

EL QHAPAQ ÑAN Y LOS ORÍGENES DE LA TUNANTADA: NOTAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LOS CAMINOS Y EL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE JAUJA

Manuel F. Perales Munguía
Qhapaq Ñan–Sede Nacional
Proyecto de Tramo Xauxa–Pachacamac

En la actualidad una de las expresiones culturales más representativas de la región central del Perú es la tunantada, una danza-drama propia de la provincia de Jauja que ha sido declarada Patrimonio Cultural de la Nación mediante Resolución Viceministerial N° 076-2011-VMPCIC-MC del 21 de enero de 2011. Si bien en la actualidad son numerosas las localidades del valle del Mantaro donde se cultiva esta manifestación, es en el distrito jaujino de Yauyos donde su representación alcanza gran magnitud durante las festividades en honor a San Fabián y San Sebastián, patronos de dicha localidad, que se desarrollan desde el 20 al 25 de enero de cada año.

Sobre el origen de la tunantada se han vertido planteamientos de distinta índole, desde algunos que sostienen que sus albores datan del periodo colonial hasta otros que sitúan dicho fenómeno durante la guerra de independencia (v. Castro 2000: 380-381). Sin embargo, nuevas contribuciones (e.g. Hurtado 2014; Mucha 2015) han propuesto que el surgimiento de esta danza-drama sería probablemente mucho más reciente, en un período que podría ubicarse entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX.

Sobre la base de estas últimas propuestas, el presente trabajo intenta mostrar el papel que habría desempeñado el sistema vial hoy conocido como Qhapaq Ñan en los distintos procesos que dieron forma a la sociedad jaujina a través del tiempo, los mismos que, en última cuenta, delinearón el contexto en el que se habría originado la tunantada en el lapso de tiempo antes mencionado. Para ello se emplean datos obtenidos y sistematizados como parte de las labores de investigación que actualmente viene desarrollando Qhapaq Ñan–Sede Nacional, a través del Proyecto de Tramo Xauxa–Pachacamac, en la sección de este camino que se localiza entre los sitios arqueológicos de Hatun Xauxa y Hatun Chaka. De este modo, se espera contribuir también con el estudio del patrimonio cultural inmaterial vinculado al Qhapaq Ñan en esta zona.

El Qhapaq Ñan: generalidades

Durante los tiempos del Tahuantinsuyu, los incas implementaron una magnífica red de caminos que formaron parte del sistema vial que actualmente se conoce con el nombre de Qhapaq Ñan, el mismo que incorporó numerosas vías que posiblemente fueron construidas por sociedades que antecedieron en el tiempo al Estado cusqueño. Debido a su envergadura y a un conjunto de características singulares a nivel de todo el orbe, este sistema ha sido incluido en la Lista de Patrimonio Mundial de la Unesco – Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura– el 21 de junio de 2014, en el marco de la 38ª Reunión del Comité de Patrimonio Mundial de dicho organismo, llevada a cabo en la ciudad de Doha, Qatar (Bar *et al.* 2016: 11).



En su totalidad, el Qhapaq Ñan comprendió parte de los territorios de las actuales repúblicas de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina. En tal sentido, su envergadura ha sido materia de discusiones en décadas pasadas, habiéndose lanzado proyecciones que oscilan entre los catorce mil y cuarenta mil kilómetros (v. Hyslop 2014 [1984]: 347-358). En la actualidad, gracias a los trabajos de Qhapaq Ñan–Sede Nacional, así como de investigadores e instituciones en los diferentes países mencionados, se estima que su extensión debió alcanzar alrededor de sesenta mil kilómetros (Bar *et al.* 2016: 27).

Estudios previos como los de John Hyslop (2014 [1984]) y otros autores han hecho posible reconocer que esta red estuvo organizada en torno a dos ejes principales, uno de ellos ahora denominado Camino Longitudinal de la Sierra y el otro conocido como Camino Longitudinal de la Costa o “Camino de los Llanos”. Entre ambos había numerosas vías transversales que los unían, así como otras que se proyectaban hacia la región amazónica. Cabe agregar que en años recientes se ha venido documentando un tercer camino longitudinal que comienza en el complejo arqueológico de Huánuco Pampa y llega a la región de Chachapoyas, desplazándose a lo largo de la Cordillera Oriental de los Andes (Bar *et al.* 2016: 40-46).

En los territorios del Chinchaysuyu –una de las cuatro partes del Tahuantinsuyu– el Camino Longitudinal de la Sierra articulaba originalmente el Cusco con una serie de asentamientos incaicos de singular importancia y considerados centros o “cabeceras” de subdivisiones conocidas como *wamani*, entidades territoriales que tenían una connotación ceremonial, religiosa, política y administrativa, motivo por el cual los europeos las confundieron con “provincias” en el sentido occidental del término (Pino 2017). Como es sabido, entre dichos asentamientos se encontraban Vilcashuaman, Hatun Xauxa, Pumpu, Huánuco Pampa, Huamachuco, Cajamarca, Tumipampa y Quito. De acuerdo a Hyslop (2014 [1984]: 401, 403) el camino que unía a estos sitios debió ser el de mayor jerarquía en tiempos incaicos, siendo además una ruta obligada hacia el Cusco, a lo largo de cuyo recorrido se podían observar grandes logros de ingeniería alcanzados en su construcción.

El Qhapaq Ñan en Jauja

A su paso por el valle del Mantaro, en el actual departamento de Junín, el Camino Longitudinal de la Sierra ingresaba, desde el sur, por las inmediaciones de las localidades actuales de Pazos y Pucará, para proseguir con dirección hacia el asentamiento inca de Hatun Xauxa a través de las terrazas aluviales intermedias de su margen izquierda (Ccente y Román 2005: 68-70). Desde Hatun Xauxa la vía ascendía al valle de Yanamarca, recorriéndolo también por su banda oriental hasta la quebrada Huaripachacan (D’Altroy 2015: 258), para luego subir al macizo montañoso que hoy en día se conoce como Lomo Largo, en su ruta hacia el sitio de Tarmatambo, pasando por los parajes de Cruzjasha, Ingapmisan e Incapuquio (Ccente y Román 2005: 86-88).

Desde Hatun Xauxa también partía un camino cuyo recorrido era más bien transversal, puesto que ascendía a la cordillera de Pariacaca –en los límites actuales de los departamentos de Junín y Lima– para dirigirse después hacia Pachacamac (figura 01),

uno de los principales centros ceremoniales del mundo andino precolonial (La Torre y Caja 2005). De acuerdo a Hyslop, esta vía “[...] puede ser uno de los caminos laterales más espectaculares, [...] muy importante debido a que conecta a dos de los centros más importantes del imperio [Hatun Xauxa y Pachacamac]” (Hyslop 2014 [1984]: 412).

