

Uchusquillo markapa yarpaynin

Estudios de tradición oral

Beatriz Cano Blas
Lucero Cañari Vivanco
Mauro Mamani Macedo
(editores)



Uchusquillo markapa yarpaynin

Estudios de tradición oral

Beatriz Cano Blas
Lucero Cañari Vivanco
Mauro Mamani Macedo
(editores)



Introducción

Uchusquillo es un centro poblado ubicado a 3800 m s. n. m., en el distrito de San Luis, provincia de Carlos Fermín Fitzcarrald, región Áncash. Se encuentra rodeada por imponentes montañas de la Cordillera Blanca y por el río Yanamayo, que da origen a un cañón que acompaña la majestuosidad del paisaje, propio de la sierra andina. En esta localidad, como en muchas otras comunidades de los Andes, se celebra la festividad en honor a Tayta Mayo, divinidad asociada a la agricultura y a la ganadería. La celebración tiene lugar en las alturas de Uchusquillo, específicamente en un paraje denominado Huariera, una amplia pampa desde la que se pueden observar todas las *jirkas* que protegen a la comunidad de Uchusquillo y sus dos caseríos: Ishanca y Tarapampa.

Es en este contexto que, con el ímpetu y el deseo de profundizar en el conocimiento de nuestra literatura peruana desde la tradición oral de nuestros pueblos andinos, un grupo de estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos —de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II, dirigido el profesor Mauro Mamani Macedo— viajamos hacia esta localidad conchucana. Nuestra estadía coincidió con la víspera y el día central de dos festividades: la fiesta de las pachacas y la carrera de cintas, ambas ofrecidas a Tayta Mayo de Uchusquillo. Esta experiencia nos permitió participar con mucha alegría y emoción en las costumbres de la comunidad (en sus danzas y su música); incluso, tuvimos el gran privilegio de conocer sus históricas luchas y reivindicaciones,

así como también sus valores, sus saberes y sus ritos a través de la prolífica tradición oral que se transmite de generación en generación.

Las investigaciones que conforman este libro nacen del encuentro y reencuentro entre la Universidad y el pueblo, entre la voz y la letra. Esta labor se inscribe en un proyecto mayor en torno al rescate de las memorias de los pueblos andinos, tal como el realizado el año pasado en Huancayo con el libro *Sumaq Willakuykuna: más allá de las letras*, también gestado desde el curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II, bajo la dirección del profesor Mauro Mamani. En dicha línea de trabajo, la experiencia vivida en Uchusquillo constituye un nuevo capítulo en este proceso colectivo. Así, la génesis de estos estudios se remonta a lo que la comunidad nos permitió escuchar, sentir y vivir, lo cual se produjo a partir del diálogo directo con sus habitantes y del conocimiento transmitido tanto en quechua conchucano como en castellano andino. Luego de ello, se concretó el estudio de los relatos desde una perspectiva literaria.

Nuestro objetivo es visibilizar el imaginario colectivo de la literatura oral andina y contribuir a la construcción de puentes entre la academia y la comunidad. Asimismo, se busca fortalecer el diálogo intercultural, revalorar las lenguas originarias como vehículos de pensamiento y asegurar que estas voces continúen tejiendo sentido en el presente y hacia el futuro por muchos años más, solo como ellos en su haber milenario saben hacerlo.

Yanapanakuy mana qonqanapa: ensayos de tradición oral es un título que convoca a «ayudarnos para no olvidar». Desde su enunciado se recoge el espíritu del cuidado mutuo, de la memoria compartida y de la fuerza colectiva que sostiene la vida en los Andes. En efecto, este libro reúne diversos ensayos que exploran las dimensiones míticas, afectivas y espirituales de la tradición oral de Uchusquillo, comunidad ubicada en el corazón del callejón de los Conchucos.

La primera parte inicia con «*Tuctupillín*: relato oral de saberes andinos para trabajar el amor», un estudio que recoge el amor andino presente en el simbolismo y el poder del *tuctupillín*, ave asociada a

las prácticas amorosas de construcción, resistencia y restablecimiento de los vínculos amorosos. Desde la comprensión del *munay* (deseo) y *yachay* (conocimiento ancestral) se interpreta el relato oral que configura la forma de vivir el amor, el deseo y la pérdida del ser amado en el mundo andino. Le sigue «El *tayta Kuntur: chawpi* y dios protector en un relato oral de Uchusquillo», ensayo que sitúa al cóndor como figura central en el equilibrio espiritual del universo andino. En el relato, esta divinidad establece su rol como mediador y guía espiritual que transforma el mundo narrado a partir de su aparición. A través de categorías como el *kawsay* (vida), *yanantin* (dualidad complementaria) y *ayni* (reciprocidad) se interpreta su aparición como un acto de reordenamiento simbólico que reafirma los vínculos entre los seres y el territorio.

Profundizando en la dimensión mítica de la comunidad, el ensayo «Los *awilus* de Uchusquillo: tradición oral y valores en la cosmovisión andina» examina el principio de reciprocidad entre los *awilos* —«ancestrales» o «gentiles»— y los pobladores de Uchusquillo. Este vínculo se manifiesta en dos espacios cargados de significación histórica y mítica: los restos arqueológicos asociados a Inka Ragá, en la comunidad de Illauro, y las *cochas*, pues el conocimiento y el respeto hacia estos lugares sagrados permite evitar su profanación y prevenir las consecuencias espirituales que recaen sobre quien transgrede este principio. En esa misma línea, el ensayo «Seres y espacios de mal presagio en la comunidad de Uchusquillo» explora la relación entre geografía andina —quebradas como Tsutsukollpa y Parranko— y los seres míticos que las habitan, tales como el diablo o el *pishtaco*. Estos espacios, considerados encantados, están asociados al castigo, a la enfermedad y al miedo, especialmente durante la noche. A través del análisis de este último como experiencia cultural, se reflexiona acerca de la concepción de la otredad en la comunidad. A su vez, el estudio examina el papel de las aves señaleras —el búho, la *paka paka* y el *chusiq*— que anuncian la muerte o la desgracia, lo que configura

una cartografía simbólica de advertencias y presagios dentro del imaginario andino.

Desde el ámbito testimonial, este libro presenta dos ensayos que exploran experiencias vitales profundamente arraigadas en la cosmovisión andina. El primero, titulado «Ritual de muerte en la comunidad de Uchusquillo», documenta las prácticas rituales que acompañan al hombre andino después de la muerte, y que comprende desde la preparación del cuerpo hasta el *pichgay* (lavado de su ropa). Este estudio revela cómo el *wañuy* (muerte como transformación) y el *kawsay* (vida como relación) estructuran una concepción cíclica de la existencia en la que los vínculos entre los vivos y los muertos se mantienen gracias a la memoria, a la reciprocidad y al cuidado colectivo; esto, sin duda, sostiene el tejido espiritual y social del *ayllu*. El segundo ensayo, «*Wakcha* y desarraigo: el retorno como reparación en la experiencia migrante andina», se centra en el testimonio de una pareja migrante y analiza la noción de *wakcha* como metáfora del desamparo a raíz de la migración. A partir de esta experiencia, pues, se reflexiona sobre el proceso de desplazamiento, el desarraigo emocional y espiritual, y el retorno al pueblo como una reparación simbólica frente a la imposibilidad de enraizarse plenamente en la ciudad.

Ahora bien, si prestamos atención al ámbito histórico, Uchusquillo tiene un pasado que merece ser contado, pues en él se manifiestan las luchas y las resistencias de su gente, así como también la capacidad de sus comuneros para unirse y rebelarse ante toda forma de opresión. En este contexto, el ensayo titulado «La figura del patrón y del rebelde en la memoria colectiva de Uchusquillo» explora, a partir del *willakuy* —el testimonio oral de una pareja de la comunidad—, en torno al levantamiento colectivo contra el poder ejercido por la figura del patrón, quien es violento, autoritario y esclavizante. El análisis revela un proceso de lucha legal y simbólica que culminó con la victoria de la comunidad en un juicio llevado a cabo en Huaraz, evento que, además, marcó el fin del régimen hacendario. En este ensayo se recuperan las memorias campesinas, las voces de la resistencia y la resignificación

del territorio, donde la figura del rebelde insurgente y la afirmación de un nuevo orden comunal fundado en la dignidad, la justicia y la memoria viva configuran el horizonte histórico de Uchusquillo.

Finalmente, el libro se cierra con dos estudios dedicados a la festividad de Tayta Mayo. El primero, titulado «Desde la memoria: sincretismo en la festividad en honor a la Cruz de Mayo de Uchusquillo», describe el recorrido ritual de esta celebración en la que danzantes, músicos y comuneros rinden culto, homenaje y gratitud a la Cruz de Mayo. El análisis revela el sincretismo religioso de la fiesta, e igualmente la vigencia, la resistencia cultural del *runa* y el compromiso del *ayllu* respecto a la preservación de sus tradiciones, a su memoria colectiva y a su fe en las divinidades. Por otro lado, en un tono más reflexivo, el ensayo «¿“Ahora está perdiendo la costumbre”? Memoria y transformación ritual en el culto andino de las cruces en Uchusquillo» parte de los testimonios de los pobladores, que expresan una preocupación latente por la pérdida de las costumbres tradicionales asociadas a esta festividad. A través de las categorías andinas *ayni*, *pachakutiy* y *tinkuy*, se analizan los procesos de transformación y de reconfiguración ritual, lo que permite comprender cómo las costumbres ancestrales dialogan, resisten y se reconfiguran en el contexto contemporáneo.

Este libro no pretende agotar las múltiples interpretaciones posibles de la vasta tradición oral andina ni tampoco ofrecer respuestas definitivas a las complejidades culturales que la atraviesan. Por el contrario, busca abrir un diálogo respetuoso y sensible entre quienes la viven cotidianamente y quienes, desde la escritura, intentamos acercarnos a ella con humildad, asombro y compromiso. Agradecemos a las personas de Uchusquillo por habernos compartido su palabra, su memoria y su confianza; e invitamos al lector a recorrer estas páginas con el mismo respeto con que fueron escritas y sin perder de vista que en cada relato vibran elementos esenciales de la cosmovisión andina, cuya riqueza simbólica merece ser comprendida y valorada en su complejidad. Este trabajo colectivo —fruto de la escucha, del esfuerzo compartido y del espíritu del *yanapanakuy* entre la comunidad

y la universidad— constituye, creemos, un aporte significativo para seguir pensando, sintiendo y cultivando nuestra diversidad cultural desde sus raíces más profundas y vivas.

Beatriz Mariela Cano Blas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Lucero Soledad Cañari Vivanco
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Prólogo

Mircea Eliade, en *Mitos, sueños y misterios* (1961), señala que «en el nivel de la experiencia individual el mito nunca ha desaparecido completamente: se hace sentir en los sueños, las fantasías y las nostalgias del hombre moderno» (p. 24). Desde esta perspectiva, el autor entiende al mito más allá del relato, pues este es, más bien, una forma fundamental de comportamiento humano y un pilar de las sociedades tradicionales. Sin embargo, la influencia del mito no se limita a estas culturas, ya que, a nivel individual, el mito continúa de manera subconsciente en las culturas venideras: se manifiesta en nuestros sueños, fantasías y anhelos, una idea que la psicología moderna ha explorado extensamente al revelar la mitología inherente a la mente humana. En esencia, el mito y sus símbolos nunca desaparecen de nuestra conciencia profunda; simplemente transforman su apariencia y operan de formas menos evidentes.

