar

⁷⁰ Archivo Digital del Congreso de la República 1824103

⁷¹ Archivo Digital del Congreso de la República 1824103

⁷² Archivo Digital del Congreso de la República 1832031

tierras del Estado a favor de los servicios sociales. Inicialmente dentro del Ministerio del Interior se encontraba las áreas de instrucción pública, beneficencia y negocios eclesiásticos.⁷³

Otra atribución de las cofradías era la de gestionar instrucción pública mediante la creación de escuelas parroquiales, ahí donde el Estado no lo gestionaba. Estas escuelas brindaban instrucción básica ligada a la formación cristiana. Es decir, a la enseñanza de las primeras letras mediante el catecismo.

En 1834 se proclama el Reglamento provisional para la Sociedad de Beneficencia, teniendo como principal objetivo el “Conservar las propiedades, privilegios y atribuciones de las antiguas hermandades que hoy presenta.”⁷⁴ Es decir, preservar los bienes, funcionamientos y privilegios de las sociedades pías que se van concentrando en la nueva institución.

En 1837 se dispone la creación de comisiones de Beneficencia supeditadas a las departamentales en todos los pueblos que así lo dispongan y que se hicieran cargo de la creación de hospitales y escuelas.⁷⁵ Ese mismo año se crea el Ministerio de Instrucción pública, Beneficencia y Negocios Eclesiásticos, separando estos ítems de la cartera del Ministerio de Interior.⁷⁶ Esta separación se hacía para procurar un mayor adelanto de la educación pública, ya que los asuntos eclesiásticos tenían vinculación con la instrucción pública. Lo que denota, la todavía estrecha relación con la Iglesia Católica y la importancia que todavía guardaba la misma. Ese mismo año se decreta que en cada departamento se creen las juntas de beneficencia. Lo que extiende la labor de la Beneficencia a todo el ámbito nacional.⁷⁷

En 1840 se autoriza al Ministerio de Beneficencia la conformación de tribunales propios que revisen las causas de interés de dicho Ministerio⁷⁸. Probablemente por la suma de reclamos de tierras y bienes que pasaron a la Beneficencia. Ese mismo año se otorgan privilegios para las causas de beneficencia al igual que para las causas de hacienda, pudiendo los establecimientos pedir las prórrogas necesarias.⁷⁹ Luego, se corrige la mencionada ley a partir del reclamo de la inexactitud de los artículos citados,

⁷³ Archivo Digital del Congreso de la República 1832031

⁷⁴ Archivo Digital del Congreso de la República 1834067

⁷⁵ Archivo Digital del Congreso de la República 1837026

⁷⁶ Archivo Digital del Congreso de la República 1837014

⁷⁷ Archivo Digital del Congreso de la República 1837028

⁷⁸ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840002. Disponiendo que las causas de Beneficencia gocen de los mismos beneficios que las de Haciendas.

⁷⁹ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840002. Disponiendo que las causas de Beneficencia gocen de los mismos beneficios que las de Haciendas.

designándose las causas de nulidad para los juicios.⁸⁰ Agustín Gamarra decreta, además, que se separe de la administración de beneficencias las rentas de colegios y escuelas, para que las rentas de estos se usen en su beneficio.⁸¹ Estas leyes buscaban regular el funcionamiento del nuevo ministerio, pero a la vez de establecer los medios de optimizar los recursos. Al mismo tiempo, se buscaba limitar el accionar de la Iglesia Católica, destinando buena parte de la labor social de esta a la responsabilidad de la Beneficencia Pública.

En Lima se restablece la Sociedad de Beneficencia Pública en virtud a la experiencia que se tuvo en 1836 sobre la administración de casas de misericordia y otros establecimientos, fueron bien servidos se realizaron ahorros de utilidad. Se decreta además que los socios serán nombrados por el gobierno.⁸² De este modo el gobierno se aseguraba de administrar las obras pías y que la administración de las mismas esté en beneficio del estado y sus intereses. Estas disposiciones si bien se restringían a la beneficencia limeña se replicaban, en la práctica, en las beneficencias regionales.

El proceso de independencia y los años primeros de la República peruana, dejó en grave situación a las instituciones piadosas, que además ya no eran promovidas por la Iglesia. En ese contexto, muchas capellanías y cofradías empezaban a desactivarse y sus bienes y sus acciones quedar en el aire. Esto debido a que sus miembros ya no hacían cargo, por no estar presentes o por simplemente haber perdido interés. Esto al menos en el ámbito urbano. Mientras que, en las comunidades, algunas mayordomías se asumían como cofradías.

Las capellanías legas libres de patronato nacional serían aplicadas a la Beneficencia Pública en 1840, en la misma ley se dispone premiar a los denunciantes de capellanías ocultas, con el beneficio de la mitad de las rentas de capellanía denunciada.⁸³ Estas habían quedado después de la independencia tras la ruptura del orden colonial. Igualmente se hizo con las capellanías legas de libre disposición.⁸⁴ Claro está que estas medidas pasaban a afectar ya a la población menos favorecida.

⁸⁰ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840018. Sobre los privilegios de las causas de Beneficencia.

⁸¹ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840027. Separando las rentas de Colegios y Escuelas.

⁸² Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840039. Restablecimiento de la Sociedad de Beneficencia Pública de la capital.

⁸³ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840049. Aplicando las capellanías libres de patronato nacional a la beneficencia y señalando premios a los denunciantes.

⁸⁴ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1840050. Aplicando a los fondos de Beneficencia las capellanías legas de libre disposición.

Ramón Castilla separaría el Ministerio de Hacienda del de Justicia, Culto y Beneficencia, conforme a las necesidades de administración pública.⁸⁵ Esta norma da cuenta de la importancia que tenían las sociedades de Beneficencia en el manejo estatal y el proceso de secularización. Separadas del ministerio de Hacienda, las Beneficencias adquieren mayor autonomía y control de sus bienes.

Puestas ya las capellanías en manos del Estado, a través de las Sociedades de Beneficencia, sería el turno de las cofradías. En 1865 con el fin de centralizar la administración de las cofradías, archicofradías y hermandades, así como para asegurar que cumplan con los fines con los que fueron creadas⁸⁶, se pasan los bienes de las organizaciones pías a la administración de las beneficencias públicas de las regiones. La beneficencia pública se haría así de la administración de los bienes de las cofradías, las cuales, siguieron existiendo, evidentemente y que seguían teniendo relativa importancia. Si consideramos que las cofradías urbanas ligadas a los oficios (artesanos) se fueron regulando desde 1840 cuando se obligó al registro de gremios y que en 1846 se prohibieron la creación de asociaciones vinculadas para la herencia de bienes de cofradías, podemos suponer que las normas de 1865 buscaban hacer frente a las cofradías de indios, que seguían en funcionamiento y que además eran ricas en tierras y animales.

En 1867 se exceptúa a las sociedades de beneficencia al pago de todo tipo de contribuciones.⁸⁷ Lo que permitía a la beneficencia ampliar el usufructo de sus bienes sin pagar renta alguna. En 1868 para regular la administración de bienes de las beneficencias, para asegurar que sean debidamente aplicados para fines piadosos, se decreta que los directores de las sociedades de beneficencia rindan mensualmente informes de ingresos y egresos a las tesorerías de sus departamentos, además los prefectos serán responsables del cumplimiento estricto de las disposiciones consignadas en dicha norma.⁸⁸ Esta ley indica que desde la promulgación de la ley que liberaba a la beneficencia de impuestos, su uso se había viciado a favor de los directorios de beneficencia. Ahora bien, en esta norma se hace referencia al reglamento de funcionamiento de las sociedades de beneficencias, reglamento que en cada lugar se estaría aplicando de manera particular.

⁸⁵ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1855008. Separación Ministerio de Hacienda, Justicia, Culto y Beneficencia.

⁸⁶ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1865108. Encargando a la Sociedad de Beneficencia de Lima la administración de cofradías, archicofradías, hermandades y otras corporaciones de este género.

⁸⁷ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1867070. Exceptuado a las sociedades de beneficencia del pago de contribuciones.

⁸⁸ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1868111. Disposiciones para la administración de bienes de Beneficencia.

El Congreso de la República en 1872 dispone por ley la creación de dos direcciones dentro del Ministerio de Instrucción, Justicia, Culto y Beneficencia. El primero dedicado a las funciones de Instrucción y culto y el segundo a los asuntos de Justicia y beneficencia.⁸⁹ Esta disposición tenía con fin ordenar el manejo de dicho ministerio y permitir una mejor administración de los recursos. De manera que se usen adecuadamente los recursos en las obras que les competen. En particular con la salubridad pública.

El Reglamento de la Sociedad de Beneficencia se daría en 1873. Disponiéndose quienes podrán ser miembros de dicha sociedad en un total de 50 miembros voluntarios, que ofrecen sus servicios gratuito y honorífico, pudiéndose extender si fuese necesario para cubrir funciones, dentro de estos miembros deben estar incluidos el Fiscal superior de la Corte suprema y el delegado de la facultad de medicina. Se consignan demás todos y cada uno de los puntos necesarios para su correcto funcionamiento, donde también se estipula los mecanismos que se deben seguir para el alquiler y o venta de los bienes de la beneficencia.⁹⁰ En este punto las sociedades de beneficencia no solo administran los bienes asignados, sino que ya pueden disponer libremente de los mismos, muchas veces en beneficio propio de sus socios.

En 1877 el presidente Mariano Ignacio Prado dispone que los bienes de las cofradías correrán a cargo de las juntas y sociedades de beneficencia generalizando lo que en 1865 y en octubre de 1877 se había hecho con las cofradías de Lima y Jauja respectivamente. Se dispone además que los anteriores administradores (de los bienes de las cofradías) entreguen toda la documentación y los bienes a las juntas y sociedades de beneficencia y estas tienen potestad de disponer de ellas en tanto cumplan con las obras pías y responsabilidades propias de cada cofradía. Asimismo, se establece que en los lugares donde no hubiese estas juntas o sociedades, los bienes pasaran a la junta y/o sociedad de beneficencia de la capital de departamento.⁹¹ De este modo, los bienes de las cofradías pasaban a ser administradas por las sociedades de beneficencia, que estaban conformadas por personas ilustres de las ciudades, ligadas a los hacendados y terratenientes.

Estas medidas dan pie al uso privado de los bienes de las cofradías que ahora están bajo la administración de la beneficencia, por parte de los miembros de sus

⁸⁹ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1872010. Dividiendo en dos direcciones generales el Ministerio de Instrucción, Justicia, Culto y Beneficencia.

⁹⁰ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1873073. Reglamento Sociedad de Beneficencias públicas.

⁹¹ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1877048, Disponiendo que los bienes de las cofradías corran a cargo de las juntas y sociedades de beneficencia.

respectivos directorios. Para unos casos se trata de la administración de rentas y gestión de obras pías, en otros casos da pie a la venta de propiedades. Es decir, al permitir legalmente a las sociedades de beneficencia disponer libremente de sus bienes, al incluir en ellas las cofradías y no permitirse el traspaso de sus bienes a ninguna asociación vinculada, los bienes de las cofradías quedan a merced de la administración de los socios de la beneficencia, conformados por funcionarios públicos urbanos ligados a los terratenientes y hacendados.

En 1879 se publica el reglamento para los trabajadores del Ministerio de Instrucción, culto, Justicia y Beneficencia. Donde se establecen los grados de responsabilidad de cada uno de los funcionarios⁹². El presidente Nicolás de Piérola en 1880, considerando la indebida especulación que se ha hecho con los bienes de la Iglesia y la beneficencia en favor de los contratantes y administradores, prohíbe la especulación sobre los bienes de la beneficencia.⁹³ Estas medidas se dan en el marco de la Guerra del Pacífico, por lo que es de suponer que se quiera evitar que los bienes de beneficencia pasen a ser rematados incluso a extranjeros. Por otra parte, responden a una práctica ya establecida por parte de los funcionarios de las beneficencias que disponían libremente de estos bienes. Estas medidas y la propia guerra, interfirió con el normal funcionamiento de las sociedades de beneficencia.

Para 1883 el presidente Miguel Iglesias dispone una reorganización de la Sociedad de Beneficencia de Lima para que pueda cumplir cabalmente con sus piadosos objetos. Considerando para entonces un total de 100 socios. Además, instala una comisión para que elabore un nuevo reglamento para dicha sociedad⁹⁴. En 1884 la Asamblea Constituyente exonera temporalmente a la Sociedad de Beneficencia Nacional del pago de contribuciones.⁹⁵ Andrés A. Cáceres por su parte decretará que las cofradías, archicofradías y asociaciones afines, pasen a ser administradas por las sociedades de Beneficencia Pública, para su adecuada administración y para incrementar las rentas de la Beneficencia Pública.⁹⁶ Una medida que reitera normas que ya se habían establecido antes de la guerra del pacífico. Solo que esta vez es de carácter imperativo.

⁹² Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1879135. Reglamento de trabajadores del Ministerio de Instrucción, culto, Justicia y Beneficencia.

⁹³ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1880024. Prohibiendo la especulación de bienes de beneficencia.

⁹⁴ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1883034. Reorganización de la Sociedad de Beneficencia de Lima.

⁹⁵ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1884033. Exoneración de contribución a la Sociedad de Beneficencia.

⁹⁶ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1889048. Encargo a las beneficencias administración de bienes de las cofradías.

Como se puede observar en esta serie de normas, el Estado peruano buscó, en distintos momentos y de distintas maneras, desactivar el sistema de cofradías, integrar su administración al poder estatal por medio de las beneficencias y a través de ellas, explotar sus recursos y disponerlos para su libre comercio. Sin embargo, queda claro que, pese a todos estos esfuerzos, las cofradías continuaron existiendo y sirvieron como medio para proteger bienes y recursos, puesto que, al ser ligadas a asociaciones de carácter comunitario y piadoso, se regían de manera especial, protegidas y liberadas de ciertas obligaciones, en tanto su fin filantrópico.