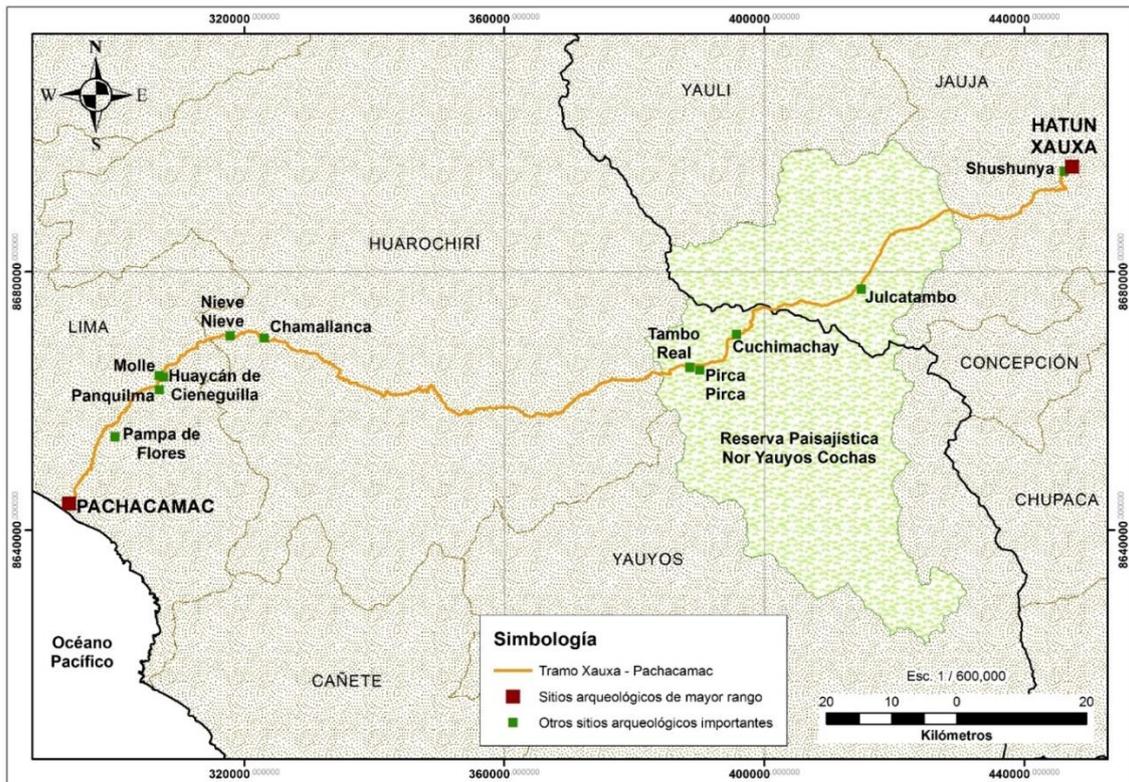


Figura 01: Mapa del tramo Xauxa–Pachacamac (Fuente: Proyecto de Tramo Xauxa-Pachacamac)

En nuestros días el camino mencionado es conocido con el nombre de tramo Xauxa–Pachacamac y sobre su construcción Pedro Cieza de León nos señala lo siguiente:

“[...] dicen que fueron hechos grandes sacrificios en Pachacama por Topa Inga Yupangue y grandes fiestas, las cuales pasadas dio la vuelta al Cuzco por un camino que se le hizo, que va a salir del valle de Xauxa, que atraviesa por la nevada sierra de Pariacaca, que es no poco de ver y notar su grandeza; escaleras tiene, y hoy día se ven por entre aquellas nieves para lo que poder pasar” (Cieza 2005 [1554]: 427).

Es interesante destacar que el mismo Tupac Inca Yupanqui también se encuentra mencionado en un pasaje del *Manuscrito quechua de Huarochirí*, redactado a principios del siglo XVII, que narra la realización de importantes actividades ceremoniales organizadas desde Hatun Xauxa, en homenaje a la huaca Macahuisa, hijo de Pariacaca, en agradecimiento por su apoyo brindado al soberano cusqueño en el sofocamiento de una rebelión (Taylor 1999: 301). De este modo, es viable postular que el tramo Xauxa–Pachacamac pudo ser construido –o al menos haber adquirido especial relevancia como uno de los más importantes caminos transversales del Tahuantinsuyu– durante el gobierno de Tupac Inca Yupanqui.

Un tercer camino notable asociado al sitio inca de Hatun Xauxa partía desde el espacio que correspondía a la plaza principal del asentamiento, atravesando con rumbo noreste la llanura aluvial en donde actualmente se encuentra el aeropuerto Francisco Carlé de Jauja, para ascender después a la localidad de Huaquián por el lado sur del cerro Condorsinja. Desde allí sigue subiendo por las estribaciones montañosas que encierran al valle de Masma por su margen derecha en dirección a la selva. La información disponible sobre este camino es aún bastante escasa y las investigaciones sobre el mismo son prácticamente inexistentes (*cf.* Mallaupoma y Perales 2005), pero debe resaltarse que algunos pobladores locales todavía lo recuerdan con el nombre de “Camino Real”, mediante el cual antiguamente viajaban hacia la zona oriental de Uchubamba y la cuenca del río Tulumayo.

A lo largo de los caminos integrantes del sistema vial del Tahuantinsuyu se levantaron distintos tipos de instalaciones que cumplieron funciones diversas, desde pequeñas plataformas elevadas y *chasquiwas* hasta centros ceremoniales y administrativos de rango medio, que estaban bajo la jurisdicción de las “cabeceras” de *wamani* antes referidas (Bar *et al.* 2016: 46-55). En el caso de Jauja y el valle del Mantaro, en tiempos incaicos al parecer dicha infraestructura se encontraba en lugares llamados Llacaja Paraleanga, Patan y Chupayco (Vaca de Castro 1908 [1543]: 446), sin embargo a inicios del periodo colonial otras fuentes comenzaron a referirse también a los “tambos” de Guancayo, Maray Bilca y Julca (Guaman Poma 1993 [1615], III: 1089 [1099]).

Es preciso indicar que, además de los caminos descritos y de su infraestructura asociada, el sistema vial que encontraron los españoles en 1533 incluía muchas otras vías de carácter local que articulaban a las distintas poblaciones de Jauja con el Qhapaq Ñan (D’Altroy 2015: 260). A modo de ejemplo, se puede mencionar el camino que recorría longitudinalmente la margen derecha del valle del Mantaro o los caminos que unían los asentamientos xauxa de Huajlasmalca y Shujuscutu, en el distrito de Parco, con el tramo Xauxa-Pachacamac. Evidentemente, todas estas distintas rutas locales hicieron posible el flujo de recursos y mano de obra hacia y desde Hatun Xauxa, la “cabecera” del *wamani* inca establecido en la región, en donde convergía un número bastante grande de personas para brindar sus servicios al Estado inca, tal como señalan varias fuentes escritas del siglo XVI (*e.g.* Pizarro 1959 [1533]; Xerez 1891 [1534]).