Es así que los diversos estudios sobre la comunidad de Uchusquillo, Áncash, que se presentan en *Uchusquillo markapa yarpaynin* (2025), revelan una profunda y persistente cosmovisión andina que moldea la vida social, espiritual y cultural de sus habitantes pese a los desafíos de la modernidad y de la migración. Un aspecto central compartido es la vitalidad de la tradición oral (*willakuy*) que actúa como un vehículo fundamental para la transmisión de saberes ancestrales, historias y valores, lo cual, a su vez, mantiene viva la memoria colectiva del *ayllu*. Esta oralidad no solo narra mitos y leyendas sobre seres protectores como el *tayta kuntur* y los *awilus* (gentiles), o figuras de mal presagio

que rigen el *allin kawsay*, sino que también reconstruye la resistencia histórica de la comunidad frente a la opresión, a los dinamismos sociales y a los procesos históricos culturales.

Asimismo, es posible advertir una constante reconfiguración y adaptación de las prácticas culturales, y donde elementos de la cosmovisión andina se sincretizan con el cristianismo, sobre todo en rituales que tienen que ver con la muerte y el culto a las cruces, aunque con la preocupación latente de que «se está perdiendo la costumbre» entre las nuevas generaciones. Por otro lado, los conceptos de complementariedad (*yanantin*) y de reciprocidad (*ayni*) emergen como pilares fundamentales que estructuran las relaciones interpersonales y el vínculo con el entorno natural y espiritual a fin de buscar el equilibrio y la armonía.

De igual modo, la experiencia de la migración y del retorno subraya la resiliencia de la identidad andina y el rol de la comunidad como un espacio de reparación y restitución. El *wakcha* (carencia/orfandad), en cambio, derivado del desarraigo, se contrapone al poder sanador del retorno y del fortalecimiento de los lazos comunitarios. En conjunto, estos trabajos demuestran cómo Uchusquillo, a través de sus relatos, rituales y valores persiste en la actualización y en la defensa de su particular forma de entender y habitar el mundo, incluso ante los embates de la transformación cultural.

Ahora bien, este libro, impulsado por jóvenes investigadores sanmarquinos, se encuentra compuesto por nueve trabajos. El primer artículo, denominado «*Tuctupillín*: relato oral de saberes andinos para trabajar el amor», de Cano y Anicama, indaga en un relato oral andino centrado en el *tuctupillín*, ave que actúa como mediador simbólico para restablecer una relación amorosa interrumpida. A través del *yachay* (saber), se canaliza el *munay* (deseo amoroso) para restaurar un *yanantin* (principio de complementariedad) truncado. El estudio revela la manera en que los afectos y las relaciones, en la cosmovisión andina, pueden sostenerse y reconfigurarse mediante el saber ancestral, hecho que otorga un poder mediador a los elementos

naturales y, a su vez, destaca la importancia del *yanantin* y del *munay* en esta manifestación de saberes afectivos.

El segundo artículo, «El *tayta kuntur*: *chawpi* y dios protector en un relato oral de Uchusquillo», de Bravo y Cañari, se ocupa de la figura del cóndor, o *tayta kuntur*, en un relato oral andino de Uchusquillo y en el contexto de la Cordillera de los Andes peruanos. La investigación se enfoca en el cóndor como *chawpi* (centro irradiador) y eje organizador de la narrativa a partir del cual se articulan categorías fundamentales de la cosmovisión andina como el *yanantin* (unión y acompañamiento). El relato, transmitido oralmente, refleja la riqueza cultural, literaria, histórica y medicinal del *ayllu* y cómo el conocimiento ancestral se actualiza a través de estas narrativas.

El tercer artículo, «Los *awilus* de Uchusquillo: tradición oral y valores en la cosmovisión andina», de Teccsi y Gamboa, analiza la tradición oral de la comunidad de Uchusquillo (Áncash) centrándose en la figura mítica de los *awilus* o gentiles, entidades consideradas ancestros sagrados anteriores a los incas. El texto demuestra cómo, por medio de relatos como «La luz de Qerococha» y «Los poderes del awilo», estos seres aún influyen en la vida espiritual y social de la comunidad toda vez que transmiten valores como la reciprocidad y el respeto por el espacio sagrado. En efecto, se propone que los *awilus*, asociados a ruinas, lagunas y objetos antiguos, actúan como guardianes del equilibrio cósmico andino, y su presencia se evidencia en enfermedades, sueños o manifestaciones sobrenaturales cuando se transgrede su territorio.

El cuarto artículo, titulado «Seres y espacios de mal presagio en la comunidad de Uchusquillo», de Llacolla y Ramírez, investiga los relatos orales sobre seres y espacios de mal presagio en la comunidad de Uchusquillo (léase en el mundo andino), donde la oralidad es fundamental para la transmisión de conocimientos. Se enfoca en cómo estos relatos describen entidades que interfieren con el *allin kawsay* (buen vivir) y que se asocian con lugares desolados o liminales en los cuales la oscuridad desdibuja los límites entre lo visible y lo invisible.

Los autores recopilaron narraciones como «Dyablukunapa cuintun», «Parranko: dyablupa markan», «Ranya pishqukuna», «Pishtaqpapa wañukuynin» y «Kikillanshi aytsanwan runa aywakuna»; y destacan la forma en que estas historias, vía la memoria colectiva, sirven para comprender y manejar el miedo, y para reforzar la cohesión social y la identidad cultural de la comunidad.

El quinto artículo, «Ritual de muerte en la comunidad de Uchusquillo», de Basurto y López, interpreta los rituales de muerte en Uchusquillo a partir del testimonio de un poblador. El estudio revela una concepción de dicho episodio profundamente arraigada en la cosmovisión andina y sincretizada con elementos del cristianismo, dado que el fallecimiento no es un fin, sino una transformación continua y un acontecimiento social cargado de memoria. Se detallan, además, los procedimientos rituales que incluyen, por ejemplo, la preparación del cuerpo, el velorio comunitario, oraciones, cantos, ofrendas de comida y bebida, y el acompañamiento espiritual del alma. Sin duda, todo ello muestra cómo estos ritos mantienen su relevancia en la práctica cotidiana y persisten desde tiempos ancestrales, aunque con adaptaciones.

El sexto artículo, «*Wakcha* y desarraigo: el retorno como reparación en la experiencia migrante andina», de Quispe, Ángeles y Paulino, aborda el testimonio de una pareja de Uchusquillo que migró a Lima y que luego regresó a su comunidad de origen. El estudio explora la subjetividad de los migrantes andinos, la tensión entre el mundo andino y urbano, y de qué manera la comunidad rural, con sus estructuras, valores y afectos, actúa como un refugio y una fuente de restitución y sentido. Se utiliza la categoría cultural *wakcha* —la cual alude a la pobreza material, pero también a una carencia espiritual y relacional— para comprender la experiencia del desarraigo; inclusive se argumenta que el retorno no es solo físico, pues implica una reparación y el fortalecimiento de los lazos comunitarios.

El séptimo artículo, cuyo título es «La figura del patrón y del rebelde en la memoria colectiva de Uchusquillo», de LLantoy, Rupalla

y Pérez, se centra en los testimonios orales de Uchusquillo sobre el periodo hacendario y resalta la tensión entre el patrón opresor y la comunidad rebelde. A través de entrevistas, se reconstruyen los abusos del hacendado Moisés Ortiz y la posterior rebelión comunal que culmina en un juicio ganado por los campesinos en los años 50, es decir, antes de la reforma agraria de Velasco. Se enfatiza en cómo la educación, la oralidad (*willakuy*) y los valores andinos como el *ayni* (reciprocidad) y el *pachacutiy* (transformación radical) juegan un rol fundamental en la resistencia simbólica y legal del pueblo, quien recupera su libertad y reconfigura su identidad colectiva desde sus propias memorias.

El octavo artículo, «Desde la memoria: sincretismo en la festividad en honor a la Cruz de Mayo de Uchusquillo», de Torres y Manco, explora el sincretismo religioso en la festividad de la Cruz de Mayo en Uchusquillo, celebración que entrelaza elementos del cristianismo colonial y la cosmovisión andina. Por medio de testimonios locales, se describe el rito de «bajar» las cruces desde la puna, así como las danzas, las comidas comunitarias y la carrera de cintas, e incluso se subraya cómo estos actos revitalizan la memoria ancestral. El texto analiza la cruz no solo como símbolo cristiano, sino también como manifestación resignificada de la chacana andina, símbolo del puente cósmico y la relacionalidad. En conjunto, la festividad expresa una espiritualidad híbrida y una forma de resistencia cultural que mantiene viva la identidad del pueblo.

Finalmente, el noveno artículo, «¿«Ahora está perdiendo la costumbre»? Memoria y transformación ritual en el culto andino de las cruces de Uchusquillo», de Sánchez y Santos, se detiene en torno a la preocupación de la comunidad de Uchusquillo, Áncash, por la pérdida paulatina de las prácticas rituales asociadas al culto de las cruces; se trata de un sentimiento expresado por autoridades y comuneros. Mediante testimonios, se revela cómo elementos esenciales de estas ceremonias (la bajada ceremonial de las cruces, el uso de flores de la puna y el acompañamiento con alimentos, bebidas y música)

se están desvaneciendo. En ese orden, el trabajo reflexiona sobre el modo en que la modernización y la migración interna han influido en el debilitamiento de estas tradiciones ancestrales, lo cual evidencia una transformación cultural que afecta a la memoria colectiva y a la continuidad de estas prácticas sagradas.

Los estudios que articulan el volumen *Uchusquillo markapa yarpaynin* (2025) confluyen en mostrar una comunidad andina cuya identidad y forma de vida están profundamente arraigadas en una cosmovisión rica y dinámica, transmitida principalmente vía la tradición oral. Esta oralidad narra mitos y leyendas que explican el mundo y sus seres, desde deidades protectoras hasta presagios, y también funciona en tanto pilar para la memoria colectiva, la resistencia histórica y la enseñanza de valores esenciales como la complementariedad y la reciprocidad. Si bien se advierte una notable capacidad de adaptación cultural, que permite la fusión de prácticas ancestrales con influencias externas, especialmente el cristianismo, también existe una consciente preocupación por la posible pérdida de estas costumbres, lo que subraya la delicada balanza entre la continuidad cultural y los desafíos de la modernización y la migración. Sin embargo, el fuerte vínculo comunitario y el significado del retorno, para quienes se han alejado, demuestran la profunda vitalidad y resiliencia de la cultura andina en esta parte del país.