Para el caso específico del departamento de Ayacucho, la Junta de Beneficencia se compone en 1826 cuyo primer presidente fue Don Luciano María Cano y el director eclesiástico el Dr. Pedro José Palomino.⁹⁷ Esta junta replicaría la experiencia limeña y se concentraría primeramente a consolidarse en la capital de departamento. Considerando que, en la década de 1830, la gran mayoría de conventos en Huamanga serían demolidos y revendidos a personas naturales, no es de extrañar que la junta de Beneficencia de Ayacucho no se hiciera de buenos recursos a su favor.

El presidente Agustín Gamarra en 1839 decreta la organización administrativa de las Beneficencias de Ayacucho, Cuzco, Puno entre otras, en virtud del buen desempeño y su eficacia en la recaudación⁹⁸. En 1868 se dispone que se otorgue el presupuesto necesario para obras de irrigación en la ciudad de Huamanga, y que las rentas y ganancias obtenidas en los terrenos del estado irrigados producto de este proyecto se otorguen a la Beneficencia de Ayacucho.⁹⁹ Para 1894 se aprueba el Reglamento de la Sociedad de Beneficencia Pública de Ayacucho.¹⁰⁰ Es decir, hasta 1894 la junta se manejaba de manera autónoma, pero siguiendo el modelo y las atribuciones de la beneficencia limeña.

Como se puede notar, las leyes específicas para la Beneficencia pública de Ayacucho son limitada, lo que hace entender que se rigió bajo la normativa general y siguiendo el modelo limeño. Del mismo modo, es de suponer que ante la falta de control específico de la Junta de Beneficencia de la ciudad y al estar conformada por señores terratenientes huamanguinos, la beneficencia se utilizó para usufructuar de los terrenos propios de las cofradías, capellanías y para liberar y vender los bienes que se

⁹⁷ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1826070. Conformación Junta de Beneficencia de Ayacucho.

⁹⁸ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1839045. Organizaciones administrativas de las Beneficencias de Ayacucho, Cuzco y Puno.

⁹⁹ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1868038. Presupuesto para obras de irrigación en la ciudad de Ayacucho.

¹⁰⁰ Archivo Digital del Congreso de la Republica. 1894120. Reglamento de la Sociedad de Beneficencia Pública de Ayacucho.

podieran. Por otro lado, la sociedad ayacuchana se caracteriza por ser muy devota, y es de suponer que las cofradías no desaparecieron solo por un tema económico.

En Sacsamarca por su parte, las cofradías se resumían a las mayordomías patronales, aunque estas no estén necesariamente legalmente registradas. Así las mayordomías de las fiestas patronales se hacían cargo de las obligaciones de una cofradía; es decir, se hacían cargo de la instrucción, de la salud y de los actos funerarios. Al mismo tiempo este ejercicio permitía establecer una diferencia entre los espacios de la comunidad y los espacios propios del santo patrón.

Como se puede apreciar, queda claro que el Estado buscó desarticular todas las obras pías en favor de la Beneficencia Pública, y de ese modo saldar las obligaciones del Estado para con los funcionarios públicos. De este modo, la administración de la Beneficencia pública podía garantizar el bienestar de familias educadas pero que no estaban a cargo de tierras familiares. Esto favorecía a las familias adineradas y aristocráticas, mientras que para los indígenas era una lucha constante por prevalecer los límites de sus propiedades. Lo que finalmente decantaría en contiendas para el manejo de dichos espacios, no solo entre la Iglesia y el Estado, entre la Comunidad y el Estado, sino que a la larga conflictos entre comunidades para establecer sus propios límites legalmente reconocidos.

3.2. Participación comunal en las fiestas patronales y sobrevivencia del sistema de cofradías.

Como ya se ha mencionado las fiestas patronales en Sacsamarca tuvieron un rol importante en el desarrollo de la comunidad. No solo por ser el espacio en el que se organiza la comunidad y se reparten los bienes de pastoreo en favor de las distintas familias (Quispe Mejía, 1969), sino porque se estarían usando como medio para resguardar los bienes comunales de los avances de terratenientes, hacendados e incluso del mismo Estado.

La Iglesia en Sacsamarca tendría control de tres espacios para cuidar de animales. Dos cerca de la comunidad de Carapo, las estancias de Churme y Churunmarca, y una pequeña granja cerca de la casa cural que se denominaba Galloca. Como se ha mencionado, estas estancias tuvieron importancia para los Sacsamarquinos, la punto que, en la disputa con la comunidad de Carapo, buscaban la intervención del obispo. Los registros contemplan distintas maneras de llamar a estas estancias, por lo que una lectura toponímica de sus nombres implica, ineludiblemente, una reconstrucción lingüística. Empero, podemos, de acuerdo a la jerarquía establecida de las cofradías, asumir cuales podrían corresponder a dichas organizaciones. De esta manera, la

cofradía de la Virgen de la Asunción habría controlado a la Estancia de Churinmarca o Churunmarca, aun cuando la toponimia podría indicar una correspondencia con las cofradía devocional del Santísimo Sacramento; la estancia de Churme o Churinmi, sería administrada por la cofradía del Santísimo Sacramento, no descartando que se guardaran también cabezas de ganados para otros santos; finalmente, la granja de Galloca estaría relacionada más a la cofradía de la Encarnación, más precisamente a al fiesta de Santa Bárbara, pues es de animales menores y se empareja más a una población visitante.

Después del conflicto con la comunidad de Carapo, la comunidad de Sacsamarca mantuvo la posesión de la Estancia mayor, la de Churunmarca, como lo demuestra el inventario del año de 2001. Pero, las otras dos propiedades se irían desarticulando en favor de otras estancias ya en el anexo de Pallca.

Para hacer frente a conflictos de esta naturaleza era importante que las fiestas patronales, organizadas en base a mayordomías, sean el reflejo de una organización más compleja. Las cofradías implicaban una organización para la redistribución de diversos bienes, obra piadosas y auxilio (Celestino & Meyers, 1981). Al mismo tiempo, era importante que las cofradías constituidas dentro de la comunidad se manifestasen a partir del registro de sus actividades, en especial la ejecución de la fiesta patronal. Asumían así la forma de organizarse como las cofradías barriales y devocionales (Muñiz Petralanda, 2013). De este modo, las mayordomías de las fiestas patronales asumirían el rol de mayor importancia de la actividad de las cofradías, en tanto se entiende que es el momento en que se reúnen sus miembros. Con el devenir del tiempo se hizo necesario que se demuestre la permanencia de las cofradías mediante el acopio de las actas de las fiestas patronales donde se registraba los miembros que asumían cargos dentro de la festividad, y que demostraban que familias pertenecían y la vigencia de la cofradía, pues se asume como un documento que la acredita.

En ese sentido, dentro del discurso que compone la formalidad de las actas de compromiso para la realización de las fiestas, se suele mencionar la presencia de la cofradía. En las actas de las Fiestas de la Virgen de la Asunción de siglo XVIII, no se menciona a la cofradía como parte de la organización de la fiesta. Las actas de este periodo se estructuran en base a un encabezado donde se menciona el año, la festividad y las personas que asumen el cargo de mayordomos para el año entrante; luego, pasan a describir los bienes que se traspasan par finalmente detallar los cargos que asumirán los oferentes dentro de la festividad; finalmente, se estipula la multa en

caso de incumplimiento y se firma.¹⁰¹ Posteriormente, se haría algunas modificaciones para incluir que “Recibe el mayordomo entrante (...) las (...) ceras de castilla de su cofradía, de manos del mayordomo saliente (...)”¹⁰². Esta nueva estructura enfatiza la existencia y presencia de la cofradía como organización que permite la realización de la fiesta.

Usualmente, este tipo de documentos no se acopian ni se guardan juntos, mucho menos de festividades distintas, sino que dependen del libro de registro en el que se encuentren y están bajo la custodia de los mayordomos y se pasa de familia en familia. Prueba de esto es que algunos documentos se encuentran con anotaciones y rayones propios de un uso doméstico y descuidado. Sin embargo, en Sacsamarca se empezó a guardarlas a mediados de siglo XIX. No queda claro con qué intención, pero es presumible que se hiciera para demostrar la vigencia de los sistemas de mayordomías y cofradías a través de la realización de sus fiestas patronales. De modo que, estando vigentes las cofradías, están mantuvieron su independencia y no se declarasen en estado de abandono y por consiguiente sus bienes pasaran a manos de la Beneficencia pública. Podemos asumir también, que fueron usados como medios probatorios en los conflictos limítrofes con las comunidades vecinas, en especial con Carapo.

Se han encontrado registros de finales de siglo XVIII correspondientes a la fiesta de la patrona del pueblo “Nuestra Señora de la Asunción”, cuya fiesta es el 15 de agosto y se celebraba con toda la pompa del caso. La fiesta incluye la procesión, corrida de toros y la herranza de la granja de la Mamacha (presumiblemente en Churunmarca). En medio de esta actividad se procede a la redistribución del ganado y de las tierras entre los participantes que ocuparon algún cargo en la festividad (Quispe Mejía, 1969). El acta, sin embargo, registra solo los compromisos adquiridos para las ceremonias religiosa y taurina.

Gracias al trabajo de Ulpiano Quispe “La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho” (1969, págs. 63-66) se puede emparentar las relaciones entre los cargos asumidos dentro de la festividad y los lazos que se establecen dentro de la herranza. Así, los capitanes y capitanas tienen un rol preponderante dentro de la herranza, puesto que serán los encargados de recibir el ganado en la redistribución, acorde al compromiso y al cumplimiento de obligaciones de cada familia. Adicionalmente, durante estas fechas se establecen los lazos de compadrazgo entre

¹⁰¹ Actas de las Fiestas Patronales recogidas en el templo.

¹⁰² Actas de las Fiestas Patronales recogidas en el templo.

las familias participantes mediante los matrimonios y alianzas de parentesco. Todo esto dentro del marco de la fiesta patronal, pues sería el momento donde la comunidad se aseguraría de tener la presencia de un sacerdote para que oficie los actos litúrgicos que legitimen las uniones matrimoniales, bautizos y los actos festivos.

No todas las actas siguen la estructura detallada, algunas solo registran la festividad, el año, los mayordomos entrantes y salientes, la entrega de las ceras de la cofradía correspondiente y finalmente las firmas de los testigos que certifiquen la elección.¹⁰³ Este tipo de actas podrían deberse a distintos motivos. Por ejemplo, se podría deber a que no hubo ofrecimientos para otros cargos y solo se consiguió a quienes asumieran el cargo de la mayordomía. En ese caso la organización de la cofradía es de vital importancia para que el mayordomo entrante pueda cumplir con sus obligaciones. Otra posibilidad, es que una pareja o una persona particular quisieran pasar de manera autónoma la fiesta. En casos como este, se suele incluir una frase que especifica dicha condición, normalmente en el acta del año siguiente donde se certifica que se llevó el cargo debidamente. Una posibilidad distinta es suponer que se tuvieron que completar las actas con unas supletorias que llenen algunos vacíos. Empero, esta posibilidad es más remota y no hay suficientes indicios para tenerla muy en cuenta, pero tampoco se puede desestimar del todo.

El acopio de actas de las fiestas, concentradas inicialmente para la patrona del pueblo, se va extendiendo a otras festividades de igual importancia. Tal es el caso de la festividad de Santa Bárbara que se empieza a acopiar sus actas desde el año de 1868, con alguna mención previa para el año de 1800, cuyo registro no resulta típico por lo escueto y marginal, además de un registro del acta de 1804 que plantea la estructura del documento y la dimensión de la fiesta¹⁰⁴. Esto se debería a la necesidad de demostrar la existencia de una cofradía vigente, desde tiempos antiguos. Los registros de esta festividad vendrían con relativa frecuencia hasta finales de la década de 1930, cuando ya se discontinúa.

Es importante anotar que la frecuencia de las fiestas es relativa, o al menos el registro de sus actas, y dependen de la fiesta. Esto podría deberse a que no se guardó el acta o el registro de la misma se extravió; o, a que no se realizó la fiesta en estos intervalos. En cualquier caso, lo importante es que se hace un registro de las actas de cada festividad y esta puede darnos indicios de la lucha de la comunidad a partir de sostener sus fiestas patronales a lo largo del tiempo.

¹⁰³ Actas de las Fiestas Patronales recogidas en el templo.

¹⁰⁴ Actas de las Fiestas Patronales recogidas en el templo.

Más tarde a inicios de siglo XX podemos encontrar registros de las actas de las fiestas de la figura de Cristo: Pascua de Resurrección y La Ascensión del Señor.¹⁰⁵ Para la primera fiesta los registros son continuos, con algunas ausencias, posiblemente por pérdida del material, pero abarca poco tiempo desde 1899 hasta 1933, donde se deja de acopiar las actas de esta fiesta. Mientras que, para la fiesta de la Ascensión del Señor, los registros se extienden desde 1904 hasta 1963, registrándose también vacíos por falta de documentación, presumiblemente perdida como parte de los libros dañados con el tiempo.

Esta distribución del acopio de las actas indicaría que se fue incorporando poco a poco las actas de las fiestas más importantes, o que tuvieran directa influencia en la preservación de sus bienes. Así, quedan de lado festividades como la de San Antonio de Padua, o la Virgen de la Encarnación e inclusive la fiesta del Corpus Cristi. De manera que, en base al material recogido podemos observar el progreso y la participación en las fiestas de la Virgen de la Asunción, San Bárbara y la Ascensión del Señor. Puesto que son las que más base documentaria cuentan para el análisis. También se debe acotar que en algunos casos solo se tiene el registro de la realización de la fiesta por lo manifestado en el acta correspondiente al año siguiente. Por lo que, en estos casos, solo se cuenta con los datos de la familia mayordoma.

Entonces, en base a los datos que nos proporcionan las fuentes, se puede analizar dichas actas tomando atención a la cantidad de oferentes que asumen cargos dentro de las fiestas y a las familias mayordomas que asumen la responsabilidad de llevar a delante las festividades.