Los primeros periplos europeos por el Qhapaq Ñan en Jauja

Como se acaba de indicar, los primeros europeos hicieron su aparición en el valle del Mantaro durante el primer trimestre de 1533, poco después de la captura de Atahualpa y como parte de las expediciones de avanzada enviadas por Francisco Pizarro para organizar su marcha hacia el Cusco (Rivera 1967: 85-86). Dichos desplazamientos se hicieron, precisamente, a lo largo del Camino Longitudinal de la Sierra y algunas vías transversales, tal como consta en los testimonios dejados por Miguel de Estete (Xerez 1891 [1534]) y Hernando Pizarro (1959 [1533]). Meses después, en octubre de 1533, el mismo Francisco Pizarro haría lo propio hasta llegar al sitio inca de Hatun Xauxa, con la decisión de fundar allí un asentamiento hispano –denominado generalmente Xauxa, a secas, en los documentos– que debía convertirse en la capital de la Gobernación de

Nueva Castilla, acontecimiento que recién se consumó en abril de 1534, a su retorno del Cusco (Sancho 2004 [1534]).

En el contexto delineado Francisco Pizarro decidió viajar a Pachacamac a fines del mes de agosto de 1534, acompañado por Nicolás de Ribera, para luego pasar a Chíncha y retornar poco después hacia Hatun Xauxa por el valle de Cañete (Porrás 1950: 139-141). Aunque las fuentes y los estudios que tratan sobre este periplo no lo dicen expresamente en su integridad, los indicios sugieren que, a la ida, Pizarro debió seguir el tramo Xauxa–Pachacamac, para continuar después por el Camino Longitudinal de la Costa hasta Chíncha. Desde allí volvería luego por esa misma vía hasta Cañete para después emprender, finalmente, el viaje de retorno por otro camino transversal que subía hacia el valle del Mantaro desde Lunahuaná.

Según el historiador Raúl Porrás, fue después del mencionado viaje que Francisco Pizarro cambió drásticamente sus planes con respecto a la ocupación hispana del territorio andino, optando por priorizar el establecimiento europeo en la costa (Porrás 1950: 141). Según documentos de la época, esa idea fue respaldada después por los españoles avocados en Xauxa, quienes, por su parte, alegaron otras razones adicionales para reubicación de la ciudad, pero que en el fondo posiblemente reflejaron motivos más poderosos, como su temor a la geografía de los Andes, extraña para ellos, así como su miedo a la numerosa población nativa que los rodeaba y la distancia que los separaba del mar (Rivera 1967: 89).

De esta manera, pocos meses después, en diciembre de 1534, se envió desde la ciudad de Xauxa a tres españoles –el veedor García de Salcedo, el regidor Rodrigo de Mazuelas y el procurador Francisco de Herrera– hacia la costa, con el encargo de buscar el lugar más apropiado para la nueva ciudad hacia donde se pensaba trasladar la capital de la gobernación. Finalmente, antes de la navidad de 1534 Francisco Pizarro y sus hombres partieron de Xauxa en una travesía que los llevaría al valle del Rímac, donde se fundaría la Ciudad de los Reyes en enero de 1535 (Porrás 1950: 142-144). Nuevamente, aunque las fuentes no lo señalan de manera explícita, es casi seguro que estos viajes se llevaron a cabo siguiendo el tramo Xauxa–Pachacamac, por tratarse de uno de los caminos transversales más importantes en el Tahuantinsuyu, además del hecho de que el mismo Francisco Pizarro ya lo había conocido meses antes durante su primera expedición a Pachacamac y Chíncha.

Las transformaciones de la red vial a partir de la segunda mitad del siglo XVI

Después del abandono de la ciudad española de Xauxa a fines de 1534, en la zona no sucedieron, al parecer, mayores cambios en el patrón de asentamiento y el sistema vial heredados de los tiempos del Tahuantinsuyu. Por el contrario, se tiene noticia, más bien, de la preocupación de las autoridades hispanas para aprovechar los caminos existentes, como sugiere el hecho de que en 1552 el virrey Marqués de Cañete ordenara la construcción de un puente de cal y canto sobre el río Mantaro, en el lugar ahora conocido como Hatun Chaka (figura 02), en la ruta del tramo Xauxa–Pachacamac (Espinoza 1982: 17).



Figura 02: Restos de puente de cal y canto en el sitio arqueológico de Hatun Chaka, construido en 1552 por orden del virrey Marqués de Cañete (Fotografía: Proyecto de Tramo Xauxa-Pachacamac).

Los cambios más sustanciales de la red vial inca en Jauja debieron ocurrir especialmente a partir de 1565, año en el que, según el historiador Waldemar Espinoza, el corregidor Juan de Larreinaga Salazar fundó el pueblo de indios de Santa Fe de Hatun Xauxa, siguiendo instrucciones del virrey Lope García de Castro (Espinoza 1973: 184-185). De acuerdo a la información consignada hacia el año 1600 en el libro de visitas del entonces arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo (2006 [c. 1605]: 202-203), la población indígena reducida en el nuevo asentamiento mencionado –que con el tiempo dio lugar a la moderna ciudad de Jauja– correspondía, al menos en parte, a los habitantes del antiguo sitio inca de Hatun Xauxa (Perales y Rodríguez 2016: 157).

El abandono del sitio inca de Hatun Xauxa y de la ciudad española de Xauxa, así como el establecimiento de la reducción de indios de Santa Fe de Hatun Xauxa, tuvieron importantes consecuencias con respecto al funcionamiento y estructuración de la red vial que los españoles encontraron en 1533. En primer lugar, por una disposición del virrey Francisco de Toledo emitida en noviembre de 1570, en el lugar que ocupó el antiguo asentamiento inca se quedaron algunos de sus habitantes originales para brindar servicios a los viajeros que arribasen al tambo colonial que allí se había instalado (Hurtado y Solier 2017: 37-38). Ello significó algunas modificaciones menores en el trazo original del Qhapaq Ñan, con la finalidad de que el camino se pueda dirigir de manera más directa hacia dicho tambo, el mismo que, con el paso de los años, dio lugar al pueblo de San Francisco del Tambo, que hoy corresponde al núcleo urbano del moderno distrito de Sausa.

Un segundo cambio se refiere a la modificación del trazo original del tramo Xauxa–Pachacamac en su sección inicial en Jauja. Los estudios y reconocimientos llevados a cabo por el equipo de Qhapaq Ñan–Sede Nacional sugieren que desde el otrora complejo almacenero inca de Shushunya se habilitó una variante que, con rumbo norte, pasaba muy próximo al sitio arqueológico de Macón, para después descender hacia el

antiguo barrio de Yauyos, cerca del sector de Sala Grande, e ingresar, desde el sur, a la reducción colonial de Santa Fe de Hatun Xauxa.