Alejandro G. Mautino Guillén
Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo

Tuctupillín: relato oral de saberes andinos para trabajar el amor



Beatriz Mariela Cano Blas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
beatriz.cano1@unmsm.edu.pe

Axel Daniel Anicama Zamora
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
axel.anicama@unmsm.edu.pe

1. Introducción

En este artículo, estudiamos la configuración de un relato oral andino en el que el *tuctupillín*, ave asociada con prácticas amorosas, actúa como mediador simbólico entre dos personas separadas por barreras familiares, sociales y geográficas. El uso simbólico del *tuctupillín*, en el relato oral, constituye una expresión del *yachay* femenino mediante el cual se canaliza el *munay* (deseo amoroso) hacia la restauración de un *yanantin* truncado; este acto revela de qué manera, en la cosmovisión andina, los afectos y las relaciones pueden sostenerse y (re) configurarse a través del saber andino, que otorgan poder mediador a los elementos naturales.

Desde el marco teórico del *yanantin* —principio de complementariedad entre opuestos— y el *munay* —energía amorosa que impulsa la armonía—, se interpreta esta historia como una manifestación de los saberes afectivos del mundo andino. La mujer protagonista sostiene

su amor a través de rituales que involucran al *tuctupillín*, pues ella cree en el poder de dicha ave para restablecer el vínculo. Así, la mujer pone en práctica su *yachay* —activa su conocimiento ancestral—, sostiene su *munay* y se vincula con el símbolo del *tuctupillín*, hecho que ayuda a mantener la esperanza de restaurar el *yanantin*. El relato revela cómo las prácticas simbólicas ancestrales permiten resistir al desamor, sostener el deseo y proyectar una suerte de esperanza desde una lógica relacional propia del pensamiento andino.

Mediante una perspectiva antropológica, el amor en los Andes, no puede entenderse bajo las categorías hegemónicas del pensamiento occidental en el que predomina la concepción individualizada, emocional e íntima del sujeto amoroso. En ese sentido, y situado en otro horizonte cultural, el amor andino se constituye como una práctica relacional, ritual y simbólica sostenida por principios estructurantes de la cosmovisión andina. Este enfoque revela que el amor no es una emoción universal, sino una construcción cultural que adopta formas particulares, según el entorno, el lenguaje y la visión del mundo.

La literatura oral quechua también constituye una fuente fundamental para comprender las formas andinas de concebir el amor. En *El hijo del oso: la literatura oral quechua de la región del Cuzco* de Cesar Itier (2007), por ejemplo, se estudian relatos provenientes de regiones del sur andino y en los que se establecen vínculos amorosos entre humanos y animales (oso, cóndor, zorro, aves, etc.). Estos seres no humanos, designados por Itier como «animales enamorados», encarnan formas masculinas originarias y a menudo dotadas de atributos protectores o seductores que median entre la mujer y el saber profundo del cosmos. De tal modo, el caso del relato oral contado por Gudelia Blas —que analizaremos en breve— nos abre la posibilidad de estructurar estos conocimientos sobre la cosmovisión andina acerca de la fusión entre naturaleza y afecto. El relato del *tuctupillín* será estudiado bajo esta visión de una posibilidad entre los mundos conectados en función de la procedencia simbólica de los saberes andinos y de la agencia de lo no humano en una (re)configuración afectiva y simbólica de la vida.

2. Resonancias afectivas

El amor, en los Andes, bajo el principio de *yanantin*, se configura como una dinámica de complementariedad ritualizada que trasciende la unión romántica individual. Al respecto, Ortiz Rescaniere (2001) analiza las relaciones de pareja y el mito, y destaca que este vínculo se estructura en torno a la paridad de opuestos (masculino/femenino, humano/naturaleza), donde la armonía no surge de la fusión, sino del equilibrio activo mediado por prácticas sociales, tales como las competencias, los juegos de seducción y la discreción afectiva (tejer cintas multicolores o tocar la quena, por ejemplo). El intercambio de insultos fingidos, el lanzamiento de piedrecillas o el «robo» de prendas (como la montera) recrean la tensión del *yanantin*, debido a que la armonía nace de fuerzas en apariencia contrarias. Estas prácticas revelan que el amor andino se aleja de la fusión idílica: es un proceso de mediación activa donde el *ayni* (reciprocidad) se expresa incluso en la rivalidad (competencia por labores agrícolas o juegos de pandillas) y en la discreción (ocultamiento inicial de los sentimientos). La unión solo se consolida cuando la pareja logra equilibrar estos opuestos; un caso es como cuando, tras el embarazo, la relación adquiere reconocimiento social y cumple con el mandato cósmico del *yanantin*.

Seguido a esta configuración del amor, en la cosmovisión andina contemporánea se halla una energía relacional que trasciende lo meramente afectivo para constituirse en un dispositivo de resistencia cultural, tal como lo trabaja Mendoza Zapata (2022) en un estudio sobre jóvenes quechuas. La fuerza vinculante que conecta *runas* con su territorio, así como también con ancestros y redes comunitarias, persiste incluso en contextos de migración y de urbanización a través de prácticas como el uso estratégico del quechua, la resignificación de rituales de seducción (juegos con espejos reflejando el sol) y la participación de fiestas cíclicas; todo ello demuestra que el amor andino opera como «una raíz flexible y extensa, que puede ser fuente de resistencia y de afirmación de su identidad» (p. 7). El alejamiento físico de las comunidades no rompe el lazo; antes bien, exige nuevas

formas de activarlo en la medida en que apela al saber aprendido desde la infancia, de ahí que el afecto se erija como una forma de permanecer.

Estas configuraciones amorosas también se expresan musicalmente. En el huayno ancashino, por ejemplo, tal como lo analizan Julca Guerrero y Nivin Vargas (2019), el amor es cantado desde el sufrimiento, la separación, el anhelo o la traición, pero a su vez desde la esperanza, la entrega ritual y la fuerza del deseo. Así es como las letras testimonian toda vez que no son experiencias emocionales, sino prácticas colectivas que permiten transformar el dolor en canto, la pérdida en ofrenda y el deseo en persistencia. Guerrero y Vargas, en efecto, estructuran esta expresión musical tradicional como una manifestación llena de recursos expresivos en que la metáfora, el paralelismo, la onomatopeya, la aliteración y la métrica denotan versos con una potencia estética y emocional singular. En este marco, el amor es expresado en múltiples facetas como la soledad, el abandono, el humor o el erotismo a través de estructuras lingüísticas que resemantizan palabras, alternan códigos y emplean el monólogo y el diálogo en tanto estrategias comunicativas. De tal modo, la música funciona como un registro cultural de afectos que une lo íntimo y lo comunal.

En contraste, las formas de comprensión y expresión del amor varían profundamente según los marcos simbólicos que las sustentan. En la cosmovisión andina, el amor se configura como una práctica relacional, ritual y comunitaria, y estrechamente vinculada a la naturaleza y a los principios de reciprocidad y complementariedad. Por el contrario, la tradición occidental moderna —especialmente desde el Romanticismo— ha tendido a representar el amor como una experiencia individualizada, introspectiva y discursiva. Esta diferencia no supone tanto una oposición binaria ni una jerarquía valorativa cuanto una divergencia en los modos de conceptualizar el afecto, el deseo y la conexión entre los sujetos. Explorar las representaciones del amor desde ambas perspectivas permite identificar sus contrastes y comprender las condiciones culturales, simbólicas y epistémicas que les otorgan sentido.

A partir del enfoque occidental, por citar un caso, Roland Barthes (1977), en *Fragmentos de un discurso amoroso*, presenta el amor como una experiencia fragmentaria, dolorosa y autorreferencial. Así, el sujeto amoroso aparece escindido, atrapado en el lenguaje, en la espera y en la imposibilidad de enunciar plenamente su afecto. Esta visión subraya la interioridad del sentimiento amoroso, la división del yo y el carácter solitario de la pasión. Esta comparación permite subrayar que el amor, más que una emoción universal, es una práctica cultural situada. La mujer andina no es una figura pasiva: ella recuerda, espera, evoca, canta y actúa, muchas veces con la mediación de elementos naturales (como el *tuctupillín*) para sostener o recuperar el vínculo. Estos relatos, cantos y prácticas expresan afectos y, a su vez, revelan estructuras simbólicas de pensamiento en las que esta dimensión episódica del afecto involucra conocimiento, reciprocidad y esperanza.

2.1. Distintas formas de llamar el amor

Ahora bien, tras haber revisado algunos aportes antropológicos y la manera en que estos se configuran en las concepciones del amor en la cultura andina, nos dirigimos ahora al campo literario, donde las aves aparecen como figuras simbólicas en la configuración de los afectos. Esta aproximación complementaria permitirá advertir la relación existente entre los saberes rituales y las representaciones estéticas dentro de la literatura oral y escrita.

Además de ser un destacado escritor, José María Arguedas fue un ferviente recopilador de relatos de la tradición oral andina. En *Cantos y cuentos quechua*, uno de los frutos más representativos de esta labor, encontramos el canto que se titula «Dile que he llorado...», texto lírico constituido por una estructura sencilla y musical que muestra una escena de anhelo y de sufrimiento por la amada que se encuentra lejos. En ese contexto, el *siwar* (picaflor) se convierte en un mensajero del amor dolido: «Quiero darte un encargo:/ mi amada está lejos, / picaflor esmeralda, / llévale esta carta» (1986, p. 35). Como se puede observar a través de estos versos, el texto articula una poética del afecto

interrumpida por la distancia y que es mediada por la naturaleza; además, nos muestra la función del ave como portadora de emociones y puente entre dos seres separados.

Por otro lado, se encuentra el poema «Layqa-phichitanka» de Inocencio Mamani, compilado por Julio Noriega Bernuy (1993) y publicado en *Poesía quechua escrita en el Perú: Antología*. Este texto, de fuerte raigambre oral, construye su ritmo a partir de la musicalidad, la repetición y el uso de imágenes afectivas. En él, la figura del gorrión aparece como un *layqa*, es decir, como un «hechicero» o ser dotado de un poder especial. Esta ave no solo canta, sino que también posee la capacidad de alterar el curso de los afectos, de convocar presencias distantes y de acompañar emocionalmente al sujeto lírico. De modo que el ave es testigo y participa del vínculo amoroso.

Asimismo, en el ámbito de la narrativa andina, destaca el cuento «Kuya Kuya» de Óscar Colchado Lucio (2007), en el que se narra la historia de Pablo (Paliaco), un niño que se encuentra profundamente enamorado de Floria, quien no corresponde a sus sentimientos. Ante esta situación, Pablo intentará revertir su destino amoroso de diversas formas; esto lo llevará a vivir situaciones muy graciosas e incómodas en las que su afecto por Floria se manifiesta de manera entrañable. En esa búsqueda de correspondencia, Pablo compartirá sus preocupaciones con su amigo Marcial, quien será el primero en hablarle del *kuya kuya* y del procedimiento necesario para que este preparado lo ayude a enamorar a Floria. Siguiendo las indicaciones de su amigo, Pablo atrapa un *tuctupillín*, le extrae el corazón y lo deja secar al sol durante quince días. Más tarde, aprovechando el descuido de Floria mientras ordeñaba su vaca, vierte el polvo del corazón seco del *tuctupillín* al balde de leche y años más tarde, cuando Floria regresa de Huaylas, se encuentra enamorada de él y finalmente logran concretar su amor y forman una familia. En este cuento, la figura del *tuctupillín* cumple la función de un mediador entre el deseo amoroso y la esperanza de un amor futuro; en ese orden, su sacrificio encarna una acción que conluga saber y deseo en un intento de establecer un *yanantin*.