Para analizar la participación de los comuneros en las fiestas patronales se debe tomar atención a la cantidad de personas que registra cada acta como oferentes para la fiesta ocupando un cargo. Teniendo distintos tipos de registros, la diferencia entre el número de participantes de una fiesta y otra puede ser muy variada dependiendo del tipo de acta que se tenga registro, por lo que se debe excluir las actas que solo consignen a los mayordomos, pues serían atípicas. Es muy importante tomar atención que las fiestas van a tener una mayor o menor participación dependiendo del momento histórico. Es decir que, de acuerdo a las circunstancias, los comuneros podrán participar en mayor o menor número. Es preciso advertir que otros factores podrían intervenir en esta evolución, factores como lo económico, lo político, etc. Sin embargo, tomar atención a la progresión de la participación en las fiestas, como un termómetro

¹⁰⁵ Actas de las Fiestas Patronales recogidas en el templo.

del comportamiento de la comunidad, nos da luces sobre la conformación de la comunidad.

3.2.1. Fiesta de la Virgen de la Asunción.

La fiesta de la Virgen de la Asunción se celebra cada 15 de Agosto. En Sacsamarca esta fiesta registra distintas nominaciones, como “Nuestra Señora de la Asumpta”, “Nuestra Señora de la Asunción”, “Glorioso Tránsito de la Virgen Santísima”, “Virgen Asunta”, “Virgen Asunta”, “Nuestra Señora Virgen de la Asunción, patrona de este pueblo”, entre otros.

Los años con mayor participación registrados son: 1829 con 30 ofrecimientos consignados estando de mayordomos la familia Huaianay¹⁰⁶; 1896 con 32 ofrecimientos consignados estando de mayordomos la familia Moscoso¹⁰⁷; 1933 con 32 ofrecimientos consignados estando de mayordomos la familia Heripa¹⁰⁸; 1935 con 34 ofrecimientos consignados estando de mayordomos la familia Yanqui.¹⁰⁹

La progresión de la fiesta se puede observar en la siguiente figura:

Evolución de la participación en la fiesta de la Virgen de la Asunción en Sacsamarca.

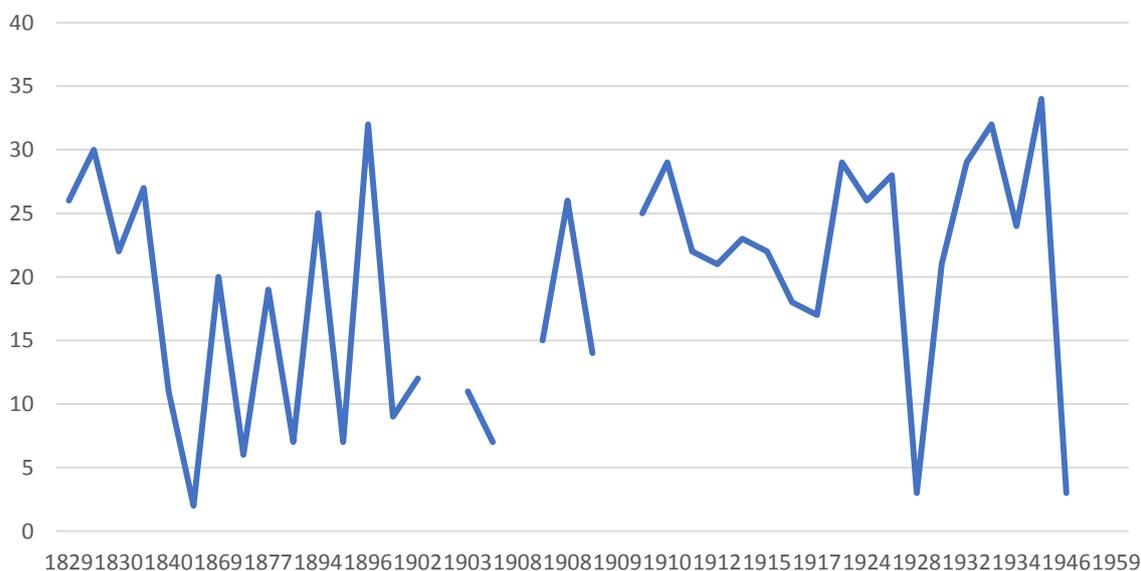


Figura 22 Evolución de la participación en la fiesta de la Virgen de la Asunción en Sacsamarca. Fuente, Actas de Fiestas patronales recogidas en el Templo matriz del Pueblo el año 2015.

¹⁰⁶ Acta de la Fiesta Patronal de la Virgen de la Asunción para el año de 1829.

¹⁰⁷ Acta de la Fiesta Patronal de la Virgen de la Asunción para el año de 1896.

¹⁰⁸ Acta de la Fiesta Patronal de la Virgen de la Asunción para el año de 1933.

¹⁰⁹ Acta de la Fiesta Patronal de la Virgen de la Asunción para el año de 1935.

Se puede observar que, siendo la fiesta patronal más importante de la comunidad la participación promedio es de alrededor de 15 oferentes, teniendo valles marcados en los periodos de conflicto como la Confederación Perú – Boliviana, la Guerra del Pacífico y luego en los periodos entre regulaciones de la normativa.

La participación en la fiesta entonces se va ver mermada por los periodos de conflicto donde las poblaciones preferirán reducir la fiesta al máximo, probablemente con la ausencia de los comuneros migrantes, además de reducir las congregaciones de personas para evitar levas o posibles complicaciones con las fuerzas del Estado. Por otro lado, periodos donde se establezca una relativa calma respecto a los intereses de las autoridades se verá reflejado en un aumento de la participación, mientras que, cuando hay la necesidad de establecer la persistencia de las fiestas se va producir picos de participación, posiblemente con la intención de reactivar la fiesta.

En algunos casos se encuentran actas que registran un poco participación. Esto podría deberse a que solo se registró a los mayordomos y a los cargos a los que pudieron encontrar oferentes. Este periodo coincide con el periodo de la Guerra del Pacífico, por lo que es presumible que no hubiese muchos comuneros dispuestos o en capacidades de asumir cargos dentro de la festividad.

Con respecto a las familias mayordomas se registra:

Tabla 1 Familias mayordomas de la fiesta de la virgen de la asunción.

Familias mayordomas de la fiesta de la virgen de la asunción.			
Año	Familia mayordoma	Año	Familia mayordoma
1829	Ninahuaman	1909	B. Alanya
1829	Huaianay	1910	García
1830	N.E.	1910	Anampa
1834	Yanayalli	1911	Felices
1840	Julian	1912	Janampa
1866	N.E.	1914	Ancasi
1869	Moscoso	1915	Huaihura
1877	Ancasihue	1916	Cayampi
1877	Ancasi	1917	Huaccachi
1881	Cancho	1920	Ninahuaman
1894	Ancasi	1924	Chocchuanca
1895	Yanqui	1925	Llaca
1896	Moscoso	1928	Ninahuaman
1901	Llaca	1930	Ancasi
1902	Pomalluiya	1932	Julian
1903	Janampa	1933	Heripa
1903	Anampa	1934	Ochua
1904	Pomallihua	1935	Yanqui
1908	Llacsamanta	1946	Cancho

1908	Llacsá	1958	Taquiri
1908	García	1959	Huaccachi
1909	Ninahuaman	1961	Yanqui

Nota: Datos extraídos de las actas de las fiestas patronales encontradas en el templo matriz el año de 2015.

El registro de las familias mayordomas arroja una fuerte presencia de familias locales como Ninahuaman, Aucasi, Yanqui, Huacachi, Llacsá, entre otras. Lo que indica que se trata de una fiesta más local con la participación de las familias indígenas del pueblo en su mayoría. Además, se tendría presencia de familias migrantes con apellidos impropios en la comunidad como García, Moscoso, Felices, Julian, entre otros. Estas familias representarían los lazos de parentesco de la comunidad con otras localidades, principalmente de la costa, esto a raíz de la carretera que conecta Nazca y Puquio. Que se produciría gracias a las relaciones comerciales abiertas con las nuevas carreteras y mercados laborales. También reflejan los lazos de compadrazgo con familias posiblemente terratenientes o hacendados.

La fiesta de la Virgen de la Asunción es la matriz y modelo bajo la cual se articulan el resto de las fiestas. Sería la columna vertebral sobre la cual se estableció la defensa de los bienes comunales, ya que es la de mayor participación, al ser la Virgen Asunta la patrona del pueblo.

3.2.2. Las fiestas de la imagen de Cristo.

Dentro de las fiestas de la imagen de Cristo se tienen dos celebraciones registradas: La Pascua de Resurrección y la Ascensión del Señor. En caso de la primera se tiene algunos registros entre los años de 1899 y 1933, sin ser estos ni continuos ni uniformemente distanciados.¹¹⁰ Es decir, son registros esporádicos que contemplan algunos años de cada década, sin ser estos necesariamente significativos. Por otro lado, la fiesta de la Ascensión del Señor tiene mayor cantidad de registros que van desde 1903 hasta 1955,¹¹¹ lo que permite tener un mayor panorama de dicha fiesta. Los registros de esta fiesta son más continuos, aunque con algunos vacíos, que sin embargo se pueden referenciar a partir de las actas registradas. Podríamos afirmar que esta mayordomía pertenece a una cofradía de tipo devocional, de ahí que no fuera de sumo interés su registro, ya que no tiene vinculación territorial.

La fiesta de la Ascensión del señor se celebra 40 días después de la Pascua de Resurrección. Su fecha es variable, pero suele darse en los meses de abril y mayo. Se registran varias nominaciones para esta fiesta como: “Ascensión del Señor”,

¹¹⁰ Actas de las Fiestas Patronales recogidas en el templo Matriz. 2015

¹¹¹ Actas de las Fiestas Patronales recogidas en el templo Matriz. 2015

“Santísimo Sacramento Ascensión del Señor”, “Señor Asunción del Santísimo”, “Asunción del Señor”. Algunos de estas nominaciones confunden la figura de la Ascensión de Cristo con la Asunción de la Virgen María, esto se debería a la poca información religiosa que tenían los comuneros, o a que al registrar las fiestas estas entran en una confusión por la práctica continúa de registrar normalmente solo la fiesta de la Virgen Asunta.

En la fiesta de la Ascensión del Señor se encuentra hasta 36 oferentes dispuestos a participar asumiendo un cargo en la festividad para el año de 1935, estando de mayordomos la familia Taquiri¹¹², 26 oferentes para el año de 1911, siendo mayordomos la familia Llacsamanta¹¹³ y 23 oferentes los años de 1923, 1932 y 1936, siendo mayordomas las familias Gutiérrez¹¹⁴, Ancasi¹¹⁵ y Huallanay¹¹⁶ respectivamente. Estos años marcan los picos que tuvieron mayor participación. Por otra parte, se tiene que el número de participantes va entre 11 y 18 oferentes.

Por otro lado, los años donde se registra una menor participación, reflejada en los oferentes que ocupan un cargo en la festividad, son 1920 con apenas tres cargos, siendo mayordoma la familia Cayampi¹¹⁷; en 1934 con solo 6 cargos registrados con sus respectivos oferentes, estando de mayordomos la familia Gutiérrez¹¹⁸; 1937 con 8 participantes ocupando cargos en la festividad, siendo la familia Herrera los mayordomos¹¹⁹.

¹¹² Acta de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor para el año de 1935.

¹¹³ Acta de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor para el año de 1911.

¹¹⁴ Acta de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor para el año de 1923

¹¹⁵ Acta de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor para el año de 1932

¹¹⁶ Acta de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor para el año de 1936

¹¹⁷ Acta de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor para el año de 1920.

¹¹⁸ Acta de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor para el año de 1934.

¹¹⁹ Acta de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor para el año de 1937

Evolución de la participación en la fiesta de la Ascensión del Señor en Sacsamarca

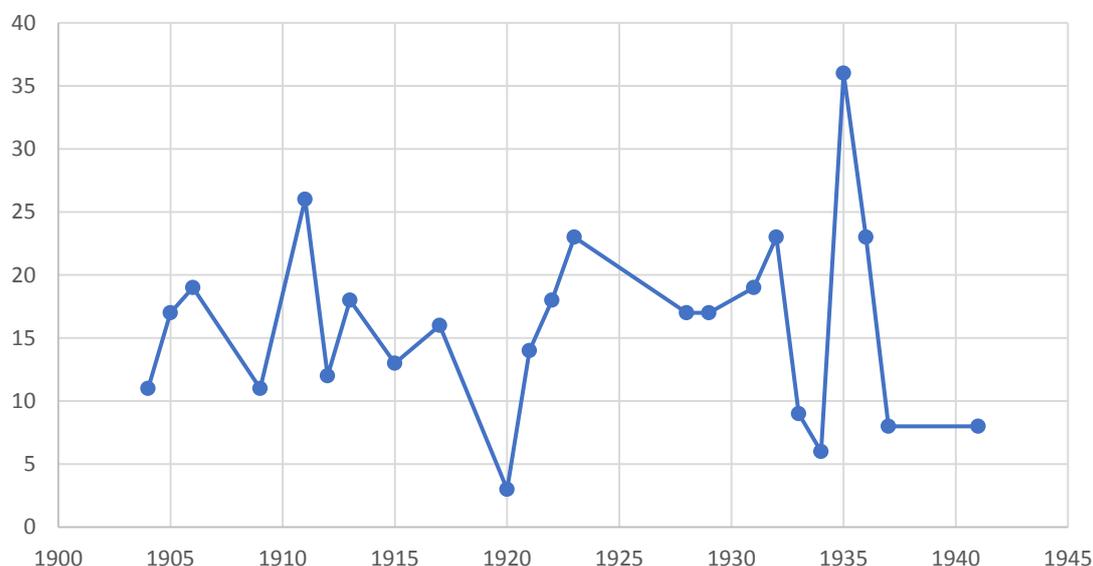


Figura 23 Evolución de la participación en la fiesta de la Ascensión del Señor en Sacsamarca. Fuente, Actas de Fiestas patronales recogidas en el Templo matriz del Pueblo el año 2015.