En tercer lugar, se debe señalar la reestructuración general de los distintos caminos locales, que en un principio tenían como eje al Qhapaq Ñan y al asentamiento inca de Hatun Xauxa. Al respecto, probablemente desde la segunda mitad del siglo XVI dichas vías comenzaron a organizarse en torno al pueblo de indios de Santa Fe de Hatun Xauxa, punto en donde éstas convergieron siguiendo un patrón radial. De modo interesante hoy en día se puede observar que los trazos de estos caminos se encuentran asociados a capillas católicas y espacios festivos, particularmente en los sectores donde hoy en día se encuentran algunos de los barrios más antiguos y tradicionales de la actual ciudad de Jauja tales como Huarancayo, Yauyos, Cruz de Espinas, entre otros (v. Del Valle 1958: 55). Con el paso del tiempo, muchos de estos caminos fueron convertidos en trochas carrozables, calles y/o carreteras afirmadas y asfaltadas, como sucedió con el jirón Miraflores o las avenidas Francisco Carlé, Clodoaldo Espinosa, Moto Vivanco, entre otras.



Figura 03: Vista de la cuarta cuadra del jirón Junín en la ciudad de Jauja. Esta calle data de tiempos coloniales pero se habría trazado sobre el antiguo Qhapaq Ñan (Fotografía: Proyecto de Tramo Xauxa-Pachacamac).

El caso del actual jirón Junín merece unas líneas adicionales (figura 03), particularmente porque de acuerdo a nuestros reconocimientos, su trazo parece corresponder al antiguo eje principal del Qhapaq Ñan –el Camino Longitudinal de la Sierra– en su trayecto hacia el valle de Yanamarca por la quebrada de Puchucocha, donde sus restos fueron reportados previamente por Terence D’Altroy (2015: 257-258). Esto concuerda con el hecho de que antiguamente la mencionada vía era conocida con el nombre de “Calle Real” y constituía, hasta entrado el siglo XX, un importante espacio de congregación de comerciantes durante los días de feria en la ciudad de Jauja, al igual que su plaza principal (v. Mucha 2015: 40-41).

Por su parte y pese a las modificaciones sufridas, tanto el Camino Longitudinal de la Sierra como el tramo Xauxa–Pachacamac continuaron en uso durante buena porción del periodo colonial en vista de que eran parte de la ruta principal entre Lima y la sierra central y sur del Perú, la misma que, como sabemos, desde la segunda mitad del siglo XVI se articuló al circuito comercial del azogue de Huancavelica (v. Bernabé 2015). En el caso específico de Jauja y el valle del Mantaro, se puede colegir la continuidad del uso de los caminos antes mencionados durante el siglo XVII a partir de ciertos documentos judiciales de 1638, mediante los cuales algunos “chasqueros” –mensajeros coloniales– reclamaron a las autoridades españolas el pago de su haberes por el servicio de correo prestado entre los tambos de Julca, Hatun Xauxa y Maravilca, así como entre los pueblos de Santa Fe de Hatun Xauxa, La Concepción y Huancayo (LeVine 1985: 438-440; Ramón 1994: 27-28).

El siglo XVIII trajo consigo cambios importantes en la red vial en Jauja, como la notable modificación de la ruta que se seguía hacia Lima, la cual significó el reemplazo de las secciones del antiguo tramo Xauxa–Pachacamac entre Santa Fe de Hatun Xauxa, San Francisco del Tambo y la localidad de Cochas, cerca de la cordillera de Pariacaca. En su lugar, entró en vigencia un nuevo camino que partía directamente del pueblo de Santa Fe de Hatun Xauxa rumbo a Mal Paso y Pachacayo, para dirigirse después hacia Cochas, donde empalmaba con el tramo Xauxa–Pachacamac. De acuerdo a Terry LeVine (1985: 438) ésta habría sido la vía que debió seguir Antonio Raimondi en uno de sus viajes a Jauja en el siglo XIX. No obstante, durante ese siglo también tuvo importancia otro camino que iba desde Pachacayo hacia La Oroya y el abra de Anticona, para descender luego a Lima por el valle del Rímac, el mismo que fue recorrido por Johann Jakob von Tschudi (1847) en su periplo hacia la sierra central peruana. Siguiendo los planteamientos de Giorgio Alberti y Rodrigo Sánchez (1974: 40), estos caminos sirvieron para el comercio regional que a inicios del periodo republicano estaba en manos de arrieros jaujinos.

A inicios del siglo XX el ferrocarril llegó a Jauja y Huancayo, hecho que significó el comienzo del abandono de los caminos que articulaban el valle del Mantaro con Lima, incluyendo el antiguo tramo Xauxa–Pachacamac y algunas secciones del Camino Longitudinal de la Sierra, en un proceso que se consolidó con el arribo de la carretera y el automóvil en la década de 1930 (v. Alberti y Sánchez 1974: 45-46). No obstante, hay que precisar que muchos de los caminos locales que alguna vez fueron integrados al Qhapaq Ñan continuaron vigentes, como se puede apreciar hasta la actualidad.

La impronta del Qhapaq Ñan en la historia de Jauja

De todo lo que se ha vertido hasta este momento, es posible considerar tres aspectos que muestran la impronta que ha dejado el Tahuantinsuyu –a través del Qhapaq Ñan– en la historia de Jauja, los mismos que pueden ser de utilidad para hurgar en los orígenes de la tunantada. En primer lugar, debe tomarse en cuenta que la construcción del asentamiento inca de Hatun Xauxa –en su condición de “cabecera” de un *wamani*– se llevó a cabo en un espacio de singular connotación religiosa, articulado visual y simbólicamente a un conjunto de rasgos significativos del paisaje que tenían un carácter sagrado por ser considerados huacas. De este modo, siguiendo los postulados de Craig

Morris (2013) y otros autores (*e.g.* Morris *et al.* 2011; Pino 2010), se puede plantear que el sitio fue concebido y planificado como un lugar de encuentro o *tinku*, en el que se reunían masivamente diversas colectividades y pueblos de la región en fechas establecidas dentro del calendario festivo del Estado inca. Una vez congregados allí, estas personas participaban en celebraciones y competencias rituales en las que consumían ingentes cantidades de comida y chicha de maíz (Perales 2016; Perales y Rodríguez 2016).

Lo que se ha señalado explica la impresión que causó a los primeros españoles que arribaron a Hatun Xauxa en marzo de 1533 (*e.g.* Xerez 1891 [1534]) la gran multitud – alrededor de cien mil personas según estos relatos– que se estaba reunida en la plaza principal del sitio para “[...] bailar e cantar e [hacer] grandes fiestas de borracheras” (Pizarro 1959 [1533]: 90). En estos contextos festivos la elite gobernante cusqueña establecía y renovaba pactos y compromisos con los distintos linajes nobles de la región –que incluían uniones matrimoniales, como ha mostrado José C. de la Puente (2011)– y sus respectivas huacas, además de mediar en la negociación de acuerdos y el arreglo de tensiones entre los grupos étnicos conquistados. De esta manera, basándose en prácticas como el culto a los ancestros, el establecimiento de vínculos de parentesco y la aplicación de principios andinos como el de reciprocidad, el Estado inca se aseguraba el acceso a los recursos y la mano de obra locales, fundamentales para el sostenimiento de su economía y la consolidación de su hegemonía sobre los demás pueblos (Hernández 2012; Pino 2017; Ramírez 2008)

El carácter de Hatun Xauxa como un escenario diseñado por el Estado inca para encuentros de tipo *tinku* en el marco de un paisaje sagrado puede considerarse, entonces, como el antecedente precolonial más claro del carácter cosmopolita que irá a mostrar Jauja a lo largo de su historia posterior, con la presencia de múltiples grupos humanos de diverso origen que arribaron a su suelo en distintos momentos, tal como veremos más adelante. En el caso de la época del Tahuantinsuyu, resulta lógico pensar que, además de los *mitmaqkuna* establecidos en la zona y de habitantes de los pueblos y aldeas cercanas a Hatun Xauxa, allí también debieron congregarse colectividades procedentes de distintas partes de la región, siguiendo siempre los caminos que integraban el sistema vial incaico.