En la misma línea narrativa encontramos dentro del libro *Dioses y Hombres de Huarochiri* el mito de la concepción de Kavillaca. Este relato, recopilado y traducido por José María Arguedas, narra cómo Cuniraya toma la forma de un ave y deposita su esperma en una lúcuma, fruta que luego es ingerida por la huaca Kavillaca. Mediante esta acción de Cuniraya se revela el poder simbólico del ave en tanto entidad mediadora entre el deseo divino y la gestación de la vida.

Como se ha podido apreciar, las aves en la literatura andina asumen un rol central al interior de la configuración del afecto en un *yanantin* (aunque a veces fracturado). La relación que el *runa* establece con las aves no responde a una lógica racionalista excluyente; se trata, más bien, de la concepción de un todo interconectado y en el que los animales y los hombres se relacionan desde una posición lineal (léase horizontal o simétrica). Por ello, las aves pueden participar activamente en la vida afectiva del *runa*, ya sea acompañando o mediando, pues en ambos casos su presencia resulta determinante.

3. Aktsikuq quillqaykuna¹

3.1. Yachay

Es importante detenernos en una de las categorías fundamentales para el desarrollo del análisis: *el yachay*. En el *Diccionario quechua ancashino* de Francisco Carranza (2003), el término *Yachay* se define como «sabiduría, conocimiento profundo, saber [...]. Conocer con profundidad» (p. 285). Esto permite comprender el vínculo entre el conocimiento y la práctica, y en el cual el saber no es abstracto.

Por otro lado, el antropólogo Luis Mujica (2017), en su tesis titulada *Pachamama kawsan*, define *yachay* como el verbo saber: «Vale decir, es el fruto de algo revisado, saboreado y experimentado, y por eso «sabido» en sus diversas acepciones [...]. Desde esta perspectiva, el que sabe es porque ha hecho y lo que hace es posible de ser enseñado». (p. 104). *El yachay*, así entendido, no es solo una acumulación

¹ Se puede traducir como «Palabras que alumbran».

de información, sino un saber vivido, encarnado y transmisible. Asimismo, Estermann (2006) plantea lo siguiente: «existe un ‘saber’ (yachay; yatiña) del subconsciente colectivo, transmitido por procesos subterráneos de enseñanza de una generación a otra en forma oral y actitudinal (‘saber hacer’), mediante narraciones, cuentos, rituales, actos cultivos y costumbres» (p. 119). Dicho todo esto, debe entenderse que el *yachay* es un saber colectivo y práctico que se transmite a través de la experiencia y la oralidad. Su incorporación en el análisis es pertinente pues nos permitirá comprender las acciones de la protagonista del relato como la manifestación de un saber colectivo que es vivido y, por tanto, probado; en consecuencia, no puede considerarse como una simple creencia o superstición.

3.2. *Munay* y *Kuyay*

En el mismo diccionario de Francisco Carranza (2003), encontramos que la palabra *munay* se define como «voluntad, deseo, antojo», además agrega «querer, tener ganas, desear, antojarse. *Ullqutaqa munanki, allí ñaqtsakuyllatapis yachankitsu*: Quieres esposo, pero ni siquiera sabes peinarte bien» (p. 134). En esta acepción, el término expresa la voluntad de una acción concreta, tal como el anhelo de una pareja. El ejemplo citado sugiere que ese deseo está vinculado a una preparación y a una disposición personal, lo que muestra la relación entre querer y saber hacer.

Por otro lado, *kuyay* es una palabra que remite al afecto profundo y al acto de amar, y que se halla asociada al amor en equilibrio con la naturaleza. El propio Carranza (2003) la define como «amor, pasión, cariño [...]. Amar, querer. *Kuyarnikim kutimuu*: Vuelvo porque te quiero» (p. 108). En este caso, el *kuyay* no se limita a lo emocional; por el contrario, implica una relación recíproca en la que el afecto moviliza nuestras acciones.

Entonces, el *munay* debe ser comprendido como una fuerza afectiva y volitiva que impulsa al sujeto a actuar en función de lo que desea, porque es ese querer el que moviliza al saber y lo orienta hacia

la restauración del vínculo amoroso. Mientras que el *kuyay*, por su lado, debe entenderse como un vínculo activo y recíproco que es el sustento afectivo desde el cual emerge el deseo y el saber. Por tanto, ambas categorías son pertinentes para nuestro análisis habida cuenta de que permiten comprender que las acciones que se toman en el relato responden a una lógica relacional donde el amor, el deseo y el saber se articulan como fuerzas complementarias en la búsqueda de establecer un *yanantin*.

4. «Así es *tuctupillín*, eso funciona *tuctupillín*»

La tradición oral constituye un pilar fundamental en la construcción y la transmisión de los saberes colectivos de los pueblos andinos. Compartida de generación en generación, esta forma de conocimiento se articula a través de relatos y de *willakuy*² que condensan experiencias, valores y visiones del mundo. En este marco, pues, se analiza el relato oral titulado «*Tsaynumi tuktupillinga*»³, el cual fue transmitido por Gudelia Blas Mendoza en la comunidad de Uchusquillo (Áncash). Este testimonio representa una valiosa expresión de las formas andinas de experimentar, sostener y proyectar el amor mediante prácticas simbólicas ancladas en el *yachay*. La narración, recogida en su contexto comunitario, refleja una modalidad de transmisión oral directa, basada en la memoria colectiva y en la experiencia vivencial de la informante, hecho que le otorga autenticidad cultural y densidad interpretativa.

² *Willakuy* es una categoría del discurso narrativo andino que designa relatos orales transmisores de experiencia y conocimiento colectivo. Su vitalidad se sostiene en la memoria genérica y en su capacidad de articular lo ancestral con lo presente mediante estructuras aditivas, móviles y situacionales. Como señala Angulo Villán (2023), el *willakuy* no solo conserva la lengua y la visión del mundo andinos, sino que también opera como una forma de resistencia cultural frente al desplazamiento geográfico y simbólico de los sujetos migrantes, pues se inscribe en relatos que actualizan la memoria afectiva y comunitaria desde espacios urbanos.

³ Gudelia Blas Mendoza, «*Tsaynumi tuktupillinga* (Así es *tuctupillín*)», testimonio recogido por Beatriz Mariela Cano Blas, en Uchusquillo, el 2 de mayo de 2025. Véase la sección «Anexos».

El *willakuy*, además, adquiere una resonancia particular al situarse en el contexto cultural de la región Áncash a través de una narración espontánea en un quechua central. El relato cuenta la historia de una mujer que, tras la separación de su esposo, recurre a prácticas simbólicas con el *tuctupillín*⁴, ave de carga simbólica en la tradición oral⁵ local, con el fin de restablecer el vínculo afectivo perdido. Impulsada por el dolor y la esperanza, la protagonista contrata a jóvenes para que capturen ejemplares del ave, los cuales conserva cuidadosamente en sus bolsillos tras secarlos de forma ritual: «haciéndolo secar bonito lo guardaba al *tuctupillín*...» (G. Blas, comunicación personal, 2 de mayo 2025, s/p). Estos elementos son envueltos y portados como amuletos cargados de deseo y fe. En efecto, la mujer cree firmemente en el poder del *tuctupillín* para propiciar el retorno de su esposo, incluso después de que este no solo ha formado una nueva pareja, sino que también ha migrado a Lima y ha sufrido un deterioro mental a causa de una intoxicación por pesticidas.

A pesar de las adversidades, ella mantiene su esperanza hasta el final de su vida, convencida de que él regresará aun cuando solo lo haga en la muerte: «va a regresar, cualquier día va a regresar, aunque sea su cadáver va a regresar» (G. Blas, comunicación personal, 2 de

⁴ El *tuctupillín* es una pequeña ave andina de canto agudo y repetitivo y cuyo nombre onomatopéyico («tur-tu-pi-llín») circula en distintas regiones del país como signo natural vinculado a experiencias afectivas. En la tradición oral de Áncash, como en el relato recogido en Uchusquillo, el *tuctupillín* opera como mediador simbólico del amor y la persistencia emocional. Curiosamente, el término también aparece registrado por Knox (1974) como topónimo geológico en la misma región: el «*Tuctupillín remnant*» forma parte del complejo ígneo del Río Fortaleza, compuesto por lavas y mármoles metamorfoseados. Esta coincidencia entre la fauna simbólica y la geografía local revela la inscripción del *tuctupillín* tanto en el paisaje físico como en la memoria cultural del territorio ancashino.

⁵ Como señala Pablo Jacinto Santos (2021), esta forma de transmisión se organiza en una lógica de continuidad narrativa (*continuum*) que entrelaza tiempo mítico, estructura lingüística y pedagogía ancestral. La tradición oral no solo expresa la memoria de los pueblos, sino que también configura un modo propio de conocer y enseñar, y donde los relatos míticos, los cantos y las historias se articulan con los saberes del entorno natural y social.

mayo de 2025, s/p). A lo largo del relato, el *tuctupillín* «funciona», es decir, actúa como símbolo activo de conexión, memoria y resistencia amorosa. Su presencia sostiene el deseo y mantiene viva una forma de *yanantin*,⁶ entendida como la lógica relacional de complementariedad entre fuerzas diferenciadas que buscan equilibrio en la vida afectiva y espiritual. Inclusive cuando la relación se ha fracturado de manera irreversible, el ave continúa simbolizando un lazo que resiste desde la dimensión simbólica y ritual. El relato concluye al destacar la persistencia de este vínculo con el *tuctupillín*, pese a que la relación afectiva ya se encuentra irremediabilmente disuelta, lo que evidencia que el amor, en clave andina, no se desvincula del compromiso ético ni de la memoria emocional que entrelaza los cuerpos y el territorio.

El relato también pone en evidencia la presencia del *tuctupillín* como ser no humano dotado de agencia simbólica.⁷ Esta ave no es

⁶ El *yanantin* se configura como un principio organizador de la vida comunal, simbólica y cósmica en la cosmovisión andina. Uno de los estudios fundacionales sobre esta noción es el de Tristan Platt (1980), quien repara en el contexto ritual y político de los Macha en Bolivia. En dicho análisis, el *yanantin* se presenta como una estructura relacional que articula la dualidad entre mitades —*hanan* y *hurin*— en ámbitos como el parentesco, las alianzas matrimoniales, la ritualidad agrícola y la organización comunitaria. Desde esta perspectiva, la dualidad andina no implica oposición ni jerarquía, sino una lógica de complementariedad activa. El propio Platt señala que «la palabra *yanantin* se compone de la raíz *yana-* (ayuda; cf. *yanapay* = ‘ayudar’) y la terminación *-ntin*», indicando que «*-ntin* es inclusiva en su naturaleza, con implicaciones de totalidad» (p. 163). Por su parte, Mauro Mamani Macedo (2019) retoma esta categoría desde una dimensión simbólica, afectiva y lingüística. Para él, el *yanantin* empareja y enlaza elementos en una relación vital de colaboración y afecto: «compañeras, porque siempre van juntas, uno con el otro, paralelas, opuestas, complementarias, no pueden ir solas, se colaboran en la vida; y hermanas, porque hay un sentimiento que las enlaza» (p. 199); así, «perder el *yanantin* es vivir en un estado de orfandad» (p. 201). El *yanantin*, para este *willakuy*, nos ofrece una clave interpretativa a fin de comprender las formas del afecto, la persistencia del deseo y la restauración de la armonía a partir de los códigos del saber ancestral andino.