Como se puede apreciar en la figura, los picos se enmarcan en los años de 1911 y 1934, mientras que encontramos en los valles a los años de 1920 y 1937. El primer pico se debería a una reactivación necesaria de la fiesta y la caída de 1937 que se mantendría hasta los años 1940s se debería a la falta de interés de preservar la fiesta, una vez alcanzada la meta de legalizar los territorios. También se observa que es una fiesta de menor importancia que, sin embargo, si congrega a los comuneros y resulta de importancia, dentro de un marco festivo más grande. Por otro lado, parece ser que la apertura de la carretera Puquio Nazca, influye en el pequeño valle que se forma respecto a la participación en la fiesta.

Respecto a la relación con otras causas, es importante anotar que se empieza a hacer el registro de esta fiesta recién para inicio del siglo XX. Previamente no se hacía el registro o simplemente las actas de dicha festividad no lograron conservarse. Sin embargo, dentro del marco de la comunidad, se puede presumir que hubo la necesidad de hacer el registro de esta festividad para demostrar la continuidad de las cofradías indígenas, que se suelen asociar a la imagen de Cristo por las campañas de extirpación de idolatrías que se dieron en el siglo XVI (Celestino & Meyers, 1981). Es decir, que se supone que las fiestas de la imagen de Cristo deberían ser siempre de mucha importancia y también las más antiguas y por consiguiente supuestamente la de mayor importancia.

Tabla 2 Familias mayordomas de la fiesta de la Ascensión del Señor en Sacsamarca.

Familias mayordomas de la fiesta de la Ascensión del Señor en Sacsamarca.

Año	Familia mayordoma	Año	Familia mayordoma
1903	Anchahua	1921	Ninahuaman
1904	Campos	1922	Chucchuanca
1905	Huamani	1923	Gutierrez
1906	Garcia	1927	Alanya
1907	Herrera	1928	Auccasi
1909	Janampa	1929	Llacsca
1910	Tinco	1931	Bautista
1911	Llacsamanta	1932	Ancasi
1912	Janampa	1933	Alvares
1913	Anchahua	1934	Gutierrez
1914	Campos	1935	Taquiri
1915	Janampa	1936	Huayanay
1916	Huaccachi	1937	Herrera
1917	Pomallihua	1940	Yanqui
1919	Salazar	1941	Vilches
1920	Cayampi	1942	Pillaca

Nota: Datos extraídos de las actas de las fiestas patronales encontradas en el templo matriz el año de 2015.

La participación de las familias en la fiesta también refleja una condición local, siendo predominante los apellidos en quechua, dentro de las familias que ocupan las mayordomías. Sin embargo, se registran algunas familias no locales como Campos, García, o Salazar hasta 1926, posteriormente se registra mayores familias, posiblemente de origen más costeño debido a la apertura de la carretera Puquio – Nazca, familias como Vilches, Herrera, Gutiérrez, Bautista. Lo que demuestra la influencia de las familias migrantes en la comunidad, así como la necesidad de mantener viva la fiesta y establecer lazos de compadrazgo entre las distintas familias.

3.2.3. Fiesta de Santa Bárbara.

La festividad de Santa Bárbara se celebra el día 04 de diciembre. Sin embargo, en Sacsamarca se encuentran actas que registran la festividad en octubre, diciembre e incluso en enero. Esto se debería a que la comunidad desarrolla fiesta cuando le es posible, sin respetar necesariamente el calendario litúrgico y festivo oficial. Acomodando la fiesta a cuando se pueda contar con un sacerdote itinerante o a la disponibilidad de los mayordomos.

La fiesta registra distintas nominaciones tales como: “Virgen de Santa Bárbara”, “Santa Bárbara”, “Nuestra Señora Santa Bárbara”, “Nuestra Señora Virgen de Santa Bárbara”, “Virgen Santa Bárbara”. Las nominaciones usadas en la comunidad denotan la poca distinción entre la santa y las advocaciones marianas, nominando a la santa de formas como se haría a la Virgen María. De este modo, se refleja que el modelo a seguir es la festividad de la virgen de la Asunción. También refleja que aun cuando era una fiesta de importancia, no alcanzaba la jerarquía de la Virgen Asunta.

La festividad de Santa Bárbara tiene registros, desde el año de 1800¹²⁰, siendo este marginal ya que es solo una anotación. En 1804¹²¹ se registra una participación de 30 oferentes asumiendo cargos dentro de la festividad. En ambas festividades la familia mayordoma es Janampa (registrada primero como Anampa y luego como Hanampa). Hay un silencio significativo en el registro hasta el año de 1868, año en el que se inicia un registro continuo de la festividad hasta el año de 1939, con algunos vacíos, que se puede deber a que no se guardó el registro o a que no se realizaron las fiestas en dichos años. Se puede observar también que es una fiesta con una menor participación, lo que estaría indicando una condición diferente respecto a las dos festividades registradas. Sin embargo, lo suficientemente importante como para ameritar llevar el estricto registro de sus festividades. También indicaría que su cofradía era de tipo barrial y que tendría bajo su cargo alguna estancia.

En 1882 se registra una participación de 18 oferentes asumiendo cargos festivos, siendo mayordoma la familia Taquiri,¹²² destacando la presencia de voluntarios para apoyar en la fiesta. Esto indicaría una intención clara de mantener viva la fiesta. Otro pico de participación ocurre el año de 1900, en la mayordomía de la familia Anccasi,¹²³ año en el que la comunidad reafirma su condición de cristiana y católica¹²⁴, a propósito del cambio de siglo. En 1910 se registra el máximo de participantes en la fiesta, dentro del periodo de estudio, siendo mayordoma la familia Janampa, llegando a 20 oferentes entre los que se incluyen voluntarios que ofrecen algunos bienes, como nuevas vestimentas o candelabros para la santa patrona.¹²⁵ Por otro lado, se puede observar que durante la guerra del pacífico, (1879 -1884), se dejó de celebrar algunas fiestas posiblemente como medida de protección ante reclutamientos o incursiones militares. Empero, ni bien se pudo se reactivó la fiesta con mayor entusiasmo, solo para entrar

¹²⁰ Acta de la Fiesta Patronal de Santa Bárbara para el año de 1800.

¹²¹ Acta de la Fiesta Patronal de Santa Bárbara para el año de 1804.

¹²² Acta de la Fiesta Patronal de Santa Bárbara para el año de 1882.

¹²³ Acta de la Fiesta Patronal de Santa Bárbara para el año de 1900.

¹²⁴ Declaración registrada en una placa de piedra dentro del templo.

¹²⁵ Acta de la Fiesta Patronal de Santa Bárbara para el año de 1910.

nuevamente en un periodo de bajas participaciones. Hoy en día ya no se celebra la fiesta de Santa Bárbara y su imagen está bastante deteriorada.

Evolución de la participación en la fiesta Santa Bárbara en Sacsamarca

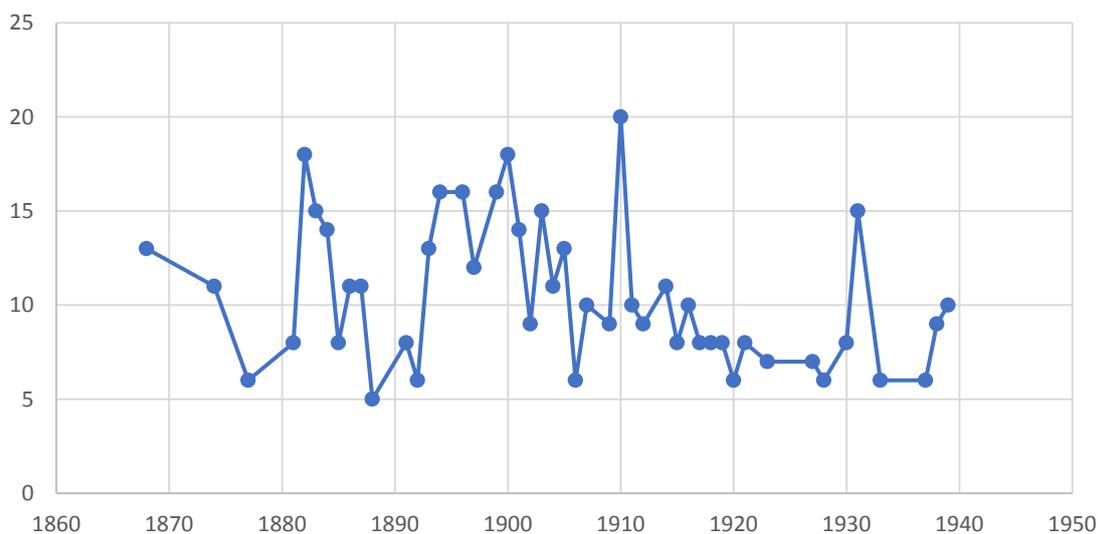


Figura 24 Evolución de la participación en la fiesta de Santa Bárbara en Sacsamarca. Fuente, Actas de Fiestas patronales recogidas en el Templo matriz del Pueblo el año 2015.

Los datos recogidos arrojan que la fiesta se ha realizado de manera continua, con algunos silencios y que en ciertas fechas como 1910 o 1931 experimentó picos reactivadores de la fiesta. Después de la Guerra del Pacífico se puede observar un interés en reactivar la fiesta, sin embargo, rápidamente entraría en decadencia. Para el cambio de siglo retornaría el interés por la realización de la fiesta, con momentos precisos de mayor participación, pero con una caída constante en su importancia en el calendario festivo de la comunidad.

Durante la Guerra del Pacífico posiblemente no se realizaron las festividades. Siendo la última festividad registrada la del año de 1877 siendo mayordomos la familia Ananya y teniendo solo 6 oferentes ocupando cargos en la festividad¹²⁶. En 1881 se retomaría la festividad esta vez con la mayordomía de la familia Infante¹²⁷, posiblemente una familia terrateniente que buscaba reactivar las fiestas y establecer los lazos de compadrazgo. Es posible también que se tratase de una estrategia para congregar a jóvenes para que pudieran unirse a los ejércitos de Cáceres en la campaña de la

¹²⁶ Acta de la Fiesta Patronal de Santa Bárbara para el año de 1877.

¹²⁷ Acta de la Fiesta Patronal de Santa Bárbara para el año de 1881.

Breña (Quichua Chaico, 2013). Sea cual sea la intención de reactivar la fiesta, lo concreto es que no tuvo tanta acogida. Apenas 8 oferentes asumieron pasar cargo en la festividad. No siendo así los años siguientes donde la mayordomía recaerá en familias locales como la Taquiri o Anampa.



Tabla 3 Familias mayordomas de la fiesta de Santa Bárbara en Sacsamarca.

Familias mayordomas de la fiesta de Santa Bárbara en Sacsamarca.

Año	Familia mayordoma	Año	Familia mayordoma
1800	Anampa	1904	Julian
1804	Hanampa	1905	Anampa
1867	Pumalluia	1906	Janampa
1868	Palomino	1907	Huaccachi
1873	Gutierrez	1908	Herrera
1874	Esquivel	1909	Hernandez
1876	N.e.	1910	Janampa
1877	Ananya	1911	Choccehuanca
1881	Infante	1912	Gamboa
1882	Taquiri	1914	Julian
1883	Cancho	1915	García
1884	Ananpa	1916	Cancho
1885	Cayampi	1917	Choquehuanca
1886	Yanse	1918	Pumalliuya
1887	Yulla	1919	García
1888	Cancho	1920	Llacsá
1890	Infante	1921	Huaman
1891	Julian	1922	Janampa
1892	Barrientos	1923	Yanqui
1893	Ninahuaman	1926	Chavaria
1894	Llaccsa	1927	Ancasi
1895	Pulido	1928	Taquire
1896	Alanya	1929	Llacsá
1897	Fernández	1930	Chuccehuanca
1898	Choccehuanca	1931	Yanqui
1899	Llacsá	1932	Cayampi
1900	Ancasi	1933	Julian
1901	Cancho	1937	Llacsá
1902	Cancho	1938	Taquiri
1903	Quispe	1939	García

Nota: Datos extraídos de las actas de las fiestas patronales encontradas en el templo matriz el año de 2015.

La distribución de las familias mayordomas muestra que hay una mayor presencia de familias no locales como Infante, Fernández, García, Hernández, Herrera, Palomino, entre otras. Esta presencia estaría relacionada a la presencia en la comunidad de foráneos que por trabajo o razones familiares se establecieron permanentemente o temporalmente en la comunidad. Así la fiesta se mantiene viva gracias a la presencia de estas familias no locales. También, se usaría esta fiesta para establecer los lazos de compadrazgo entre los nuevos miembros de la comunidad y las familias tradicionales.

Por otro lado, también se puede observar que después de 1926, las familias que realizan la fiesta son más locales y la misma se mantiene con muy poca participación. Para 1931, la familia Yanqui toma la mayordomía, posiblemente con la presencia de miembros que regresan a la comunidad, para retornar luego al ritmo alicaído de los años anteriores. Esto se debería a que las familias foráneas tendrían más posibilidad de regresar a sus comunidades de origen y por ende menor intención de integrarse a la comunidad, esto gracias a la carretera Nazca – Puquio. Inversamente, las familias más antiguas y que hubiesen migrado, tomarían interés en tomar esta fiesta como medio de reintegración a la comunidad.

3.3. Transformaciones físicas del templo en relación al declive de las cofradías.

Parte importante de la celebración de las fiestas es el espacio donde se realizan y cómo se organiza. Las festividades se diferenciaban en tres tipos de ceremonias: La religiosa que se realiza en el templo; la Taurina que se realiza en el coso de toros construido para la ocasión; y, en las estancias de las alturas donde se realiza la herranza.

Ulpiano Quispe en su texto “La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho” (1969, págs. 67-85) describe bastante bien la ceremonia de la herranza donde cumple vital importancia el cargo de Suiza, pues es quien tendrá a cargo establecer los merecimientos de los ofertantes y consecuentemente la redistribución de los bienes de pastoreo. Es importante en este punto señalar que la redistribución se hace en función del cumplimiento de sus obligaciones para con la cofradía. Esta ceremonia incluye rituales andinos con el uso de elementos rituales como la coca, la caña, junto al registro de las actividades realizadas por cada persona o familia. En esta actividad toman protagonismo los capitanes y capitanas, pues es también el momento donde se establecen los lazos de compadrazgo en las familias, sean por lazos

matrimoniales o por lazos amicales. En cualquier caso, esta actividad es fundamental para asegurar el sustento de las familias comuneras.