Un segundo aspecto a considerar corresponde al papel clave que desempeñaron los caminos en los distintos procesos históricos por los que atravesó Jauja desde los tiempos previos a la llegada de los españoles. A modo de ejemplo se podría mencionar que incluso el propio Francisco Pizarro y sus huestes no habrían podido llevar adelante su empresa conquistadora sin la red vial que los incas habían construido. Del mismo modo, es casi seguro que en esta parte del país muchos de los caminos que integraron el sistema del Qhapaq Ñan también permitieron el desplazamiento de personajes y contingentes humanos que tomaron parte en otros episodios de nuestra historia reciente, como la gesta emancipadora o la guerra contra Chile.

Asimismo, se puede agregar que los caminos permitieron la movilización dinámica y compleja de los habitantes de los distintos pueblos de la región, fomentando de esta manera su incorporación a nuevas esferas sociales y económicas. En este sentido, destaca particularmente el hecho de que los tambos coloniales se convirtieron en

puntos privilegiados desde donde se formaron nuevos mercados internos, cuyo control no estaba exento de conflictos entre distintos grupos de poder, tanto hispanos como indígenas (Glave 1991: 299, 314). En el caso específico de Jauja, durante la Colonia y, más aún, a inicios de la República, los citados mercados giraron en torno a la minería, la ganadería y el comercio, insertándose además el arrieraje, actividad que generó una importante demanda de mulas que era abastecida mediante su importación desde el noroeste argentino (Manrique 1987: 43, 59-61), otra vez siguiendo los caminos que antes formaron parte del sistema del Qhapaq Ñan.

Otro fenómeno ligado al contexto descrito –y por ende a los caminos– está constituido por la popularidad que alcanzaron las ferias en el valle del Mantaro, en especial desde el siglo XIX en adelante, las cuales representaron un espacio económico importante para agricultores, ganaderos, comerciantes y artesanos, tal como muestran varias descripciones dejadas por viajeros de la época como Charles Wiener (1993 [1880]) para el caso específico de Jauja. Al respecto, se debe precisar que, aunque algunos autores como Waldemar Espinoza (1973: 204) señalan que el origen de estas ferias data de la segunda mitad del siglo XVI, su mayor auge se puede localizar a inicios del periodo republicano (Alberti y Sánchez 1974: 40; Manrique 1987: 137-139), usualmente en asociación con fechas festivas o celebraciones patronales locales (Soto 2014).

En tercera instancia, cabe destacar el interesante desenvolvimiento de las poblaciones indígenas de Jauja a través del tiempo, que muestra su capacidad de acción y respuesta –es decir, agencia (v. Kottak 2011: 76) en el lenguaje antropológico contemporáneo– a las condiciones cambiantes que tuvieron que afrontar desde los tiempos del Tahuantinsuyu hasta la época republicana. De algún modo esto se refleja en las reestructuraciones de la red caminera local, que comenzaron con el establecimiento de la reducción de indios de Santa Fe de Hatun Xauxa y continuaron después con la penetración del capitalismo en la región, de la mano con el desarrollo de la minería, la ganadería y el comercio.

De otro lado, la agencia indígena mencionada debió incluir formas de resistencia cultural asociadas a prácticas religiosas y festivas en las que, al igual que en otras partes del orbe, se desplegaron ritos de inversión y discursos que cuestionaban la hegemonía de los grupos dominantes (cf. Romero 2004; Scott 2000). A partir de 1533 en Jauja tales grupos estuvieron representados por los conquistadores europeos, pero después les siguieron nuevos españoles y sus descendientes (v. Arguedas 1975 [1957]), así como algunos miembros de la nobleza indígena local convertidos en especies de señores feudales (Samaniego 1980) y que en el siglo XVIII llegaron a participar activamente en la industria manufacturera textil del valle del Mantaro (Hurtado 2006). Adicionalmente, durante el siglo XIX también se consolidó en Jauja una clase terrateniente cuyo poder era notable en toda la región, a la que luego se sumaron comerciantes extranjeros y más tarde, a principios del siglo XX, familias oligárquicas limeñas que incursionaron en la producción ganadera (Alberti y Sánchez 1974; Manrique 1987).

Tomando en cuenta algunas referencias acerca de danzas y actividades festivas que fueron observadas en Jauja por viajeros durante el siglo XIX como Charles Wiener y Johann Jakob von Tschudi (v. Rivera 1967), así como los alcances brindados por varios autores locales (e.g. Del Valle 1958; Espinoza 1958; Espinosa 1964; Monge 1980;

Villavicencio 1955), es posible pensar que en la ciudad de Jauja – la anterior reducción de Santa Fe de Hatun Xauxa– las celebraciones y fiestas indígenas debieron llevarse a cabo por aquellos años fundamentalmente hacia espacios periféricos en relación al núcleo urbano más antiguo, lejos de la plaza principal y de la iglesia matriz. Tales espacios correspondían precisamente a emplazamientos cerca de donde salían los caminos que integraban la red vial colonial y republicana temprana, heredada del sistema del Qhapaq Ñan, y donde, con el tiempo, se construyeron las capillas de los barrios más antiguos de la urbe (figura 04). De este modo, se puede postular que los espacios mencionados se constituyeron en escenarios para estrategias de resistencia cultural nativa, que seguramente se desplegaron en fiestas donde debieron representarse danzas como la del jergakumu, que se bailaba en el otrora barrio de Yauyos (Mallma 1992) y que hoy se encuentra prácticamente desaparecida.



Figura 04: Plaza antigua del distrito de Yauyos, donde se bailaba la tunantada hasta hace algunas décadas, durante las celebraciones en honor a San Fabián y San Sebastián (Fotografía: Proyecto de Tramo Xauxa-Pachacamac).

Los caminos y el origen de la tunantada

Como hemos visto antes, desde los tiempos del Tahuantinsuyu Jauja fue un espacio en el que convergieron diferentes pueblos, varios de ellos trasladados hasta aquí en calidad de *mitmaqkuna* al servicio del Estado inca. En este sentido, el caso de los yauyos es emblemático en la medida en que esta colectividad tuvo una participación activa en diferentes procesos sociales acontecidos antes y después de 1533 (v. Hurtado y Solier 2017; Mallma 1992; Perales s/f; Perales y Loayza 2014). Esto, de la mano con la incorporación de la zona a circuitos económicos como los del azogue, así como a ejes comerciales, mineros y ganaderos, hizo que Jauja se convierta en un nodo vial estratégico durante el periodo colonial e inicios de la época republicana.