⁷ El concepto de *agencia simbólica* refiere a la capacidad de un sujeto —humano o no humano— de intervenir en la producción, mediación o transformación de significados dentro de un sistema cultural. Desde la antropología simbólica, se reconoce que la realidad social está configurada a través de formas simbólicas como el lenguaje, el mito, el arte o el ritual, y que estos sistemas permiten a ciertos agentes (como animales, objetos o paisajes) adquirir funciones activas en la estructuración de la experiencia y los

una simple metáfora, sino un agente mediador en la relación afectiva. Como ha sido planteado por Itier (2007), en su estudio sobre los «animales enamorados» en la literatura oral quechua, las aves y otros animales operan como enlaces entre el mundo humano y el orden profundo del cosmos. En este caso, el *tuctupillín* adquiere esa función mediadora y actúa como un transmisor del deseo, de la esperanza y del vínculo. Al guardarlo, secarlo y envolverlo, la mujer no solo conserva un objeto, sino que activa un lazo simbólico con el ausente, dado que reconfigura el tiempo y el espacio del afecto. La dimensión ritual de esta práctica no se limita al uso del *tuctupillín*, pues además aparece la «cola del zorro y el *tuctupillín* lo guardo» (G. Blas, comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p) como objeto simbólico asociado al poder protector o encantador. Esta acumulación de elementos naturales revela una cosmología en la que los objetos no son neutrales; antes bien, se encuentran cargados de significados afectivos y espirituales. La relación con el entorno es, entonces, una relación animada en que la naturaleza participa activamente de la vida amorosa. Así, el relato se contrasta con la concepción moderna del amor como una experiencia exclusivamente psicológica e interpersonal.

Como podemos observar, la mujer del relato expresa el afecto que le tiene al *tuctupillín* tanto por su belleza y su presencia cotidiana como también porque se convierte en un medio para resistir al abandono y al posible olvido de su expareja. La señora Gudelia Blas (2025) nos cita lo que la mujer le comentaba en conversaciones directas: «al *tuctupillín* yo lo quiero mucho mucho... para que ese señor vuelva es que yo compro *tuctupillín*, lo guardo en mis bolsillos» (G. Blas, comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p). El hecho de guardar al ave en los bolsillos después de haberla hecho secar cuidadosamente,

vínculos afectivos (Amador, 2008). En sintonía con ello, la sociología contemporánea —particularmente en las teorías de Pierre Bourdieu y de Anthony Giddens— sostiene que la agencia implica la capacidad de los sujetos para crear, reproducir o transformar las condiciones sociales que los afectan, lo cual reconoce que dicha agencia puede operar tanto en formas reflexivas como no reflexivas, e incluso desde entidades no humanas que adquieren sentido en una cosmología determinada (Giovine & Barri, 2024).

remite a una ritualidad concreta que se vincula con el *yachay*, el cual es un saber no académico, no escrito, pero sí vivido, transmitido oralmente y practicado desde la experiencia colectiva.

De tal manera, nos alejamos de pensamientos que cataloguen este saber de «supersticiosas», puesto que en su relato la señora Gudelia afirma lo siguiente: «cuando ese señor aún no se iba a Lima, siempre ese *tuctupillín* estaba funcionando, funcionaba, funcionaba» (G. Blas, comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p). Aquella reiteración evidencia que, para la comunidad, no se trata de una fe ciega y sí, más bien, de una experiencia validada en la vida cotidiana. La reiteración enfática del verbo «funcionar» demuestra que ese saber ha sido puesto en práctica y confirmado en el tiempo. La insistencia en el efecto concreto del *tuctupillín* refuerza la dimensión práctica del saber local, puesto que el *yachay* no se presenta como un conocimiento abstracto, sino como una forma de saber aplicado y cuya legitimidad radica en los efectos que produce sobre la vida afectiva de quienes lo practican.

Ahora bien, es clave preguntarnos lo siguiente: ¿qué es lo que moviliza este saber? Evidentemente, es el *munay* (deseo), como bien lo mencionamos, categoría que designa el deseo o querer de algo o de alguien específicamente. Este sentimiento es tan fuerte que no se termina con la idea de la muerte, como en el caso de nuestra protagonista: «Yo soy casada, va a regresar, diciendo total vivía con esperanzas bastante tiempo» (G. Blas, comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p). La mujer, al hacer dichas afirmaciones, está expresando una voluntad profunda de seguir sosteniendo el *yanantin*⁸ y, por ello, activa y moviliza todo su saber; así, consigue *tuctupillines* para

⁸ En el contexto del relato, la mujer actúa para preservar ese *yanantin* incluso en ausencia del otro, situación que afirma que la relación no se desactiva por la ruptura física, sino que puede continuar en el plano simbólico mediante la memoria, el deseo (*munay*) y la práctica ritual. Tal como plantea Mauro Mamani Macedo (2019), perder el *yanantin* es «vivir en un estado de orfandad» (p. 201), lo que da cuenta de su carácter estructural y profundamente emocional y ético. Por tanto, en este relato, la continuidad del *yanantin* no depende únicamente de la reciprocidad activa, sino también del compromiso afectivo sostenido por uno de los polos de la relación.

llamar el amor de su exesposo. Todo esto sucede frente a la ausencia y el abandono, lo que nos permite entender que el deseo no es tanto una emoción transitoria cuanto una fuerza estructurante que nace del corazón. El hecho de seguir esperando, «aunque sea su cadáver» (s/p), es la afirmación de una conexión que trasciende lo físico; tal concepción contrasta significativamente con ciertas formas contemporáneas de concebir el deseo, el cual está vinculado con el placer o con la satisfacción individual. En cambio, en el relato, la mujer tan solo desea la presencia simbólica y el cumplimiento de una promesa afectiva.

Entonces, sabemos que el *yachay* (saber) es sostenido por el *munay* (querer/desear), pero, ¿qué es lo que sostiene al *munay*? Debemos decir que es el *kuyay*, el amor profundo, tierno y comprometido que da sentido y orienta al deseo. En esta historia, el *munay* es la manifestación del amor que ha echado raíces en la vida cotidiana de la mujer y que permanece en la memoria de su corazón. Por ello, el deseo se nutre del amor y lo impulsa a realizar acciones concretas como conseguir *tuktupillines* y así sostener la fe en el retorno de su amado.⁹

Todo este proceso tiene como fin último el restablecimiento del *yanantin*; sin embargo, su permanencia se ve obstaculizada por factores sociales y familiares: «[...] el hombre no quería vivir con su suegra. Y la mujer también no sabía cocinar, y de eso se cansó también [...]. Y... ha buscado y la mamá del hombre total ha querido a otra mujer

⁹ El quechua ancashino presentado en el testimonio utiliza el término *kuyay* para referirse a un amor profundo, tierno y comprometido. En nuestro análisis, empleamos también el concepto de *munay*, que, en la cosmovisión andina, representa el deseo o querer afectivo, pero no en un sentido impulsivo o efímero, sino como una voluntad orientada por el amor (*kuyay*). El *munay*, entonces, puede entenderse como la dimensión activa del *kuyay*: una fuerza movilizadora que transforma el sentimiento en acción concreta. En este *willakuy*, dicha fuerza se manifiesta en las prácticas rituales de la mujer para sostener el lazo con el ser amado. A continuación, citamos la transcripción original en quechua ancashino: «*tuktupillinta nuqaqa kuya kuyami, tsay na... runa kutimunan raykurmi kayta ranti, ojllarami niq*». Este testimonio es de Gudelia Blas Mendoza, «*Tsaynumi tuktupillinga*», y fue recogido por Beatriz Mariela Cano Blas, en Uchusquillo, el 2 de mayo de 2025. Véase la sección «Anexos».

para su hijo» (G. Blas, comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p). Al respecto, vemos cómo las tensiones domésticas desestabilizan el *yanantin* desde lo social antes que desde lo afectivo. Luego, la ruptura se hace más profunda con el traslado del esposo a Lima, pero el vínculo simbólico se resiste a desaparecer, tal como advertimos en el siguiente fragmento: «Pero igual, él aunque sea a escondidas siempre de mirar la miraba, el *tuctupillín* seguía funcionando» (s/p). Aquí, pues, el *tuctupillín* continúa operando como mediador entre los afectos y el deseo, y sosteniendo el *yanantin* incluso en condiciones de distancia y conflicto.

Sin embargo, esta mediación se interrumpe de forma definitiva cuando el hombre sufre una intoxicación que afecta su salud mental: «Lejos ya no ha funcionado pe' porque se ha enfermado el... casi ha perdido su mente ya el señor pe', [...] sino se ha enfermado con veneno y ahí recién no ha funcionado» (G. Blas, comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p). En consecuencia, aquel vínculo ya no puede reconstituirse, y no por falta de amor o deseo, sino porque el hombre ya no está presente ni física ni espiritualmente. En ese sentido, el *yanantin* queda irremediablemente roto. Por su parte, la mujer sigue esperando: «kutimunqam imay karsi, ayanllasi kutimunqam (va a regresar, cualquier día va a regresar, aunque sea su cadáver va a regresar)» (s/p); esto lo hace hasta el final de su existencia, hecho que reafirma la persistencia de una afectividad sostenida por la memoria, la esperanza y el compromiso.

5. Conclusiones

En primer lugar, el relato oral «*Tsaynumi tuctupillinga* (Así es *tuctupillín*)», contado por Gudelia Blas Mendoza, es una valiosa muestra de cómo los saberes andinos configuran formas propias de vivir el amor, el deseo y la pérdida. A través de esta cosmovisión, se manifiesta una estructura afectiva en la que el conocimiento no se separa del sentimiento y los vínculos humanos son sostenidos mediante prácticas simbólicas profundamente enraizadas en nuestra relación con la

naturaleza. De tal modo, este relato, leído desde el *kuyay*, el *munay*, el *yachay* y el *yanantin*, nos permite cuestionar los modelos hegemónicos de afectividad y reconocer la vigencia de formas relacionales otras que resisten a los embates del tiempo.