La fiesta taurina sigue los rituales de la tauromaquia hispana. Cada cargo se ocupa de una parte de la fiesta. Los diputados son los encargados de traer los Toros, Los mayores de asegurar la presencia de los toreros, los capitanes y capitanas se ocupan de la preparación de los toros para la faena taurina. Para este efecto se construye un coso de toros, de troncos de eucalipto y tablones, que se estilaba hacer en la plaza del pueblo. Dentro de esta festividad destacan la participación de la Capitana Suiza de Bandera que ingresa portando una bandera y encabezando a las capitanas y solteras en edad casamentera, para realizar una danza de apertura de la fiesta taurina¹²⁸. También resalta la participación de las Muñidoras que son las encargadas de repartir la comida y las bebidas dentro de la fiesta taurina.

Es en las ceremonias religiosas donde se muestran algunas jerarquías y donde se desarrollan más cambios. Estas ceremonias contemplan los actos litúrgicos dentro del templo y la procesión. La procesión es encabezada por el sacerdote seguido de los mayordomos y las familias oferentes, después siguen el resto de familias. Según manifiestan los adultos mayores de la comunidad, antiguamente en la procesión había un espacio para los llamados “Señores”¹²⁹, que corresponderían a familias hacendadas o terratenientes que tendrían influencia o control en la comunidad, esto hasta el reconocimiento de la comunidad y luego la distritalización de la comunidad. Por otro lado, en las ceremonias religiosas, sobre todo misas, también existía una estricta distribución espacial dentro del templo¹³⁰, diferenciando a los participantes de acuerdo a su rango o pertenencia social. Ocupación espacial que venía reforzada con la estructura misma del templo.

Espacialmente el templo matriz de Sacsamarca es de una sola nave con ábside achaflanado, presbiterio, coro bajo, sotacoro y coro alto. Además, se tiene un espacio propio para los bautizos, el baptisterio además de la sacristía.¹³¹ De acuerdo a los testimonios recogidos de los adultos mayores de la comunidad, se sabe que cada uno de los espacios señalados era ocupado por distintas personas. El presbiterio era el espacio para el sacerdote y sus monaguillos; el coro bajo por los señores del pueblo y sus autoridades civiles y políticas de la comunidad, como el Agente Municipal, el Teniente Gobernador o el Varayuq. En el cuerpo de la nave, sentados en las bancas,

¹²⁸ Testimonio recogido de los adultos mayores de Sacsamarca. 2015.

¹²⁹ Testimonio recogido de los adultos mayores de Sacsamarca. 2015.

¹³⁰ Testimonio recogido de los adultos mayores de Sacsamarca. 2015.

¹³¹ Información derivada del estudio arquitectónico realizado el 2015.

se ubican las familias participantes de la fiesta encabezados por los mayordomos. Pasando la primera mitad del templo se ubicaban el resto de familias de la comunidad y ya en sotacoro se ubicaban los curiosos o personas que no participaban de la fiesta en plenitud. En el coro bajo también se ubicaba la orquesta típica que acompaña la celebración, en el sotacoro se ubicaba la banda de músico que acompaña la procesión y en el coro alto se ubicaba el cantor del templo, para tocar el melodio o pampa piano acompañado de los coristas. Esta distribución espacial de las personas de acuerdo a la categoría social a la que pertenecían se veía reforzada por la estructura misma del templo.

El levantamiento arquitectónico desarrollado arrojó que el templo es de una sola nave corrida, de planta gótico isabelina, donde se diferencia los espacios por la altura de los mismos. El presbiterio está marcado por una grada que diferenciaba el espacio sacro del profano y por la línea del comulgatorio marcado por una balaustrada de madera; el coro bajo también se distingue por una grada que cambia el nivel de piso respecto de la nave. Tanto el presbiterio cuanto al coro bajo tienen un piso de baldosas de piedra tallada, y tenían, hasta principios de siglo XX, una mayor altura que la nave¹³². El coro alto se ubica a los pies del templo, con estructura de madera y forma un sotacoro chato. El acceso al coro alto es desde el bautisterio.

La forma del templo se puede reconstruir en base al modelo del templo esparcido por toda la región y que está recogido en el texto de Ramón Gutiérrez y Graciela Viñuales (2015), cuya forma coincide con la descripción dada por los comuneros mayores. Sin embargo, el modelo ya no se respeta fielmente en Sacsamarca debido a una serie de modificaciones que se hicieron desde 1920.

Para el siglo XVIII, por el estilo de la edificación, se debieron construir los retablos de madera de tipo barroco, el altar mayor que se tenía dos cuerpos y un remate, del cual solo queda el primer cuerpo y rastros del antiguo remate; los retablos de la Virgen de la Encarnación y del Calvario que habría sido de estilo barroco y hecho en madera. De estos ha llegado a nosotros en parte el retablo de la Virgen de la Encarnación, que en parte esta reconstruido con piezas de otro retablo, posiblemente del calvario. Hay que tomar en cuenta, que estas obras se hacían por medio de donaciones que coordinaban, gestionaban y administraban las cofradías del santo patrón y de los santos compadres. En este proceso se debieron hacer varias refacciones y obras de mantenimiento, embellecimiento y ornamentación, tales como ampliaciones,

¹³² Testimonio recogido de los adultos mayores de Sacsamarca. 2015. Reforzado por los inventarios de 1921 que registran la renovación del techo.

refacciones o aplicaciones. Además de los cambios en el templo se habrían hecho modificaciones en la desaparecida casa cural, que se encontraba pasando la cabeza del templo.

También debe considerarse otros factores que obligan a hacer cambios en el templo tales como los movimientos sísmicos, que afectan severamente a estructuras de adobe como el templo matriz de Sacsamarca. Por ejemplo, en la visita Pastoral de Mons. José Francisco Ezequiel Moreyra se registra que el día 13 de abril de 1868¹³³ aconteció un fuerte terremoto que deterioró gravemente varios templos de la región tales como el de la comunidad de Pullu, en la región de Parinacochas, de la que se dice quedó en ruinas, por lo que se dispuso su reconstrucción.¹³⁴ Se puede presumir que dicho terremoto, también habría afectado severamente al templo de Sacsamarca.

En 1899 el párroco de Huancasancos se llevaría, tras una serie de acontecimientos, la pila bautismal del templo de Sacsamarca a la comunidad de Huancasancos, sede parroquial. Para 1901, los inventarios del templo registran que se había repuesto con uno nuevo tallado en piedra, que ha llegado hasta la actualidad. En el proceso, en 1900, con el cambio de siglo, la comunidad se reclama devota de Cristo en una placa pétreo que se instalaría el año de 1901, posiblemente instalada junto con la nueva pila bautismal.

Para la década de 1920 se tiene registro de un párroco para el templo de Sacsamarca Don Nolberto Guerra, quien impulsaría reformas dentro del templo, además de reactivar la vida religiosa en la comunidad. Tal es el caso que, en 1922, durante la cuarta visita pastoral a Huancasancos de Mons. Fidel Olivas Escudero se dispone: “De acuerdo al canon 916¹³⁵, declaramos altar privilegiado perpetuo¹³⁶ al altar mayor de esta iglesia parroquial (Huancasancos) y las de las vice parroquias de Sacsamarca y Lucanamarca”.¹³⁷ Lo que permitía que se realizaran las misas en cada altar y en el altar mayor del templo estas incluyeran indulgencias plenarias. En la misma vista se designa como responsable del templo de Sacsamarca a Don Edilberto Callampi, quien cumpliría las funciones de ecónomo y organizaría a las cofradías de la comunidad,

¹³³ Según Wikipedia, los terremotos fueron el 13 de abril de 1861 con una magnitud de 6.0Mb y el 13 de agosto de 1868 con una Escala de 9.0Mw, este último considerado como uno de los más grandes de la Historia. https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Terremotos_en_Per%C3%BA#Siglo_XIX

¹³⁴ AAAY. Visita pastoral de 1871.

¹³⁵ Los obispos, los abades o prelados nullius, los Vicarios y prefectos apostólicos y los superiores mayores de religión clerical exenta pueden declarar un altar privilegiado cotidiano perpetuo, con tal que no haya otro en sus iglesias. Derecho Canónico Bilingüe comentado. Miguelez – Alonso – Cabrerros. 1916.

¹³⁶ Un altar privilegiado perpetuo es aquel donde se pueden realizar misas con indulgencias plenarias para los difuntos a los cuales se les haga deha celebración.

¹³⁷ AAAY. Visitas Pastorales practicada entre 1917 y 1929. Mons Fidel Olivas Escudero. f. 245.

para su buen funcionamiento, en coordinación con el párroco. Que se nombrara el altar mayor como privilegiado, no hace sino confirmar la existencia de la cofradía devocional que administraba dicho retablo.

Ese mismo año, el párroco Norberto Guerra, posiblemente animado por la participación y devoción de la comunidad, y viendo el estado del templo, mandó refaccionar parte del techo y del bautisterio con esteras y tejas nuevas además de mandar construir una nueva mesa de estuco pintada al óleo para el altar mayor. Del mismo modo, ordena que se construya un nuevo altar lateral, con su respectivo camarín, con estuco y pintado al óleo para albergar la sagrada imagen del Señor Crucificado, posiblemente animado por la cofradía del Santísimo Sacramento. De igual manera, ordenó reformar la sacristía desde los cimientos debido a las malas condiciones en que se encontraba. También manda pintar las dos puertas del templo y hacer un confesionario nuevo¹³⁸. En el inventario que levanta del templo consigna, además, la existencia del pulpito hecho en madera, pintado al óleo, el retablo mayor construido en madera, con aplicaciones de pan de oro y pintura al óleo, así como, de un altar lateral (El de la virgen de la Encarnación y Santa Bárbara), hecho en madera y con aplicaciones de pintura al óleo.

Si bien el párroco Norberto Guerra gestionó y desarrollo varios cambios dentro del templo, no implicaron variación significativa en la distribución espacial del templo. Es decir, fueron cambios modernizantes en lo material más no en lo conceptual y espacial. Puesto que espacialmente se mantenían los espacios perfectamente diferenciados.

En 1930 las partes deterioradas del techo del templo, presumiblemente de la nave, fueron cambiadas¹³⁹. En este cambio de techo, la comunidad habría incluido la construcción de estructuras de ancha base, hechas de piedra y barro, adyacentes al templo para evitar su desplome, a modo de contrafuertes, pero que no se conectan con la estructura portante de adobe y que en la comunidad denominan, sabiamente, como arrimos. Los arrimos que se habrían construido en esta refacción corresponden a la fachada sur y están a la altura del presbiterio. Se habrían hecho para reforzar dicha parte del templo que por su altura diferenciada del resto de la nave¹⁴⁰, requiere de refuerzo estructural o de apoyos para no caer a base del empuje del nuevo techo.

¹³⁸ ARAY Inventario del templo. 1920

¹³⁹ ARAY. Inventarios del templo. 1931.

¹⁴⁰ Las descripciones del templo recogidas de los testimonios de los adultos mayores del pueblo nos brindan esta información.

Los cambios en la estructura del templo continuarían los años siguientes, en especial en la refacción y rediseño del techo del templo. Estos cambios se hacen a la par de las gestiones en pro del reconocimiento de las tierras comunales y el consecuente cambio de estatus de la comunidad, que pasaría de indígena a campesina¹⁴¹. Tras la obtención del reconocimiento en 1936, se crea la Asamblea comunal como institución máxima de organización social. De este modo, para finales de la década de 1930 la reconstrucción del techo estuvo a cargo de los mismos comuneros, organizados en faena comunal. De ahí que, la solución propuesta sea la construcción de arrimos y no de contrafuertes, puesto que para estos últimos se requería la intervención de un especialista, ausente entre los miembros de la comunidad. También denota un nuevo distanciamiento con la organización eclesial; es decir, no habría párroco permanente en la comunidad. De este modo, en la década de 1930 el techo del templo fue renovado varias veces en las partes deterioradas o malogradas¹⁴². Ya con la nueva organización el mantenimiento y refacción de las estructuras del templo estrarían a cargo de la misma comunidad.

Mons. Víctor Álvarez Huapaya,¹⁴³ en los apuntes de su segunda visita pastoral, registra un fuerte terremoto ocurrido el 24 de agosto de 1942¹⁴⁴ que afectó severamente a muchos templos de la región.¹⁴⁵ Comenta que la posesión más valiosa, que guarda el templo de Sacsamarca, es la imagen de la Mamacha de la Encarnación, gracias al corazón de la imagen que contiene 14 lienzos al óleo correspondientes a las estaciones del vía crucis. Sobre la retablero del templo menciona que el templo tiene un altar dorado bastante bueno (El altar mayor) y que hay algunos muros agrietados y rajados. La situación precaria de las estructuras del templo obligaría a los comuneros a construir arrimos para “reforzar las estructuras”. También se habrían hecho cambios mayores en la estructura espacial del templo, en especial la diferenciación de altura.

Los efectos del reconocimiento de la comunidad y el cambio de estatus provocarían un cambio sustancial en la manera de ocupar el espacio del templo. Los patrones de ocupación cambiarían.¹⁴⁶ Ahora, en el presbiterio se mantendría el sacerdote y sus monaguillos; en el coro bajo estarían los mayordomos y las autoridades de la

¹⁴¹ Información recogida por el equipo de Historia del Convenio Sacsamarca DARS-PUCP, cuyo primer resumen fue compartido en la plataforma de Wikipedia.