En la condición descrita, desde el siglo XIX Jauja atrajo a nuevos inmigrantes que llegaron desde lugares muy distantes, como los arrieros argentinos que se insertaron en el mercado de mulas, o desde Lima, como fue el caso de las familias pertenecientes a la



oligarquía capitalina que ingresaron en la producción ganadera regional. Con ello se consolidó el carácter cosmopolita de la ciudad, que delineó un contexto singular en el que se encontraron diversas tradiciones culturales, tanto indígenas como foráneas. Dicha tendencia continuó incluso en el siglo XX, con el establecimiento de un sanatorio para el tratamiento de la tuberculosis en 1921 (Hurtado 2010: 60).

El contexto descrito estuvo también marcado en varios momentos por conflictos entre distintos sectores de la sociedad regional, como la revuelta de Nicolás Dávila Astucuri en 1781 (Hurtado 2006) o las movilizaciones antiterratenientes que llevaron a cabo numerosas comunidades indígenas al término de la guerra contra Chile (Manrique 1988). Particularmente este último fenómeno socavó las bases económicas de la clase dominante, llevándola a una crisis severa de la que no pudo recuperarse, dejando de participar así en la minería, la ganadería a gran escala y el cultivo de caña de azúcar, y quedando relegadas únicamente al comercio (Manrique 1987). No obstante, en la última década del siglo XIX esta elite comenzó a recuperarse gracias al respaldo de grupos oligárquicos limeños con los que invirtieron en la gran ganadería. Pese a este esfuerzo, dicho repunte sería breve, puesto que en el citado rubro también ingresaron grandes compañías como la Cerro de Pasco Copper Corporation (Alberti y Sánchez 1974: 45). Además, con el arribo del ferrocarril en 1908 toda la región cayó bajo el control de casas comerciales inglesas, las cuales coparon los mercados locales en asociación con firmas capitalinas (Manrique 1987: 268).

El panorama descrito significó el inicio de un complejo proceso de cambio estructural en la sociedad de Jauja y el valle del Mantaro, que abrió posibilidades para la emergencia de nuevos grupos que aspiraban a tener una participación política protagónica en el nuevo contexto (Alberti y Sánchez 1974: 44). Esto fue de la mano con la inserción de amplios sectores indígenas en la minería a gran escala manejada por la Cerro de Pasco Copper Corporation, con lo cual iniciaron un proceso de acumulación de capital que condujo a su sindicalización y politización, al mismo tiempo que muchos jóvenes de la zona comenzaron a emigrar hacia Lima para seguir estudios superiores (Hurtado 2010: 60).

De este modo, resulta lógico pensar que los espacios festivos nativos, asociados a capillas y caminos antiguos, se convirtieron en escenarios para aquello que James Scott (2000) denominó ritos de inversión, en los que los nuevos sectores emergentes –en su mayoría de extracción indígena– cuestionaron la hegemonía de la clase dominante a partir de la transformación de sus identidades culturales y la re-creación de su memoria colectiva. Esto pudo motivar la conformación la tunantada, que en su condición de danza-drama ofrecía a los miembros de las clases populares la posibilidad de “ser alguien” mediante un sofisticado y ameno juego de alteridad y transformación, en el que la máscara constituyó un elemento clave para alcanzar los objetivos de la teatralización de su sociedad a través de la representación de personajes oriundos y foráneos, tomados de su pasado colectivo y de su historia reciente (Hurtado 2014; Romero 2004). Este habría sido el caso, por ejemplo, de los conquistadores españoles y sus descendientes, cuyo recuerdo dio forma en la tunantada al llamado chapetón o príncipe, o el de los comerciantes argentinos dedicados al arrieraje, que inspiraron al tucumano o arriero (figura 05).

Considerando lo dicho, se podría señalar que los orígenes de la tunantada –en la forma que tiene actualmente– se hallan en estrecha relación con las profundas transformaciones que ocasionó la penetración de la economía capitalista en Jauja y la región, especialmente a partir de inicios del siglo XX, tal como ha adelantado Carlos Hurtado (2014). Sin embargo, siguiendo a Francisco Mucha (2015), es posible que sus antecedentes se encuentren en las dos últimas décadas del siglo XIX o incluso antes de la Guerra del Pacífico, como también ha sugerido el suscrito en otra ocasión (Perales 2015). Con todo, lo cierto es que los distintos procesos que condujeron a la aparición de la tunantada no habrían sido posibles sin los caminos que integraron el sistema vial del Qhapaq Ñan, más aún si se toma en cuenta que varios de los personajes de esta danza-drama corresponden a recreaciones de individuos y/o colectividades que alguna vez trajinaron por dichas vías, según han propuesto originalmente los estudiosos jaujinos Pablo Salazar Córdor y Henoch Loayza Espejo (Comunicación personal, agosto de 2016). Si estos procesos sucedieron primero en los actuales distritos de Yauyos, Sausa, Huaripampa o Muquiyauyo, o incluso en la misma ciudad de Jauja, es algo que por ahora no se sabe.



Figura 05: Personaje de la tunantada conocido como arriero o tucumano, en primer plano. Otro personaje, el chuto, se encuentra en segundo plano, de espaldas, a la derecha (Fotografía: G. La Rosa).

A modo de conclusiones

En el presente trabajo se ha intentado mostrar un conjunto de datos y planteamientos que podrían ser de utilidad para la comprensión de los complejos procesos que llevaron al surgimiento de la tunantada, una de las expresiones más populares y ricas del patrimonio cultural inmaterial de Jauja, con una presencia cada vez más importante en el contexto nacional contemporáneo.

En líneas generales, se ha argumentado que desde tiempos precoloniales los caminos que integraron el sistema vial hoy conocido como Qhapaq Ñan desempeñaron un rol

clave en la configuración de la sociedad jaujina a través de su historia, caracterizada por una vocación cosmopolita y festiva, en estrecha asociación con ferias y prácticas religiosas de mucho arraigo. No obstante, acontecimientos como la gesta emancipadora y la Guerra del Pacífico menguaron el poder de las clases dominantes durante el siglo XIX, con lo que se puso en marcha una crisis estructural que permitió la aparición de grupos emergentes de ascendencia indígena, los cuales comenzaron a incursionar en la escena política, económica, social y cultural de la zona hacia los inicios del siglo XX. En última cuenta, lo que se ha propuesto es que habrían sido estos grupos emergentes los que promovieron el surgimiento de la tunantada como una estrategia de resistencia cultural y de cuestionamiento del orden imperante hasta ese entonces.