En segundo lugar, el *willakuy* recogido en Uchusquillo evidencia que, dentro de la cosmovisión andina, el amor no se concibe como una emoción íntima o privatizada, sino como una práctica social y relacional guiada por el *yachay* y movilizada por el *munay*. Por tal motivo, los actos rituales en torno al *tuctupillín* operan como dispositivos afectivos y constituyen formas legítimas de conocimiento encarnado y validado por la experiencia vivida y el tejido comunitario. Incluso ante circunstancias de pérdida, de migración o de muerte, el amor se manifiesta como una práctica epistémica resistente que reafirma la agencia femenina, que activa la memoria simbólica y que conecta con los ciclos vitales del entorno natural.

Por último, en este marco, cabe sostener que la figura del *tuctupillín* adquiere una densidad simbólica singular a raíz de que actúa simultáneamente como mediador amoroso en el relato oral transmitido por Gudelia Blas, y también al hacer las veces de topónimo geológico en el territorio ancashino. Esta inscripción, tanto en la afectividad relacional como en la geografía ancestral, revela que, en los saberes andinos, no existe una separación entre lo emocional y lo espacial. Por el contrario, el *tuctupillín* encarna la lógica del *yanantin*, esto es, una en la que el amor se canaliza mediante el paisaje, los animales y los actos narrativos. Así, se expresa una concepción del mundo en la que la naturaleza no es fondo pasivo, sino agente activo de los vínculos humanos toda vez que configura una ecología afectiva profundamente enraizada en la memoria comunitaria.

Referencias

Amador, J. (2008). Conceptos básicos para una teoría de la comunicación. Una aproximación desde la antropología simbólica. *Revista*

- Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 50(203), 13-52. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42120302>
- Angulo, F. R. (2023). Otras formas de andinizar la ciudad: La memoria del *willakuy* en los relatos sobre almas que se cuentan en el espacio urbano. *Revista Telar*, (31), 1-27. <http://revistatelar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatelar/article/view/653>
- Arguedas, J. M. (1986). *Cantos y cuentos quechuas*. Municipalidad de Lima Metropolitana.
- Barthes, R. (1996). *Fragmentos de un discurso amoroso* (12ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Carranza, F. (2003). Kuyay. *En el diccionario Quechua Ancashino–Castellano* (2ª ed.) (p. 108).
- Carranza, F. (2003). Munay. *En el diccionario Quechua Ancashino–Castellano*. (2ª ed.) (p. 134).
- Carranza, F. (2003). Yachay. *En el diccionario Quechua Ancashino–Castellano*. (2ª ed.) (p. 285).
- Colchado Lucio, Ó. (2007). *Kuya kuya* (traducción de W. Córdova Huamán; edición bilingüe quechua-español). Editorial San Marcos.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Giovine, M. A., & Barri, J. (2024). La agencia en la sociología de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens. *Estudios Sociológicos*, (42), 1-18. <https://doi.org/10.24201/es.2024v42.e2404>
- Huamán, T. (2024). Los animales enamorados en la tradición oral andina: el caso de un gusano y una joven. *Revista Desafíos*, 15(1), 50-55. <https://doi.org/10.37711/desafios.2023.15.1.413>
- Itier, C. (2007b). *El hijo del oso: la literatura oral quechua de la región del Cuzco*. Instituto de Estudios Peruanos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://doi.org/10.18800/9789972623523>

- Jacinto Santos, P. (2021). El narrar en asháninka: la oralidad del río y escuela. *Amazonía Peruana*, (34), 127-148. <https://doi.org/10.52980/revistaamazonaperuana.vi34.269>
- Julca Guerrero, F., & Vargas, L. (2019). Recursos expresivos y literarios en el huayno ancashino. *Letras*, 90(132), 260-284. <https://doi.org/10.30920/letras.90.132.12>
- Knox, G. J. (1974). Geology of the Tuctupillín remnant, Río Fortaleza, central Peru. *Journal of the Geological Society*, 130(4), 295-303. <https://doi.org/10.1144/gsjgs.130.4.0295>
- Mamani, M. (2019). Yanantin: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino. *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades*, 8(16), 191-203. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/3392>
- Mendoza-Zapata, R. (2022). *Ser joven andino quechua cerca y lejos de sus comunidades de origen*. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 20(2), 1-30. <https://revistaumanizales.cinde.org.co/rllcsnj/index.php/Revista-Latinoamericana/article/view/4697>
- Mujica, L. (2017). *Pachamama kawsan: Aproximaciones a la naturaleza y sus cambios en Andahuaylas y Chincheros, Apurímac* (Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica del Perú). Repositorio PUCP. <https://tesis.pucp.edu.pe/items/c7b3796a-33a3-41b1-a3df-a1cf511bdbc3>
- Noriega Bernuy, J. (Comp.). (1993). *Poesía quechua escrita en el Perú: Antología*. Centro de Estudios y Publicaciones.
- Ortiz, A. (2001). *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/items/cd6f442e-15a0-4b7c-bdee-61e0a511bc16>
- Platt, T. (1980). *Espejos y maíz: el concepto de Yanantin entre los Macha de Bolivia*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://repositorio.pucp.edu.pe/items/77b3a6c4-aa6c-485a-9cc5-ad19ac892045>

El *tayta kuntur: chawpi* y dios protector en un relato oral de Uchusquillo



Hilane Morgana Bravo Valladolid
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
hilane.bravo@unmsm.edu.pe

Lucero Soledad Cañari Vivanco
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
lucero.canari@unmsm.edu.pe

1. Introducción

En el territorio dominado por la Cordillera de los Andes del Perú, en el departamento de Áncash, tuvimos la oportunidad de escuchar y conocer un relato andino que, al igual que los innumerables cuentos, leyendas y mitos, posee la fuerza de conmover el espíritu de las personas, pues se nutre de la cosmovisión andina y permanece en la memoria colectiva del *ayllu*. Es así como a través de la oralidad se actualiza el conocimiento de todos aquellos que pertenecieron a las tierras que hoy habitamos.

Nuestra testimoniante, la señora Martha Moreno Vega, de 53 años, comunera de Ishanca, caserío perteneciente al centro poblado de Uchusquillo, nos dio a conocer el bagaje cultural, literario, histórico y medicinal de su *ayllu*. Después de recordar su niñez, su adolescencia y el día en que contrajo matrimonio, nos narró las historias del *Atoqgash*

allapa noveleru kana y del *Tayta kuntur*, este último será el objeto de estudio de nuestra investigación.

La presente investigación analiza la figura del cóndor como *chawpi* (centro irradiador) y eje organizador del relato sin perder de vista que, a partir de él, se articulan y estructuran categorías como *yanantin* (unión y acompañamiento), *ayni* (ayuda mutua) y *kawsay* (todo está vivo), lo que revela su importancia simbólica en la cosmovisión andina. En ese sentido, el objetivo principal es explorar la representación del *chawpi* y su influencia en el relato identificando cómo contribuye a la construcción simbólica y narrativa de la historia. De tal manera, este trabajo procura aportar a la preservación de la memoria oral andina y fomentar su estudio dentro del ámbito académico.

Por otro lado, en torno a los aspectos teóricos sobre las categorías, Mamani (2019) menciona que *chawpi* representa el centro del mundo y que, a su vez, funciona como un ente organizador entre elementos complementarios. Esta categoría permitirá identificar el centro regulador y analizar su relación con las demás categorías. La categoría *yanantin*, por su lado, engloba todo aquello que existe en pares complementarios, hecho que nos permitirá analizar la relación de los dos niños dentro del relato. El *kawsay* aborda la noción de la vida, presente en animales, plantas, ríos y otros elementos. Esta categoría propicia una mejor comprensión de la relación entre hombre, naturaleza y vida en el universo andino; para el caso del relato, se trata de los vínculos entre los niños, la naturaleza y su madre. Por último, el *ayni* se manifiesta en la interdependencia no solo entre humanos, sino también de este con la naturaleza; en suma, tal categoría permite comprender la relación entre los niños, la aparición del ave y el final del relato.

Ahora bien, esta investigación dispone de cinco apartados. El primero corresponde a la introducción. El segundo comprende el estado de la cuestión en el que se valora y sintetiza estudios anteriores sobre el tema planteado. El tercer apartado está conformado por la presentación de las categorías culturales andinas que nos permitirán

explorar el relato. Seguidamente se encuentra la aplicación de estas en el análisis del relato; y, por último, expondremos las conclusiones.

2. Estado de la cuestión

Los estudios acerca de la figura del cóndor se enfocan exclusivamente en su carácter de dios protector o de autoridad dentro de la cosmovisión andina; además, algunas investigaciones no se hacen de manera específica en los Andes peruanos, sino que se extienden a otros países que conforman la franja andina. En ese sentido, y considerando la información disponible, este trabajo sería el primero en explorar la figura del cóndor como un *chawpi*.

En un estudio realizado por Larrú y Viera (2011) sobre los animales en la obra de José María Arguedas, se afirma que los animales en la cosmovisión andina son imprescindibles para el hombre, debido a la carga de significados y a la función que desempeña cada uno. No obstante, lo que se dice del cóndor es breve, pues se menciona que este animal representa una sacralidad intensa a raíz de su poder de transformación y a causa de su desplazamiento por lugares lejanos. Además, es capaz de ir por el *hanan pacha* y el *kay pacha*. En síntesis, cabe indicar que la figura del cóndor solo se alude, mas no se enfatiza ni se profundiza.

En otro estudio realizado por Hidalgo y Trigo (2023), los autores sostienen que la figura del cóndor en la cultura Tiawanaku, ubicada en los Andes del altiplano boliviano, encarna a la violencia, a la muerte y a la fertilidad. Dichas características constituyen una nueva categoría llamada «devoradores», ya que sus imágenes iconográficas se encuentran asociadas a la muerte. Este estudio tiene más un carácter arqueológico que literario.

Una tercera investigación es la que lleva a cabo Sault (2018), quien aborda el vínculo entre el activismo y la academia, y plantea que los etnobiólogos poseen obligaciones con las comunidades que visitan. Este trabajo le dedica un apartado a la figura del cóndor, en el Perú, bajo el rol de una figura guardiana y protectora. Al igual que en el

primer estudio, el cóndor es considerado un ave capaz de mediar entre el *hanan pacha* y el *kay pacha*; es más, el condor es concebido como un dios, como un espíritu protector de la montaña y como el encargado de castigar a quienes no respetan a otras deidades.

En otro trabajo, la propia Sault (2020) se limita a presentar historias sobre aves en distintos países de Latinoamérica. En una de estas narraciones, la figura del cóndor representa una deidad; no obstante, este es cazado, llevado en andas por la calle y finalmente se le hacen ofrendas. Aunque este estudio no aporta nuevos elementos respecto de la figura del cóndor, es importante destacar que se trata de un relato oral en el que dicha ave es mostrada como una entidad sagrada. Luego de esta historia, el cóndor no vuelve a ser mencionado.

En síntesis, estos estudios han demostrado que el cóndor es un animal esencial en la cosmovisión andina, pues representa un guardián, una autoridad y una deidad, además de actuar como mediador entre el *hanan pacha* y el *kay pacha*. Debido a estas características, se le reconoce como un ser digno de respeto y de veneración.