¹⁴² ARAY Inventario del templo. 1930

¹⁴³ AAAY. Apuntes de la segunda Visita Pastoral Mons Victor Alvares Huapaya 1952

¹⁴⁴ Según Wikipedia, el sismo del 24 de agosto de 1942 fue de 8.2Mw. https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Terremotos_en_Per%C3%BA#Siglo_XX

¹⁴⁵ AAAY. Apuntes de la segunda Visita Pastoral Mons Victor Alvares Huapaya 1952

¹⁴⁶ Los testimonios de los adultos mayores de la comunidad manifiestan que hacia 1945 ya se usaba el espacio del templo de una manera distinta. Ya no habían señores o debes en cuando se aparecían.

comunidad; en la nave se ubicarían las familias devotas, además de los músicos de arpa y violín; en la nave se ubicarían las familias devotas, pasando la mitad de la nave las familias no devotas; en el sotacoro se ubicarían los curiosos y tardones; finalmente, en el coro alto se ubicaría el cantor con su melodio y la banda de músicos. Estos cambios reflejarían una búsqueda de igualdad social en la comunidad. Ya no hay señores ni solo estos pueden ser “autoridades”, sino que ahora la única autoridad es la Asamblea Comunal y por ende todos, en tanto asambleístas, son iguales.

Los testimonios recabados de los adultos mayores de la comunidad, indican que se renovó completamente el techo del templo hacia 1960. En esta remodelación se niveló el techo del presbiterio con el del resto de la nave. Para este efecto se tuvo que desmontar el segundo cuerpo del retablo mayor, que habría estado dedicado a las imágenes de Cristo, como Cristo Rey o El Nazareno, que hoy no tienen sitio en el templo. También, se disminuyó la altura de la nave alrededor de 3 hiladas de adobe.¹⁴⁷ Adicionalmente, se pintó con yeso el retablo del Cristo Crucificado que tenía pintura mural, lo mismo con la mesa de yeso del altar mayor. También se sabe que las paredes de la nave del templo tenían frisos, según mencionan los testigos, con figuras “como de angelitos”¹⁴⁸, que se habrían perdido con la renovación del techo de la nave.

No queda claro en qué momento se baja la altura al presbiterio. Sin embargo, es posible afirmar que se hace en el contexto en que la comunidad adquiere reconocimiento y desaparecen o al menos disminuyen las relaciones asimétricas de poder.

En la fachada norte del templo no se construyeron arrimos, en su lugar se edificaron unas tiendas que se alquilaban para tener recursos para el mantenimiento del templo, las que posteriormente fueron derruidas, por conflictos con los inquilinos.

En el atrio lateral del templo funcionaba el cementerio de la comunidad. Sin embargo, también se construyó una escuela de mujeres, que don Primitivo Díaz recuerda haber visto ya edificada hacia 1955¹⁴⁹. Esta estructura se habría construido cerca a la entrada principal, con salida a la plaza, de la cual más allá de los testimonios no queda registro. Del mismo modo, recuerda don Primitivo que cuando era ecónomo, las fuertes goteras produjeron una caída del techo que arruinó el retablo de la Encarnación y con él la imagen colonial de San Antonio. Según manifiesta, esta es la

¹⁴⁷ Entrevista a Zenón Marcelino Palomino Simión y Sulpicio Palomino Cayampi (sacsamarquino) más de 80 años, jueves 23 de julio del 2015.

¹⁴⁸ Entrevista a Zenón Gonzales García cantor. 8 años de cantor, 23 de julio del 2015.

¹⁴⁹ Entrevista a Primitivo Amancio Díaz Barrientos, 70 años, 24 de julio del 2015.

razón por la cual se mandó reemplazar la imagen de dicho santo por una nueva traída de Lucanamarca, donada por Tolomeo Pumayihua.

En el proceso de recomposición del retablo de la Encarnación, afectado por el siniestro, se descubrió la hornacina con la pintura de San Pedro, que estaba llena de restos óseos no identificados y que fueron descartados, por el miedo que les causó.¹⁵⁰ Los comuneros señalan que fueron miles de huesos de extremidades y algunos cráneos. Estos huesos serían parte de las antiguas costumbres funerarias regidas por la Iglesia. También corresponderían a los cuerpos de los cofrades que administraban dicho retablo.

La comunidad de Sacsamarca tuvo que responder a las nuevas circunstancias usando los medios que tenían a su alcance, para responder a nuevas problemáticas derivadas de la construcción del nuevo Estado. Así, ante la búsqueda de liberación de tierras indígenas, los comuneros optaron para usar la organización de la Iglesia para preservar sus bienes, mediante la preservación de sus cofradías reflejadas en sus fiestas patronales. Estas fiestas tendrían una evolución fluctuante que estaría afectada por las migraciones y los conflictos. Finalmente, el reflejo del cambio de estatus de la comunidad se daría en la organización espacial y estructural del templo matriz.

Entonces la comunidad de Sacsamarca gracias a su relativa condición de marginalidad, pudo sobrellevar una resistencia continua por el manejo de sus bienes. Para ello se valieron del sistema de cofradías, formando y defendiendo cofradías de tipo barrial y devocional que se veían reflejadas en los altares que construyeron y también en las fiestas patronales, cuyas actas hubieron de usar como medio probatorio en distintos conflictos, como con la comunidad de Carapo.

Aun cuando se pueden establecer razones pragmáticas para los cambios físicos en el templo matriz, no cabe duda que estos son también un reflejo del cambio estructural de la comunidad. De este modo, la arquitectura del templo se comporta como un testigo que narra el proceso de transformación de la comunidad. Un proceso que va desde el reconocimiento como comunidad indígena, hasta alcanzar la ciudadanía plena con la distritalización de la comunidad. Una lucha permanente en la historia de Sacsamarca que incluso desde tiempos coloniales buscó su legítimo reconocimiento.

¹⁵⁰ Entrevista a Primitivo Amancio Díaz Barrientos, 70 años, 24 de julio del 2015.

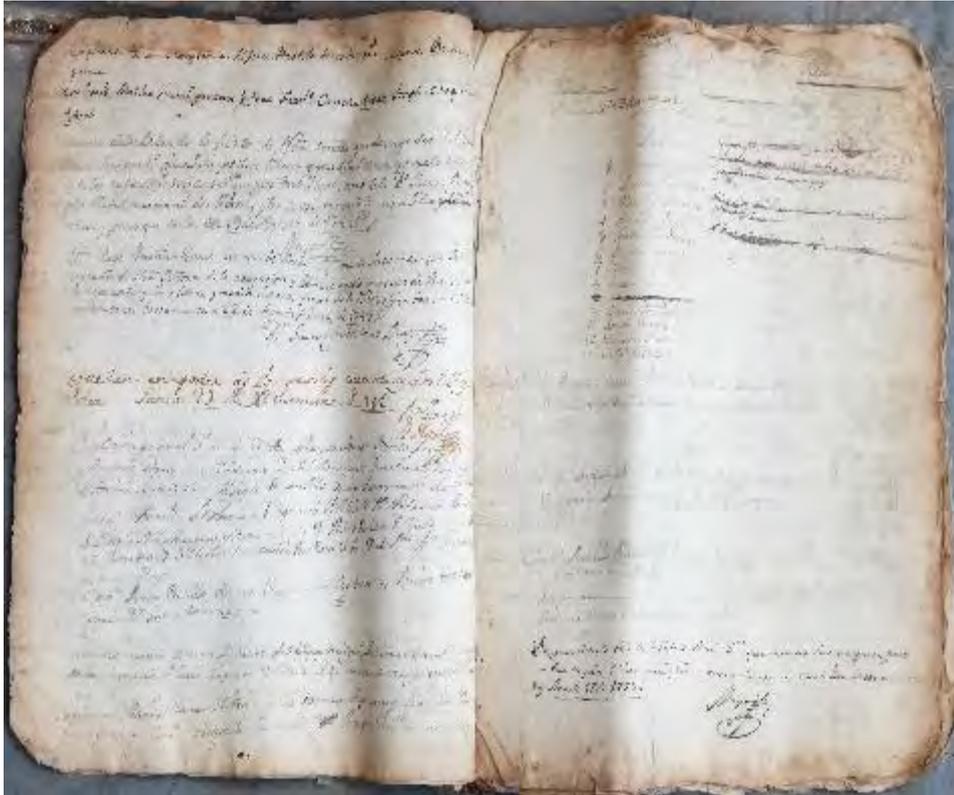


Figura 25 Actas de la Fiesta Patronal de la Virgen de la Asunción del año de 1746, recogida en el Templo matriz del Pueblo el año 2015. Fuente: Archivo PAPUCP.

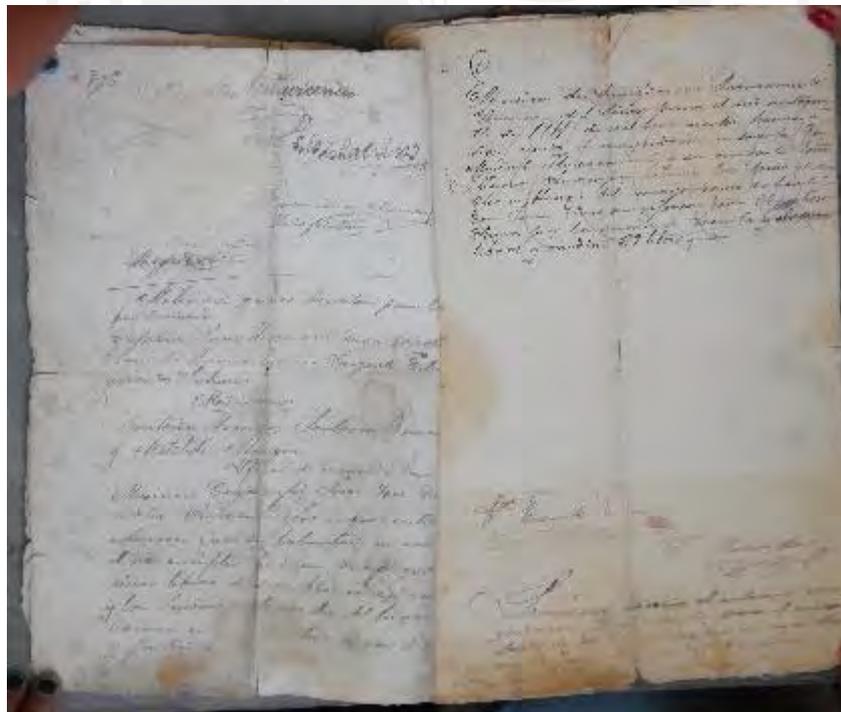


Figura 26 Actas de la Fiesta Patronal de la Ascensión del Señor del año de 1911, recogida en el Templo matriz del Pueblo el año 2015. Fuente: Archivo PAPUCP.

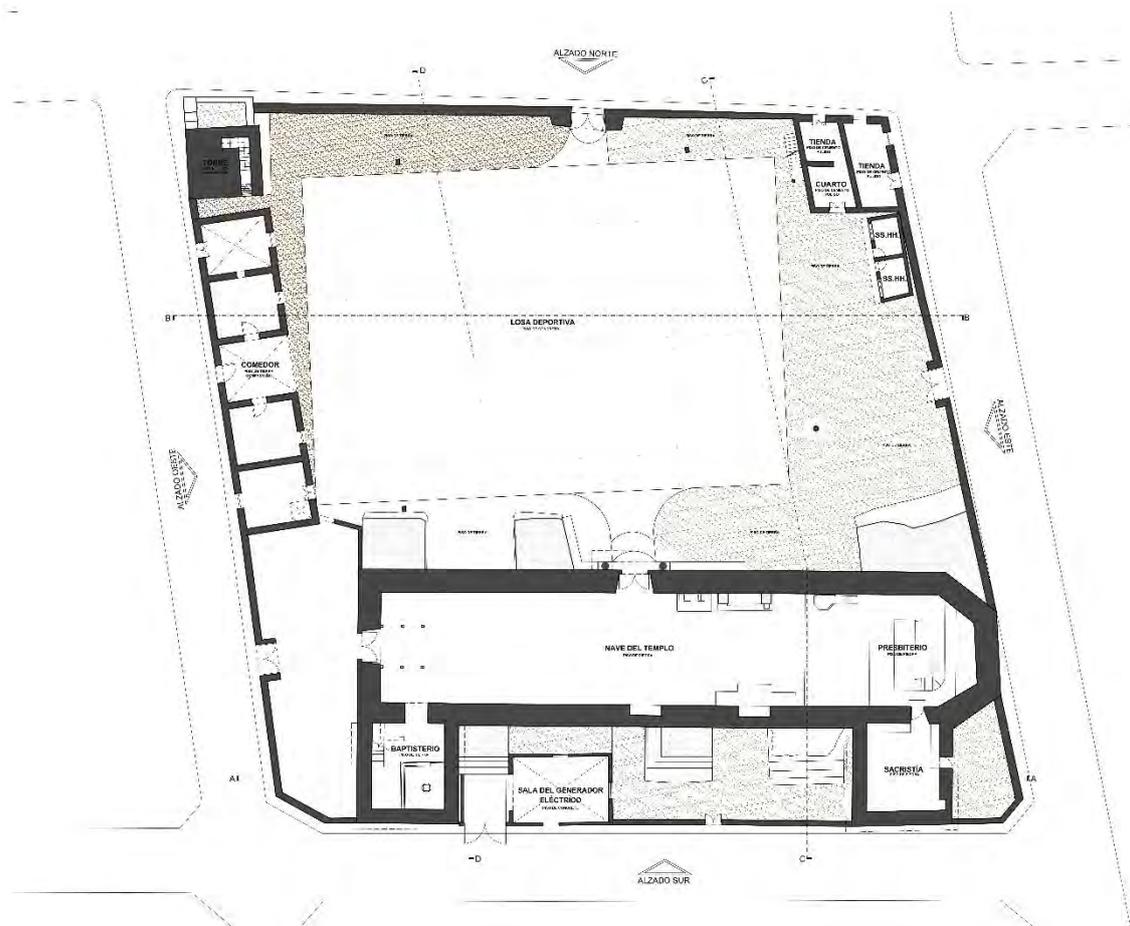


Figura 29 Planta del templo Virgen de la Asunción. Archivo PAPUCP 2018.