Debe indicarse que, al igual que muchas aristas del problema, no se ha abordado la cuestión del lugar específico en donde se habría originado la tunantada, puesto que ello es algo que se considera, ciertamente, muy difícil de lograr y porque, además, en una perspectiva más amplia, es una discusión que tiene poca relevancia en el fondo. Por el contrario, es más importante reconocer que su surgimiento y ulterior difusión representaron, en su momento, el éxito alcanzado por los sectores indígenas tradicionalmente excluidos al interior de la sociedad jaujina de la segunda mitad del siglo XIX, en su pugna por conquistar nuevos espacios y posiciones dentro de la nueva estructura social recompuesta a raíz de la penetración del capitalismo en la región, en especial desde principios del siglo XX.



Figura 06: Cuadrilla de danzantes de tunantada desplazándose por la plaza Juan Bolívar Crespo del distrito de Yauyos, Jauja, durante la fiesta en honor a San Fabián y San Sebastián (Fotografía: G. La Rosa).

Finalmente, es importante recalcar que el caso de la tunantada constituye una muestra bastante clara de la impronta que ha dejado el Qhapaq Ñan en la construcción de muchos aspectos de la sociedad peruana en general (v. Marccone 2017), en donde se aprecian tradiciones de múltiple origen que confluyen en manifestaciones culturales

que han adquirido singulares atributos. En este sentido, hay que destacar que quizás uno de los rasgos más distintivos de la tunantada sea la unidad que se aprecia en la cuadrilla de danzantes, a pesar de las diferencias que caracterizan a cada uno de los personajes representados (figura 06). De manera similar, el Qhapaq Ñan nos enseña que la integración es posible en medio de una compleja realidad como la nuestra, tan diversa en términos culturales.

Agradecimientos

El presente trabajo es resultado de la primera etapa del proyecto de investigación que se viene desarrollando en la sección de camino Hatun Xauxa–Hatun Chaka del tramo Xauxa–Pachacamac, en el marco del “Programa de Investigación Arqueológica con fines de Conservación y Puesta en Valor del Tramo Xauxa–Pachacamac” autorizado mediante R. D. N° 405-2015-DGPA-VMPCIC/MC. Las labores de campo contaron con el respaldo de la Municipalidad Distrital de Sausa, en tanto que otras actividades complementarias recibieron el apoyo de la Municipalidad Provincial de Jauja y la Comunidad Campesina de Huancas. Adicionalmente, varias personas e instituciones brindaron información muy útil para la realización de este estudio, entre quienes se debe mencionar a Henoch Loayza, Pablo Salazar, Kati Retamozo, Carlos Hurtado, Antonio Fabián, Francisco Mucha, Gabriela La Rosa, José Soto, Darío Núñez, Sergio Reyes, Iván García, Rosario Castellanos, Henry Bonilla, Martín Arauzo, José Pino, Sergio Barraza, Guido Casaverde, Alfredo Bar y Miguel Cabrera. Asimismo, se extiende el agradecimiento a la Fundación Kuyayky y la familia Hurtado Bonilla, al igual que a los integrantes del Centro de Estudios Histórico-Sociales “Julio Espejo Núñez” de Jauja, en particular a Luis Cáceres, Lucio Villanes y Luis Rafael.

Referencias bibliográficas

Alberti, Giorgio y Rodrigo Sánchez

1974 *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro (1900-1974)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 220 p. (Serie Perú Problema).

Arguedas, José M.

1975 [1957] “Evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial”, en José M. Arguedas, *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores, pp. 80-147.

Bar, Alfredo, Joseph Bernabé, Miguel Cabrera y Guido Casaverde

2016 *Guía de Identificación y Registro del Qhapaq Ñan*. Lima: Ministerio de Cultura, 96 p.

Bernabé, Joseph

2015 “Reutilización del Qhapaq Ñan durante el periodo colonial: la ‘Ruta del Azogue’ tramo Huancavelica – Chíncha” [en línea]. Lima: Ministerio de Cultura, Repositorio Institucional, 18 de septiembre. Disponible en: <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/309> [02 de enero de 2018].

Castro, Aquilino

2000 *¡Kayanchiclami! ¡Existimos todavía! Festividades, ritos y danzas de los pueblos del valle del Hatun Mayu*. Huancayo: Imprenta Ríos, 428 p.

Ccente, Elmer y Óscar Román

2005 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan (Volumen I). El Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Acostambo y Huanucopampa. Campaña 2004*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Proyecto Qhapaq Ñan, Dirección de Estudios sobre Paisaje Cultural, 140 p.

Cieza, Pedro

2005 [1554] *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 497 p. (Colección Clásica).

D'Altroy, Terence

2015 *El poder provincial en el imperio inka*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, 536 p.

Del Valle, Manuel

1958 *Relatos Serranos*. Lima: Casa Editora Torres Aguirre, 171 p.

Espinosa, Clodoaldo

1964 *Jauja antigua (con referencias a Cerro de Pasco, Junín, Tarma, Huancayo i Concepción)*. Lima: Taller gráfico P. L. Villanueva, 584 p.

Espinoza, Manuel

1958 *Relatos referentes a Jauja. Cuatro lugares, cuatro fiestas, cuatro costumbres, cuatro recuerdos*. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca, 96 p.

Espinoza, Waldemar

1973 "Historia del departamento de Junín", en Enrique Chipoco Tovar (editor), *Enciclopedia Departamental de Junín*. Tomo I. Huancayo: Imprenta Editorial San Fernando, pp. 9-389.

1982 "El valle del Mantaro durante el predominio hispánico", *Centromín* [Lima], 8(41), pp. 16-20.

Glave, Luis

1991 "Tambos y caminos andinos en la formación del mercado interno colonial", en Segundo Moreno y Frank Salomon (compiladores), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala / Movimiento de Laicos para América Latina, pp. 285-348.

Guaman Poma, Felipe

1993 [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno III*, Franklin Pease editor. Lima: Fondo de Cultura Económica, 608 p. (Colección Historia).

Hernández, Francisco

2012 *Los incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 292 p.

Hurtado, Carlos

2006 *Curacas, industria y revuelta en el valle del Mantaro*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, 166 p.

2010 “El proceso histórico de Jauja”, en *Jauja, pedacito de cielo*. Huancayo: Gobierno Regional de Junín, Dirección Regional de Comercio Exterior y Turismo, pp. 42-67.

2014 “La Tunantada. Proceso histórico y cultural”, *Crónica* [Huancayo] 5, pp. 42-45.

Hurtado, Carlos y Víctor Solier

2017 *Guamán Poma de Ayala en Jauja. Títulos del deslinde y amojonamiento que divide las jurisdicciones de los dos repartimientos de Jauja y Luringuanca aprobado por el excelentísimo señor don Francisco de Toledo virrey que fue de estos Reynos y provincias del Perú, año de 1570*. Trujillo: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Trujillo, 57 p. (Colección de Fuentes Históricas Regionales).

Hyslop, John

2014 [1984] *Qhapaqñan. El sistema vial inkaico*. Lima: Ediciones Copé – Petróleos del Perú, 561 p.