2.1. La presentación en el mito y la religiosidad andina del cóndor

En el ámbito de lo mítico y lo sagrado, se toma en cuenta la obra *Dioses y Hombres de Huarochirí* (2007), en la que el dios Cuniraya Huiracocha se encuentra con varios animales del territorio, a quienes bendice y castiga por el tipo de noticia que brindan sobre su amada Cavillaca, quien, por su lado, ha huido al descubrir que Cuniraya, vestido como pordiosero, es el padre de su hijo. Así, el puma, el halcón y el cóndor son bendecidos, mientras que el zorro y el loro son castigados. Esta acción del dios les confiere las características que poseen, y al cóndor le ofrece una vida larga y una serie de animales para su alimentación (vicuñas, guanacos, etc.), pero una vez que estos hayan muerto.

Los mitos narran el origen y explican la organización del mundo; y el ser humano constituye su imaginario a partir del entorno donde se desarrollan, ya que interpreta la naturaleza de los fenómenos, las

características de los seres con los que habita, los espacios que observa, etc. Dentro de la cosmovisión andina, por ejemplo, Millones (2012) plantea que se incluyen entre sus creaciones primigenias a la flora y a la fauna que los rodea. De tal modo, animales como el puma, el cóndor, el colibrí, el zorro, el loro o la serpiente; o plantas como el maíz, la papa, entre otros, se integran en el pensamiento colectivo. En el mundo andino, las divinidades se distribuyen en tres espacios: *hanan pacha* (mundo de arriba), *kay pacha* (mundo de aquí) y *uku pacha* (mundo de abajo). A su vez, se establecen las jerarquías de las según los espacios que ocupan, los fenómenos que provocan, el ciclo que siguen o las características que poseen, sobre todo en el caso de los animales y las plantas. Bajo esta lógica, las montañas son el hogar de los *apus*, en las lagunas habitan seres sobrenaturales y los ríos, la lluvia, el rayo, etc, poseen significados vinculados a la relacionalidad.

En ese sentido, las divinidades de los tres espacios se encuentran interconectadas. En el *kay pacha*, los *apus* habitan las imponentes montañas y poseen un protector: el cóndor, ave andina carroñera de los Andes peruanos y de otros países del continente. Su aparición es símbolo de la presencia y comunicación del *apu* con la comunidad. En la región Áncash, los relatos sobre el cóndor están relacionados a la escasez, a la abundancia de alimentos y a la agricultura. Es reconocido como divinidad superior por los demás animales, de ahí que exista un respeto por la jerarquía que representa el cóndor al estar asociado a las divinidades más poderosas. Yauri (2006) menciona que se trata de una deidad sideral poderosa, de Anciano grande, es decir, de un *apu* omnipotente que vive en las grandes alturas; dios del trueno, del relámpago y de las lluvias que fecundan a la tierra. En efecto, dios del *hanan pacha* y vinculado a la agricultura (p. 129). En ese sentido se configura la representación del cóndor en los relatos y en el pensamiento arraigado a la comunidad.

En las narraciones orales está asociado a luz porque protege al sol del diluvio, se representa como el sol, en la figura de polluello, sale del huevo de un cóndor, situación que establece el papel de mensa-

jero del astro (Valcárcel, como se citó en Yauri, 2006, p. 131). De lo expuesto, pues, se advierte la jerarquía y la importancia del cóndor para el pensamiento andino.

2.2. La tradición oral, la lírica y narrativa del cóndor en el Perú

La oralidad permite la transmisión del vasto conocimiento generado por las sociedades que nos precedieron. Según Colombres (2006), el relato oral tiene la capacidad de transformarse debido a su carácter ágil, móvil y espontáneo; gracias a estas cualidades, es posible transmitir conocimientos y responder a nuevas situaciones y necesidades simbólicas, lo que conlleva a una simbiosis (p. 22). De esta manera, los relatos orales no solo se enriquecen y se transforman, sino que continúan existiendo y preservando los valores culturales que los permean. Un ejemplo de esta riqueza narrativa se encuentra en el relato de *Achiqué*, recogido por Francisco Carranza y citado por Yauri (2006). En él, los niños claman a fuerzas protectoras y convocan a cinco cóndores asociados a la música, a la danza, al banquete y al servicio. Mientras los cuatro primeros ignoran el llamado, el quinto y último es el cóndor —aparentemente viejo o enfermo—, quien acude en su auxilio y los lleva lejos, esto es, actúa como protector (p. 125). Este relato evidencia cómo el imaginario comunitario se actualiza y se mantiene vivo a través de la oralidad. Yauri describe al cóndor, en el imaginario ancashino, como un ave de grandes atributos: «Es virtuoso de la música y toca la flauta [...]. Del hueso de sus patas antes se hacían flautas cuyo sonido, según creencia popular, enloquecía por su dulzura o angustia inigualables» (p. 125). El cóndor, entonces, representa una figura mitológica importante y está profundamente vinculado al arte, en especial a la música; así, su representación en los relatos abarca una amplia variedad de funciones: aparece como raptor de mujeres, acumulador de riquezas alimenticias, esparcidor de semillas y también como guardián del dios sol y protector de los niños. En esta investigación, se analizará la función del *chawpi* en

tanto organizador del relato, es decir, el modo en que establece el equilibrio del *yanantin*, principio fundamental de complementariedad en el pensamiento andino.

En el campo de la poesía quechua, la figura del cóndor se establece como protector del *apu*; al respecto, Mamani (2024) comenta que, dentro de las divinidades del *hanan pacha*, el cóndor es una deidad mensajera de los dioses mayores, así como el espíritu de las montañas, por lo que los hombres lo consideran padre salvador. Por ejemplo, en las crónicas, cumple las funciones de mensajero y salvador.

Asimismo, en la poesía de Kilku Warak'a, el cóndor se grafica como un ser de gran poder en texto como «Illami» o «Macupikcu»; de la misma manera sucede en el libro *Taki ruru: Apu kuntur*, canto épico al cóndor; y finalmente en «Kuntur» se reconoce la condición de deidad divina caracterizada por su poder y como dios justiciero que no abandona a su pueblo, capaz de luchar junto a ellos o por los hombres de su colectividad. En ese orden, expresa divinidad, poder y justicia, porque tiene capacidad de corregir cualquier desvío (Mamani, 2024, p. 85). Así, pues, el cóndor encarna al mensajero de los dioses y se representa bajo las coordenadas de una divinidad que está al nivel del sol, que irradia luz y que permite el desarrollo de la vida y la continuación del ciclo. Por otro lado, en *Katatay* (1984) de José María Arguedas, sobre todo en el poema «Jetman, haylli», el cóndor es la divinidad ausente del *hanaq pacha*, mientras que, en «Katatay», trae la luz del sol para irradiar al hombre, es el mensajero del dios supremo y estremece al pueblo adormecido; y a raíz de ello los hace temblar.

Siguiendo con la exploración de la figura del cóndor en la literatura, se han seleccionado los relatos más reconocidos dentro de la narrativa en los cuales desempeña un papel central. El primero se titula «La venganza del cóndor» de Ventura García Calderón (1924), el cual es narrado por el personaje llamado Doctor, quien, junto al Capitán Gonzáles, despiertan a un indio a puntapiés y el texto termina con el fallecimiento de este personaje; tal acontecimiento, según el indio,

fue una venganza del cóndor contra los intrusos. Este carácter de guardián y de protector que se le otorga a dicha ave forma parte de la cosmovisión andina y se encuentra asociado con la justicia (Sault, 2018, p. 14). En tal caso, el cóndor no es un personaje principal, como se verá en otros relatos; sin embargo, hacia el final de la historia vemos de qué modo su figura cobra protagonismo en torno a la venganza que comete contra quien maltrataba al indio. Visto así, el cóndor se erige como una figura protectora respecto de su pueblo.

Por otro lado, el texto «La agonía de Rasu-Ñiti» de José María Arguedas (1961) muestra los últimos instantes de un danzante de tijeras que, llegado el momento de despedirse, transmite sus conocimientos a otro joven aprendiz. En esta última danza que ejecuta, resulta primordial para él despedirse del *wamani*, a quien le otorga su espíritu por medio de esta dinámica. Cabe aclarar que el *wamani* es un dios de la montaña que se manifiesta en la forma de un cóndor. En ese sentido, podemos advertir que nuevamente este último no es un personaje principal en la historia, sino que, al igual que el anterior relato, es relevante por su carga simbólica hacia el clímax de la historia. Aquí el cóndor ya no se presenta como una figura protectora y guardiana, sino como un ser digno de respeto hasta el punto en que Rasu-Ñiti, en sus últimos momentos, asume el deber de ofrecer su espíritu a este dios.

Finalmente, en el relato titulado «El mito del cóndor» (Payne, 1984) se cuenta la historia de cómo este animal decide robar a una muchacha después de presentarse como un joven muy atractivo; luego de ello, la joven logra escapar gracias a la ayuda de un colibrí. En esta historia, el cóndor no posee las características mencionadas de los cuentos anteriores; por el contrario, se rompe esa figura protectora y digna de respeto para darle paso a una imagen que solo tiene la característica de la metamorfosis (con la que se puede engañar). En síntesis, la figura del cóndor no siempre es presentada como el dios protector y merecedor de respeto, dado que también es posible observar otro rol: un ser capaz de transformarse en humano. A continuación,

presentaremos las categorías andinas que nos permitirán comprender a plenitud el análisis del relato oral seleccionado y la carga simbólica que contiene.

3. Categorías andinas

3.1. *Chawpi*

El *chawpi* es la categoría cultural andina dominante en este trabajo, ya que, como se mencionó, el cóndor toma la posición de *chawpi*; dicho de otro modo, se considera el centro del mundo o el elemento que se halla en medio, por lo que es posible atribuirle el significado de un ombligo. También puede significar el lugar de donde salen las fuerzas (Mamani, 2019), e incluso representa la unión de dos entidades que no están en conflicto, por lo que se le atribuye un papel de organizador y mediador. Por último, cabe mencionar que el *chawpi* busca propiciar el encuentro de estos elementos sin causar algún daño o confrontación.

3.2. *Yanantin*

La categoría del *yanantin* alude a los pares complementarios, los cuales reflejan los principios fundamentales del mundo andino y en los que se concretan conceptos como la relacionalidad, es decir, todo debe estar interconectado, pues nada puede existir aislado. La complementariedad, en efecto, plantea que cada elemento necesita su par para fortalecerse en una relación de reciprocidad, y se indica que los elementos que interactúan se nutren mutuamente generando un equilibrio dinámico (Mamani, 2019). Entonces, el *yanantin* nos remite a la necesidad de siempre estar en compañía y en la condición de pares a fin de que ello nos otorgue equilibrio y contribuya a un fortalecimiento mutuo para alcanzar un objetivo.