Conclusiones

A partir de todo lo expuesto y presentadas las evidencias que sustentan esta tesis se concluye que:

1. Se demostró que la comunidad de Sacsamarca mantuvo un sistema de cofradías, a base de fiestas patronales, durante el siglo XIX como medio de protección de los bienes de pastoreo hasta que el reconocimiento legal de la comunidad les permitió establecer un control directo de los mismos en el siglo XX. De ese modo, se estableció el proceso de protección y control de los recursos de pastoreo por parte de la Comunidad de Sacsamarca tomando como medio a la Iglesia Católica entre los años de 1807 y 1936.

Sacsamarca, debido a su geografía se encontraba en una condición periférica. Es decir, los controles estatales no llegaban con fuerza por la dificultad de acceso para llegar hasta la comunidad. Sin que esto signifique que la comunidad estuviera desarticulada, pero sí que se relacionaba a conveniencia. Los recursos que maneja Sacsamarca, básicamente ganaderos, con un territorio frágil de bofedales y lagunas hicieron poco apetecible a encomenderos, hacendados y terratenientes, que buscaban territorios más agrícolas, y por ende más productivos. De igual modo, su relación distante con las autoridades centrales le otorga la condición de marginalidad, sin que eso signifique que no estuvieran afectados por las decisiones de las autoridades nacionales, ni que tuvieran conciencia de las mismas. Estas condiciones, les permitió tener un margen de autonomía para autorregularse y, a partir de ello, relacionarse con las autoridades locales, regionales y nacionales.

El Estado peruano desde su nacimiento buscó desactivar y liberar los bienes de capellanías y cofradías. Motivados por un inicial espíritu anticlerical y después por la necesidad de generar recursos, buscó tomar el control de los bienes de las cofradías indígenas a través del accionar de la Beneficencia Pública. Así, nuestra tesis probó que si bien los funcionarios de la Beneficencia no eran los dueños de las tierras recuperadas para la institución, en la práctica usufructuaban de las mismas, por los menesteres que la ley les otorgaba. Ante esa amenaza, se usó el recurso de la sobrevivencia de la cofradía como organización para evitar que se transfieran los bienes de la comunidad de Sacsamarca.

Para este proceso la comunidad distribuía a sus familias en las distintas fiestas e iban incorporando nuevos miembros producto de las redes comerciales que se iban creando en especial con los pueblos costeros. Igualmente, usaron las fiestas como medio para establecer lazos de compadrazgo que les permita sortear los avances de la Beneficencia de terratenientes, y conflictos con otras comunidades.

El conflicto territorial con la comunidad de Carapo implicó directamente a las estancias pertenecientes a la Iglesia y las cofradías Sacamarquinas. Conflicto que se resolvió a favor de la comunidad con la intervención del obispo. En este conflicto se debieron usar las actas de las fiestas patronales para demostrar la religiosidad, la participación en las cofradías de los miembros de la comunidad y con ello demostrar la tenencia de las estancias implicadas. Esto tanto ante las autoridades civiles, cuanto eclesiales. Siendo la intervención del obispo clave para la solución del conflicto. Así, la comunidad aprovecha la protección de la Iglesia para la preservación de sus bienes.

Finalizado el proceso y legitimada la posesión de tierras, la comunidad de Sacsamarca desactivó, poco a poco, el sistema de cofradías, proceso que se aceleró con la creación de la granja comunal en 1960, que congrega las distintas estancias particulares de las cofradías. Dejando un sistema de mayordomías que recogen la tradición de las cofradías devocionales, pero ya con menor implicancia territorial. De este modo, los bienes comunales se preservaron.

A partir de las evidencias estudiadas se logró esclarecer el proceso de protección y control de los recursos de pastoreo por parte de la Comunidad de Sacsamarca tomando como medio a la Iglesia Católica entre los años de 1807 y 1936. Teniendo los aspectos normativos, las familias comprometidas, los actores políticos y el reflejo en el uso de los espacios rituales. Evidenciándose procesos de activación de las distintas festividades para evitar su eventual desaparición.

2. Se probó que en la Comunidad de Sacsamarca se desarrollaron más de una cofradía, que se reflejaron en las distintas festividades en el calendario festivo de la comunidad. Las mismas, que se manifestaban mediante actas de sus fiestas como registro de sus actividades, y mediante sus retablos en el templo matriz del pueblo.

A partir de las evidencias físicas y documentales se distinguen tres cofradías para Sacsamarca. La Cofradía devocional del Santísimo Sacramento, que congrega las devociones de la imagen de Cristo, siendo registrada la fiesta del Señor de la Ascensión y Pascua de Resurrección; la cofradía barrial de la Virgen de la Asunción, patrona del pueblo, que registra la fiesta de la Asunta; y, la cofradía devocional de la Virgen de la Encarnación, que registra la fiesta de Santa Bárbara. Las fiestas responderían a un calendario festivo regulado desde la autoridad nacional, de modo que, aun cuando las otras fiestas se celebrasen, solo algunas fueron necesarias de registrar.

Las evidencias de estas cofradías se observan en los retablos que, desde tiempos coloniales, mandaron construir, así como el registro de sus fiestas patronales. En estos últimos documentos queda evidenciado como se incorpora a nuevas familias en las fiestas patronales, renovando y manteniendo el sistema de la cofradía.

A partir del entrelazado de evidencias e indicios se esclareció el proceso de sostenimiento y decadencia de las cofradías indígenas en Sacsamarca. Así como fue paulatinamente aumentando el control de los recursos comunales por parte de la comunidad. Siendo la creación de la Asamblea Comunal y luego a la Granja comunal dos hitos donde queda de manifiesto el control comunal de los recursos.

3. Se demostró que la Comunidad de Sacsamarca mantuvo un sistema de cofradías, a base de fiestas patronales, durante el siglo XIX. Estas cofradías eran de tipo devocional y barrial, ya que manejaban recursos de la comunidad y se organizaban en función de la fiesta patronal. Quedando demostrada la importancia de las fiestas patronales en el control de los recursos y la paulatina disminución de la participación de la comunidad en las mismas.

La organización de Sacsamarca se basa en la redistribución de bienes de pastoreo, acceso a bofedales y de ganado vacuno de buena genética. El sistema implica usar los recursos comunales para el apoyo de las familias o ayllus, los que se deben redistribuir mediante sistemas de control interno y en medio de una actividad que los congregate y comine. Esa actividad es la fiesta patronal y la organización de la comunidad asumió el sistema de cofradías como modelo para establecer sus mecanismos de control. Previo a la creación de la Asamblea Comunal y con ella la Granja Comunal, las distintas estancias ubicadas en los anexos de la comunidad se organizaban en base a familias cofrades, bajo la protección de un santo patrón.

La participación en la fiesta de las distintas familias, les permitía establecer lazos de compadrazgo y también acceder a recursos de la comunidad. De ahí que, todas las familias, incluyendo a los visitantes esporádicos (médicos, profesores, etc.) participaban al menos de una fiesta. Igualmente, se incorporaba a familias de otras comunidades relacionadas comercialmente con Sacsamarca.

Por todo lo expuesto se demuestra la importancia de las fiestas patronales en el control de los recursos y la paulatina disminución de la participación de la comunidad en las mismas. Todo esto evidenciado a partir del registro de las actas de fiestas patronales y los inventarios del templo.

4. Se demostró que la comunidad de Sacsamarca usó la organización de sus cofradías como medio de protección de sus bienes de pastoreo, hasta que el reconocimiento legal de la comunidad les permitió establecer un control directo de los mismos en el siglo XX. Esto expresado en el uso de documentos, actas de fiestas patronales e inventarios, para demostrar la propiedad de estancias en conflictos con otras comunidades, donde el apoyo eclesial habría sido esencial para la resolución de los conflictos.

El recuento del proceso de mantención del sistema de cofradías, así como, acciones decididas, como el enfrentamiento por preservar la pila bautismal en 1898, demuestra la agencia política y social que tiene la comunidad para hacerle frente a las medidas estatales y eclesiales que consideran perjudiciales para su bienestar. Esto reforzado con toda una memoria histórica de negociación y el custodio de bienes preciados, que se remonta a los orígenes de la comunidad.

Se puede afirmar, que pese a todo lo legislado, el sistema de cofradías, al menos indígenas, perduró durante el siglo XIX, en tanto aún resultaba beneficioso para los cófrades, pues les aseguraba acceder a recursos que individualmente no podrían conseguir, donde los recursos religiosos serían la ligazón para organizar a la comunidad. También se evidencia una transición que va de las cofradías indígenas coloniales a renovadas cofradías barriales y devocionales decimonónicas, hasta llegar a mayordomías con vestigios de cofradías devocionales.

Finalmente, se evidencia que la comunidad de Sacsamarca mantiene a lo largo del tiempo las costumbres ancestrales que permiten el manejo de su territorio, la redistribución y la reciprocidad. Expresados en rituales como la herranza,

que, pese a los cambios en la organización religiosa cristiana, se mantiene. Costumbres y rituales que buscan mantener estable su ecosistema y sus relaciones internas, además de garantizar la armoniosa convivencia entre las familias comuneras.



Recomendaciones

A modo de recomendaciones y sugerencias:

Se sugiere hacer más estudios basados en las actas de fiestas patronales, pues proporcionan información valiosa que puede ayudar a entender las dinámicas dentro de las comunidades. Además de ser fuentes de mucha información.

Se sugiere hacer más investigaciones de múltiple enfoque, que permitan entender y entrelazar evidencias de distinta procedencia. Donde la interpretación posible desde las distintas artes permite ampliar y complejizar los estudios. Además de encontrar nuevas rutas para leer y entender las fuentes en sí mismas.

Es necesario hacer mayores estudios sobre Sacsamarca y su relación con la historia local y nacional. No es solo un caso de micro historia, pues las implicancias de las acciones de una comunidad pequeña como la de Sacsamarca puede tener un efecto mariposa en el derrotero de la historia general.

El estudio de comunidades de este tipo, permite polemizar y reenfocar los estudios históricos sobre el Perú. Dotando de una mirada desde lo particular para entender problemas mayores. Así como, nos recuerda que cada comunidad tiene su propio derrotero histórico y que la generalización suele ser engañosa, más aún en territorio tan diversos como el peruano. En ese sentido, en la investigación histórica de las comunidades andinas, como diría Cesar Vallejo, "Hay hermanos aún mucho por hacer".

Fuentes documentales

Archivo Digital del Congreso de la República del Perú (ADCRP)

Leyes y decretos sobre cofradías.

Leyes y decretos sobre la región de Ayacucho.

Documentación encontrada en el Templo de Sacsamarca (No clasificada)

Actas de Fiestas (1739 – 2008) Santa Bárbara, Virgen de la Asunción, Pascua de Resurrección, Ascensión del Señor.

Inventarios del Templo (1970-2008)

Archivo Comunal de Sacsamarca (ACS)

Actas de sesiones y cuenta de ganados (1926 - 1961)

Legajos comunales antiguos (1926 - 1959)

Archivo Arzobispal de Ayacucho (AAAy):

Visitas Pastorales practicada entre 1917 y 1929. Mons. Fidel Olivas Escudero

Apuntes de la segunda Visita Pastoral Mons. Víctor Alvares Huapaya 1952

Inventarios de Iglesias.

Archivo Regional de Ayacucho (ARAy)

Inventarios de Iglesias - Huancasancos 1910 – 2000 (transcritas)

Prefecturas, cofradías y beneficencia.

Levantamiento arquitectónico del templo. (Elaboración propia)

Planos del templo

Archivo fotográfico

Conversaciones con los adultos mayores de la comunidad. (2015)

Referencias

- Arce Hernández, H. D. (2018). Relación entre la arquitectura del templo matriz y la historia de la comunidad de Sacsamarca, Ayacucho. *IT Investiga Territorios*(8), 55 - 69.
- Arguedas Altamirano, J. M., & Arredondo de Arguedas, S. (2012). *Obra antropológica*. Lima: Horizonte.
- Armas Asin, F. (2007). *Iglesia: bienes y rentas: secularización liberal y reorganización patrimonial en Li-ma (1820-1950)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Pontificia Universidad Católica del Perú , Instituto Riva-Agüero.
- Barnes, M., & Slive, D. J. (1993). El Puma de Cuzco: ¿plano de la ciudad Ynga o noción europea? *Revista andina*(21), 79-102.
- Basadre Grohmann, J. (2000). *Perú : problema y posibilidad : ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú, con algunas reconsideraciones cuarentisiete años después*. Lima: Fundación M.J. Bustamante De la Fuente.
- Basadre Grohmann, J. (2005). *Historia de la República del Perú (1822 - 1933)*. Lima: El Comercio.
- Burger, R. L., & Glascock, M. D. (2000). Locating the Quispisisa Obsidian Source in the Department of Ayacucho, Peru. *Latin American Antiquity*(11), 258 - 268.
- Busto Duthurburu, J. A. (2006). *Historia cronológica del Perú*. Lima: Departamento de Relaciones Corporativas de Petróleos del Perú.
- Carbajal López, D. (2012). La reforma de las cofradías novohispanas en el Consejo de Indias, 1767-1820. *Revista complutense de historia de América*(38), 79 - 101.
- Caro Cárdenas, R., & Reynoso Rosales, R. (Edits.). (2005). *Rescate por la memoria : Sacsamarca: trabajos presentados en el II Homenaje a las Víctimas de la Violencia Política, mayo 2004*. Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales (SER).
- Carrasco Cavero, T. (2004). *Huamanga: fiestas y ceremonias*. Lima: Lluvia editores.
- Celestino, O., & Meyers, A. (1981). *Las Cofradías en el Perú: región central*. . Frankfurt-Main: Verlag Klaus Dieter Vervuert.
- Chakrabarty, D. (2005). A small history of Subaltern studies. En H. Schwarz, & S. Ray (Edits.), *A Companion to Postcolonial Studies* (págs. 467-485). doi:10.1002/9780470997024
- Cordero Fernández, M. M. (Ene - Jun de 2016). La cofradía de nuestra señora de guadalupe. Querellas y defensa indígenas ante la justicia eclesiástica. Colina, Chile, siglo XVII-XVIII. Un estudio de caso. *Revista de Humanidades*(33), 79 - 104.
- Cruz Rangel, J. A. (Enero - abril de 2006). Las cofradías indígenas en el siglo XVIII, un sistema colonial de poder, resistencia, y exacción. El caso de Chimalhuacan Atenco. *Dimensión Antropológica*, 36, 93 - 132. Obtenido de <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1050>
- Cuevas, M. (14 de octubre de 2019). *La representación de San Pedro en la Historia del Arte*. Obtenido de La cámara del arte: <https://www.lacamaradelarte.com/2019/10/la-representacion-de-san-pedro-en-la.html>