Kottak, Conrad

2011 *Antropología cultural*. México, D. F.: McGraw-Hill / Interamericana Editores, 464 p.

La Torre, Fabriciano y Consuelo Caja

2005 *Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan (Volumen II). El Qhapaq Ñan en la ruta del Chinchaysuyu entre Xauxa y Pachacamac. Campaña 2004*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Proyecto Qhapaq Ñan, Dirección de Estudios sobre Paisaje Cultural, 129 p.

LeVine, Terry

1985 *Inka Administration in the Central Highlands: A Comparative Study*. Tesis de Doctorado. University of California, Los Angeles.

Mallaupoma, Rolando y Manuel Perales

2005 “Vinjullo. Un asentamiento prehispánico en la ceja de selva de Curimarca, Jauja”. *Unay Runa* [Lima], 7, pp. 209-218.

Mallma, Arturo

1992 *Aspectos de la historia de Yauyos*. Jauja: Municipalidad Distrital de Yauyos, 24 p.

Manrique, Nelson

1987 *Mercado interno y región. La sierra central. 1820-1930*. Lima: Desco, 280 p.

1988 *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas. 1879-1910*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Desco, 201 pp. (Colección Travaux de l'IFEA).

Marcone, Giancarlo

2017 "Prefacio", en Sofía Chacaltana, Elizabeth Arkush y Giancarlo Marcone (editores), *Nuevas tendencias en el estudio de los caminos. Conferencia Internacional en el Ministerio de Cultura. 26 y 27 de junio de 2014*. Lima: Ministerio de Cultura, pp. 8-11.

Mogrovejo, Toribio de

2006 [c. 1605] *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)*. Edición de José Antonio Benito. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 446 p. (Colección Clásicos Peruanos).

Monge, Pedro

1980 *Estampas de Jauja*. Lima: Editora Lasontay, 168 p.

Morris, Craig

2013 *El palacio, la plaza y la fiesta en el Imperio inca*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 304 p. (Colección Estudios Andinos).

Morris, Craig; R. Alan Covey y Pat H. Stein

2011 *The Huánuco Pampa Archaeological Project. Volume I: The Plaza and Palace Complex*. New York: American Museum of Natural History, 234 p. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 96).

Mucha, Francisco

2015 *Tunantada: precisiones y antología*. Huancayo: Obregón Impresores, 171 p.

Perales, Manuel

2015 "Prólogo", en Francisco Mucha, *Tunantada: precisiones y antología*. Huancayo: Obregón Impresores, pp. 6-11.

2016 "Periplos europeos tempranos y fiestas andinas: un encuentro en Hatun Xauxa y sus implicancias respecto de la tesis de la alianza hispano-huanca". *Diálogo Andino* [Arica], 49, pp. 177-191.

s/f "La presencia de *mitmaquna* yauyos en Jauja: una aproximación inicial desde el asentamiento inca de Hatun Xauxa". Manuscrito en prensa.

Perales, Manuel y Henoch Loayza

2014 "Yauyos, quinientos años de historia", *Crónica* [Huancayo] 5, pp. 46-48.

Perales, Manuel y Jhans Rodríguez

2016 "Investigaciones arqueológicas en el sitio inca de Hatun Xauxa: nuevos datos sobre su cronología, extensión y organización". *Cuadernos del Qhapaq Ñan* [Lima], 4(4), pp. 120-164.



Pino, José

2010 “Huánuco Pampa: un escenario diseñado para fiestas y brindis, como estrategia de articulación sociopolítica en el Chinchaysuyu”. *Inka Llaqta* [Lima], 1(1), pp. 61-77

2017 “*Wamani*: territorialidad, autoridades ancestrales y redes de parentesco sagrado en el *Tawantinsuyu*”, en Rafael Vega-Centeno (editor), *Repensar el antiguo Perú. Aportes desde la arqueología*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto de Estudios Peruanos, pp. 441-551.

Pizarro, Hernando

1959 [1533] *Carta a Oidores de Santo Domingo, Panamá*, en Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *La Historia General y Natural de las Indias* [1550]. Volumen 5, pp. 84-90. Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles, 121).

Porras, Raúl

1950 “Jauja, capital mítica. 1534”, *Revista Histórica* [Lima], 8(2), pp. 117-148.

Puente, José C. de la

2011 “Curacas ‘amigos de cristianos’ y ‘traidores a sus indios’: A propósito de la alianza hispano-huanca”, en José Luis Álvarez, Carlos Hurtado y Manuel Perales (editores), *Pueblos del Hatun Mayu. Historia, Arqueología y Antropología en el valle del Mantaro*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica, pp. 87-110.

Ramírez, Susan E.

2008 “Negociando el imperio: el Estado Inca como culto”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* [Lima], 37(1), pp. 5-18.

Ramón, Gabriel

1994 “Chasqueros coloniales (s. XVI-XVII)”, *Sequilao* [Lima], 3(6), pp. 17-39.

Rivera, Edgardo

1967 *Imagen de Jauja (1534-1880)*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú, 283 p.

Romero, Raúl

2004 *Identidades múltiples. Memoria, modernidad y cultura popular en el valle del Mantaro*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 247 p.

Samaniego, Carlos

1980 “Campesinado en el Valle del Mantaro”, *Estudios Andinos* [Lima], 9(16), pp. 31-72.

Sancho de la Hoz, Pedro

2004 [1534] *Relación de la Conquista del Perú*, José González editor. Calahorra: Asociación Amigos de la Historia de Calahorra, 145 p.



Scott, James

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, D. F.: Ediciones Era, 314 p. (Colección Problemas de México).

Soto, Ricardo

2014 “Prólogo”, en Nicolás Matayoshi (compilador), *La Feria Dominical de Huancayo. Historia y pueblo (1874-2014)*. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, pp. 11-18.

Taylor, Gerald

1999 *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos / Banco Central de Reserva del Perú / Universidad Ricardo Palma, 502 p. (Colección ‘Travaux de l’Institut Français d’Études Andines’, tomo 116).

Tschudi, Johann von

1847 *Travels in Peru during the Years 1838-1842, on the Coast, in the Sierra, across the Cordilleras and the Andes, into the Primeval Forests*. Londres: David Bogue, 506 p.

Vaca de Castro, Cristóbal

1908 [1543] “Ordenanzas de tambos. Distancias de unos a otros, modo de cargar los indios y obligaciones de las justicias respectivas hechas en la ciudad del Cuzco en 31 de mayo de 1543”, *Revista Histórica* [Lima], 3, pp. 427-492.

Villavicencio, Víctor

1955 *La presencia de Jauja*. Lima: Talleres Gráficos Junín, 154 p.

Wiener, Charles

1993 [1880] *Perú y Bolivia. Relato de Viaje*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 859 p. (Colección “Travaux de l’Institut Français d’Études Andines”, 56).

Xerez, Francisco de

1891 [1534] *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. Madrid: Tipografía de J. C. García, 174 p.