- De Luca, M. C. (Jun - Jul de 2014). De procesiones y cosinages: fiestas y convites en el marco de las cofradías religiosas de indios en Potosí (Alto Perú) durante el período colonial. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 16(20), 96-116.
- Espinoza Portocarrero, J. M. (Ed.). (2018). *Historia de la comunidad campesina de Sacsamarca. Dialogo, memoria y reco-nocimiento*. Lima: DARS - PUCP.
- Estenssoro Fuchs, J. C. (2001). El simio de Dios los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Boletín del IFEA*, 30(3), 455-474.
- Farriss, N. M. (1992). *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Madrid: Alianza Editorial.
- Flores Galindo, A. (1982). Independencia y clases sociales. *Debates en sociología*(7), 99-114.
- Flores Galindo, A. (1986). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de Las Américas.
- Flores Ochoa, J. A. (1977). *Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: IEP.
- Foster, G. M. (1959). Cofradía y compadrazgo en España e Hispanoamérica. *Revista del Museo Nacional*(XXVIII), 248-276.
- García Jordan , P. (1993). *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo 1821 -1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Gonzáles Carré, E. (2011). *Huamanga: costumbres y tradiciones*. Lima: Lluvia editores,.
- Gonzales Hernando, I. (2008). Las Vírgenes abrideras durante la Baja Edad Media y su proyección posterior. En R. García Mahiques, & V. Zuriaga Senent, *Imagen y cultura: la interpretación de las imágenes como historia cultural* (Vol. I, págs. 817-832). Valencia: Biblioteca Valenciana.
- Gonzales Holguín, D. (1975). *Gramática y arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o lengua del Inca ... (1552)* (Facsimilar ed.). Vaduz: Cabildo.
- Gonzáles Martinez, J. L. (1987). *La religión popular en el Perú : informe y diagnóstico*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Gutierrez, R. (1979). Notas sobre la organización artesanal en el Cusco durante la colonia. *Histórica*, 3(1), 1-15.
- Gutierrez, R. (Ed.). (1993). *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abyala - Yala.
- Huamaní Cabana, L. (2006). *Reseña histórica de Sacsamarca*. Ayacucho: s.e.
- Irurozqui Victoriano , M. (1994). *La armonía de las desigualdades : élites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Irurozqui Victoriano, M. (1994). La pugna por el indio. La Iglesia y los liberales en Bolivia, 1899-1920. En G. Ramos, *La venida del Reino* (págs. 377-402). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- Lévano Medina, D. E. (2017). Cofradías de devoción versus cofradías de contrato. La reforma de las cofradías Limeñas en el siglo XVIII. En *Simposio Internacional de Historia*

- "Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)" (págs. 213 - 239). Lima: Conferencia Episcopal Peruana, Comisión Episcopal de Liturgia del Perú.
- Mancilla Mantilla, R. H. (1989). El retablo mayor de la Compañía de Jesús de Ayacucho y el taller de ensambladores en la primera década de siglo XVIII. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*(16), 197 - 207.
- Mariategui, J. C. (2016). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- Marzal M., M. M., & Makowski Hamula, K. (Edits.). (2005). *Religiones Andinas*. Madrid: Trotta.
- Medina Cárdenas, P. M. (1942). *Monumentos coloniales de Huamanga*. Ayacucho: Miniatura.
- Méndez Gastelumendi, C. (2000). *Incas sí, indios no : apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP. Obtenido de <http://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/865>
- Méndez Gastelumendi, C. (2014). *La república plebeya : Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*. Lima: IEP.
- Moreno Navarro, I. (1985). *Cofradías y hermandades andaluzas*. Sevilla: Ediciones Andaluzas.
- Moreno Navarro, I. (2000). *Las cofradías de Sevilla en cromo-litografía*. Sevilla: Área de Cultura y Fiestas Mayores, Ayuntamiento de Sevilla.
- Muñiz Petralanda, J. (2013). *Por el bien común. Aproximación a las cofradías de Elorrio*. Elorrio: Ayuntamiento de Elorrio.
- O'Phelan Godoy, S. (1983). Tierras comunales y revuelta social: Perú y Bolivia en el siglo XVIII. *Allpanchis*(22), 75-91.
- O'Phelan Godoy, S. (1987). Comunidades campesinas y rebeliones en el siglo XVIII. (F. Oshige, Ed.) *Comunidades campesinas : cambios y permanencias*, 95 - 114.
- O'Phelan Godoy, S. (2011). El proceso de la Independencia y los sectores populares. *Anuario de estudios americanos (Jun - Dic 2011)*, 68, págs. 415 - 510. SEvilla.
- Orlove, B. S. (1977). *Alpacas, sheep, and men : The wool export economy and regional society in Southern Perú*. New York: Academic Press.
- Ortner, S. B. (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1), 173-193. Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/179382>
- Ossio Acuña, J. M. (1983). La propiedad en las comunidades andinas. *Allpanchis*(22), 35-59.
- Ossio Acuña, J. M. (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes : una aproximación a la organización social de la comunidad de Andamarca*. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
- Pereyra Chávez, N. E. (Ed.). (2008). *Historia y cultura de Ayacucho*. Lima: UNICEF: IEP.
- Pereyra Chávez, N. E. (2011). Historia, memoria, identidad y performance en una fiesta : la Semana Santa de Ayacucho. *Conchopata : revista de arqueología*(3), 305 - 327.
- Perú - INC. (2000). *Declaratoria de Monumento. Resolución Directoral Nacional Nº 087/INC del 27.01.2000.4*. Lima: INC.

- Perú - INC. (2003). *Informe sobre la restauración de la Iglesia de Sacsamarca*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Peru CVR. (2008). *Hatun Willakuy : versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, Perú*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Pulgar Vidal , J. (2014). *Las ocho regiones naturales* (12da ed.). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables.
- Pulgar Vidal, M., Urrutia, J., & Zegarra, E. (Edits.). (2002). *Perú : el problema agrario en debate : SEPIA IX*. Lima: SEPIA ; Consorcio de Investigación Económica y Social.
- Quichua Chaico, D. (2013). *Los pueblos de la cuenca de Qaracha (XV-XVII)*. Huamanga, Ayacucho, Perú: UNSCH.
- Quichua Chaico, D. (2015). *Huamanga: sociedad, hacienda e instituciones*. Ayacucho: Lluvia editores: CEHRA.
- Quispe Mejía, U. (1969). *La herrañza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Serie Monográfico Nº 20. Ministerio de Trabajo. Instituto Indigenista Peruano. Unidad de Investigación y programación.
- Quispe Mejía, U. (1988). La religión en la comunidad Liwpaqukyu. *Antropológica*(6), 111-122.
- Quispe Mejía, U. (2015). *Poder y violencia política en la región de Ayacucho* . Lima: Lluvia editores.
- Ramos, G. (1994). *La venida del reino : religión, evangelización y cultura en América siglos XVI-XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Remy, M. I. (2013). *Historia de las comunidades indígenas y campesinas en el Perú*. Lima: IEP.
- Remy, M. I. (2016). La sociedad local al inicio de la República. Cusco 1824 – 1850. *Revista Andina*(12), 451 - 501. Obtenido de <http://revista.cbc.org.pe/index.php/revista-andina/article/view/151>
- Rochabrún, G. (Ed.). (2000). *La Mesa Redonda sobre Todas las Sangres: 23 de junio de 1965* (2da ed.). Lima: IEP: PUCP - Fondo editorial.
- Rodríguez Rodríguez, J. J. (1950). *Pueblos y parroquias de el Perú*. Lima: Imprenta Pasaje Piura.
- Romero Samper, M. (1998). *Las cofradías en el Madrid de siglo XVIII*. Tesis Dr. Universidad Complutense de Madrid , Madrid.
- Salas Olivari de Coloma, M. (1998). *Estructura colonial del poder español en el Perú: Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes. Siglos XVI-XVIII*. Lima: PUCP. Fondo Editorial. Obtenido de <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/181652>
- Salas Olivari de Coloma, M. (2005). Dioses y Señores en su lucha por la conquista del suelo, los brazos y las almas en la ciudad-regios de Huamanga en el siglo XVI. En M. Guerra Martinière, & D. Rouillon Almeida (Edits.), *Historias paralelas : actas del primer encuentro de historia Perú-México* (págs. 135 - 158). Lima: PUCP. Fondo Editorial; Zamora : El Colegio de Michoacán.

- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance : hidden transcripts*. New Haven, CO: Yale University Press.
- Seiner Lizárraga, L. (2011). *Historia de los sismos en el Perú: catálogo : siglos XVIII - XIX*. Lima: Universidad de Lima, Fondo Editorial.
- Silgado Ferro, E. (1978). *Historia de los sismos más notables ocurridos en el Perú (1513-1974)*. Lima: INGEMMET.
- Stern, S. J. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*. Madrid,: Alianza Editorial.
- Szmolka Clares , J. (1994). Cofradías y control eclesiástico en la Granada barroca. *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*(7), 377 - 396.
- Tavera Colonna, J. (Jul - Dic de 2014). ¿Es el comportamiento religioso andino producto de factores económicos? *Cultura y religión*, VIII(2), 33 - 53. Obtenido de <https://biblat.unam.mx/hevila/Culturayreligion/2014/vol8/no2/2.pdf>
- Tello Hernández, E. (2013). *Aportación al estudio de las cofradías medievales y sus devociones en el reino de Aragón*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Temoche Benites, R. (1987). *Cofradías, gremios, mutuales y sindicatos en el Perú*. Lima: Escuela Nueva.
- Tenorio García, V. (2017). *Nuevo diccionario Quechua Musuq runasimi Marka* (6ta ed.). Ayacucho: Amarti.
- Torella, N. F. (1961). *Gremios y cofradías: síntesis histórica social*. . Tarrasa: Cámara Oficial de Comercio e Industria.
- Urrutia Ceruti, J. (1985). *Comerciantes, arrieros y viajeros huamanguinos: 1770 - 1870*. Lima.
- Urrutia Ceruti, J. (1985). *Huamanga: región e historia 1536 - 1770*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Urrutia Ceruti, J. (2002). *Las comunidades y gobiernos locales*. Lima: CEPES.
- Urrutia Ceruti, J. (Enero de 2003). Cambios y permanencias comunales en medio siglo: Revisita a un texto olvidado. *Debate agrario*(35), 183-194.
- Urrutia Ceruti, J. (2014). *Aquí nada ha pasado Huamanga : siglos XVI-XX*. Lima: OMISEDH: IFEA: IEP.
- Valderrama Fernández, R. (2007). *Sistemas de autoridades en una comunidad quechua contemporánea*. Tesis (Mag.) -- PUCP. Escuela de Graduados. Mención : Antropología, Lima.
- Valderrama Fernández, R. (2012). *Pastores, pastos y rebaños en la provincia de Caylloma (Arequipa)*. Tesis (Dr.) -- Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Posgrado. Antropología. Mención : Estudios Andinos, Lima.
- Valderrama Fernández, R., & Escalante Gutiérrez , C. (1987). *Distribución, manejo y uso del agua de riego en Yanque (Valle del Colca)*. Lima: FOMCIENCIAS.

- Valderrama Fernández, R., & Escalante Gutiérrez, C. (1983). Arrieros, troperos y llameros en Huancavelica. *Allpanchis*(21), 65-88.
- Valdez, L. M., & Vivanco, C. (1994). Arqueología de la Cuenca del Qaracha, Ayacucho, Peru. *Latin American Antiquity*, 5(2), 144 - 157. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/971560>
- Vargas Ugarte, R. (1959). *Historia de la Iglesia en el Perú*. Burgos: I Aldecoa.
- Vega Centeno Bocángel, I. (2004). *Costumbres indígenas, administración de bienes y normas eclesiásticas (s. XVI-XIX) : catálogo de la Sección Eclesiástica del Archivo Regional del Cusco : José Romualdo Vega Centeno, notario y archivista*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Villegas Paucar, S. (Diciembre de 2013). El Movimiento del Taquii Onqoy (Huamanga siglo XVI). *ARARIWA, Año 8*(13), 37-45.
- Viñuales , G. M. (2004). *El espacio urbano en el Cusco colonial: uso y organización de las estructuras simbólicas*. Lima: Epígrafe.
- Viñuales , G. M. (2015). Pueblos de Indios en el antiguo obispado del Cusco. *Ensayo: revista de arquitectura, urbanismo y territorio*, 1(1), 37-66.
- Viñuales , G. M., & Gutiérrez, R. (2014). *Historia de los pueblos de indios de Cusco y Apurímac*. . Lima: Universidad de Lima, Fondo Editorial.
- Yaranga, A. (1979). Taki Unkuy ou la vision des vaincus au XVI et XII siècles. *Actes du XIII Congrès de la Société des Hispanistes français de l'enseignement superieur* (págs. 119-179). Université de Tours.
- Zapata Velasco, A., Pereyra Chávez , N., & Rojas Rojas, R. (2008). *Historia y cultura de Ayacucho*. Lima: UNICEF: IEP.
- Zuidema, R. T. (1994). *El sistema de ceques del Cuzco : la organización social de la capital de los Incas : ensayo preliminar*. Quito: FLACSO.

Anexos



Anexo 2: Línea de tiempo de leyes emitidas en favor de la Beneficencia Pública.