3.3. *Ayni*

Esta categoría alude a la relación que surge entre pares que mantienen una relación de cooperación y de ayuda mutua, y que está marcada por un principio fundamental en el universo andino: la reciprocidad. El *ayni* surge de la desigualdad de dos partes, porque una requiere ayuda y la otra no, pero en un futuro la necesitará y este otro ser (u objeto al que ayudó) debe regresar (léase retornar) la ayuda (Mamani, 2019). A su vez, el *ayni* se rige por la reciprocidad hacia los dioses y la naturaleza; bajo esta última premisa se pueden dar ofrendas, cuidados a la madre tierra, entre otros. En conclusión, el *ayni* nos conduce a retribuir favores y actos de ayuda, así como a ofrecerlos con la confianza de que, en algún momento, estos serán correspondidos.

4. Análisis

4.1. *Chawpi*, el centro del relato

En el fragmento que se presenta a continuación, aparece por primera vez el cóndor que ayuda a unos niños tras escucharlos. Leamos:

[...] Los niños gritaban: —Tiyuy cóndor, tiyuy cóndor, sácanos de aquí. Decían. Entonces el cóndor al darse cuenta de ellos, dejó de tocar su flauta y fue. Después rompió la malla y los sacó, rompiendo la malla con sus garras los sacó y después dice que (será verdad o cómo será que el cóndor era poderoso) después les dijo a los niños, suban a mis hombros los dos y cuando ellos subieron el cóndor los llevó a una pampa, y después de llevarlos los dejó.

—Ahora los dos vivirán aquí, cuando estén aquí llegará el pichuychanka con una flor de papa en su pico, y cuando llegue y después de que dé muchas vueltas, ustedes no se queden aquí, tienen que ir los dos atrás de él. Les dijo. (M. Moreno, comunicación personal, 3 de mayo de 2025, s/p)

Esta cita, tomada del relato de la señora Marta Moreno (54 años), reúne varios elementos. El primero tiene que ver con la acción de

los dos hermanos que se unen para llamar la atención del cóndor, pues comienzan a gritar en conjunto; en esta parte se encuentra la categoría andina del *yanantin*. Además, el cóndor se dirige de forma explícita a los niños en segunda persona del plural y les da una orden, por lo que estos no hacen más que obedecer y manteniéndose en un par complementario en lo que resta del relato. El segundo elemento que surge a partir de la aparición del cóndor es el *kawsay*, categoría que emerge de la misma figura del cóndor cuando este se dirige a los niños y les indica que luego deben de seguir a otra ave: abandonar la pampa a la que él los había llevado para que luego, guiados por el *pichuychanka*, puedan movilizarse a otro lugar mejor. Desde la primera interacción hasta la llegada de los niños a la pampa, se aprecia una relación armoniosa con la naturaleza y que se halla representada a través del cóndor, del *pichuychanka* y de la pampa. Continuando con el análisis, el último elemento presente es el *ayni*, categoría que aborda la reciprocidad y que se manifiesta cuando el cóndor decide ayudar a los niños y estos, a cambio, cumplen sus mandatos. Veamos:

Después como habían llegado, después de llegar, los niños llevaron papa para su mamá, a su casa le llevaban otra vez, todos los días dice que llevaban. [...] —Ha sido así, para bien nos habrás botado. Ahora estamos trayendo porque seguro nuestro Dios quiso que así fuera, para que nosotros estemos así. Pero no, nosotros te perdonamos que nos hayas botado. Dijo.

Y su mamá después de hacer *watia*: —para qué a ustedes los habré botado, cuando dijo, los niños: vamos hay que irnos, ya no hay que sufrir así aquí, vamos a vivir allí. Diciendo se fueron y se volvieron ricos. (M. Moreno, comunicación personal, 3 de mayo de 2025, s/p)

Así, el cóndor reúne a los niños con su madre y con el *pichuychanka*. Ahora bien, con respecto a la primera conexión, esta unión es propiciada por el cóndor gracias a la abundancia que lleva al hogar tras guiar a los niños por medio de instrucciones a la pampa donde había una mayor cosecha de papa. A raíz de ello, los niños, quienes recuerdan las carencias de su madre, deciden llevarle sacos de papa

y terminan por ser descubiertos, de manera que se reúnen con ella. Este acontecimiento marca la transformación en la vida de los niños, debido a que pasan de la escasez a la abundancia gracias al cóndor. Sobre la segunda conexión, que es con el *pichuychanka*, vale precisar que esta se da por medio de las indicaciones del cóndor a los niños, lo que los lleva a esa otra pampa con mayor cosecha de papa.

Además, es pertinente mencionar que estas relaciones se enmarcan en un *sumaq kawsay*, el cual inicia por asumir que, en el mundo andino, todo tiene vida: animales, plantas, piedras. En efecto, cada parte conforma la naturaleza y, por ende, no existe una diferencia entre hombre y naturaleza; todo y todos se encuentran en comunidad y en plena interacción y vida. (Mamani, 2019). Entonces con *sumaq kawsay* nos referimos al buen vivir que contempla la convivencia basada en los principios andinos de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad con la naturaleza, la familia, la comunidad, los amigos y con uno mismo. Desde esta perspectiva, podemos ver cómo, en el relato, los niños deciden perdonar a su madre y regresar con ella, porque el *ayllu*, parte esencial de este sistema, es desde donde se puede reciprocitar y ser parte de un todo interconectado.

La idea de que todo está vivo se manifiesta a partir de la interacción de los niños con las dos aves: el cóndor, ser que los salva, los protege y les da un porvenir; y el *pichuychanka*, una suerte de guía a partir del mandato del cóndor: «[...] cuando estén aquí llegará el *pichuychanka* con una flor de papa en su pico, y cuando llegue y después [...] tienen que ir los dos atrás de él. Les dijo» (M. Moreno, comunicación personal, 3 de mayo de 2025, s/p). Por último, se nos da entender implícitamente que los niños, el cóndor y el *pichuychanka* mantienen comunicación y relaciones de mandato y obediencia. En ese sentido, el final del relato nos muestra una relación del lado del *sumaq kawsay*, entre la madre y los niños, que es propiciada por el *tayta kuntur* y el papel que cumple de *chawpi* integrador. Es más, se trata de una relación que también existe entre los niños y estos elementos de la naturaleza (el cóndor y el *pichuychanka*).

4.2. La unión

Conforme a la definición del *yanantin*, en el relato esta categoría es representada por los dos niños. En el siguiente fragmento, por poner un caso, se muestra cómo, desde el inicio, ambos hermanos son mencionados en parejas, hecho que continuará hasta el final. Además, hay una complementariedad de hombre y mujer en ellos que también corresponde a esta categoría: «Había una señora viuda, se había hecho viuda y sus hijos eran un hombre y una mujer. Y como tenía sus hijos hombre y mujer, pobrecitos» (M. Moreno, comunicación personal, 3 de mayo de 2025, s/p). Esta complementariedad entre masculino y femenino no solo se encuentra en los dos hermanos, sino también entre la madre y su amante:

Cuando llegó ese día no había cocinado, y sus hijos a veces se dormían con hambre. Ahí dice que ella tenía un amante, un señor que era su pareja, y él llegaba de noche y cuando ese día llegó de noche le dijo que tenía hambre. Y como los niños se habían dormido con hambre, se despertaron. [...] Y sus hijos, seguro estaban durmiendo con mucha hambre, estaban durmiendo y cuando escucharon eso, se levantaron.

—Esos niños, esos estaban despiertos, estarán durmiendo dije yo. Mejor a esos todavía hay que botarlos y después cocinamos. Dijo. Mala madre habrá sido. (M. Moreno, comunicación personal, 3 de mayo de 2025, s/p)

Otro momento en que el *yanantin* se encuentra presente es el siguiente:

Después cuando llegaron en esa pampa, había los mejores sembríos de papa, había chozas y muchas cosas, para que vivan y ahí les hizo llegar. Cuando les hizo llegar ahí, los niños estuvieron muy felices y encantados. Se quedaron ahí a vivir. (Moreno, comunicación personal, 3 de mayo de 2025, s/p)

En el anterior fragmento, ambos niños siguen juntos, motivo por el que logran alcanzar la felicidad. De no haber unido sus fuerzas para

llamar al cóndor y luego para cosechar la papa, el final de la narración no se habría dado de esa forma.

4.3. La reciprocidad

El relato inicia en un contexto donde la escasez y la falta de alimentos afectan a la familia. A raíz de ello, la madre (que es viuda) va en busca de esos alimentos dentro de la comunidad; y esta, al tener un exceso, comparten con aquella:

Tenía sus hijos hombre y mujer, pobrecitos, dice que antes había hambuna, no había nada para que coman, nada había. Y como no había, pobre la tía dice que iba a buscar todos los días. Trigo, maíz le daban los que tenían más, los que tenían más le regalaban y después eso hacía llegar a su casa. (M. Moreno, comunicación personal, 3 de mayo de 2025, s/p)

De esta cita se observa que, ante la crisis, las personas que poseen más bienes comparten con aquellos que sufren las consecuencias de las circunstancias; este acto se corresponde con lo que se denomina *ayni*, vale decir, la cooperación y la ayuda mutua. En suma, un vínculo al interior de la comunidad que en el relato permite la supervivencia de la familia. Asimismo, la reciprocidad se establece entre las divinidades y los seres humanos como cuando por ejemplo el cóndor ayuda a los niños, ya que estos, al ser vulnerables, dicha ave los libera, los protege y les brinda un nuevo espacio donde vivir. Leamos:

Como estaban gritando así, el cóndor los habrá visto a los niños. Los niños gritaban: —Tiyuy cóndor, tiyuy cóndor, sácanos de aquí. Decían. Entonces el cóndor al darse cuenta de ellos, dejó de tocar su flauta y fue. Después rompió la malla y los sacó, rompiendo la malla con sus garras los sacó y después dice que (será verdad o como será que el cóndor era poderoso) después les dijo a los niños, suban a mis hombros los dos y cuando ellos subieron el cóndor los llevó a una pampa, y después de llevarlos los dejó. (M. Moreno, comunicación personal, 3 de mayo de 2025, s/p)

Este fragmento demuestra que existe una relación entre las divinidades y los seres humanos, puesto que los niños tienen la seguridad de que el cóndor los va a ayudar y por eso claman su presencia. Entonces, existe la posibilidad de que, en el futuro, los niños ofrenden y veneren al *tayta kuntur*.

5. Conclusiones

En primer lugar, la representación de los animales en los mitos, los relatos orales y las expresiones líricas andinas revela una profundidad simbólica y espiritual que la cosmovisión andina reconoce en la fauna que habita su territorio. Así, animales como el cóndor establecen relaciones con el entorno natural y también con lo divino y lo comunitario. Teniendo en cuenta ese marco, el cóndor ocupa un lugar central en su calidad de figura multifacética: es mensajero, protector, deidad y símbolo del *hanan pacha*, aparte de ser el portador de atributos artísticos como la música y quien imparte justicia en el imaginario colectivo.

Por otro lado, se ha comprobado que el cóndor actúa como un eje organizador del relato. No obstante, aunque las categorías *yanantin* y *ayni* aparecen antes que él, no dejan de articularse con la llegada de dicha ave; por el contrario, su presencia los refuerza. Visto de tal modo, y a partir de su irrupción en el relato, el cóndor no solo estructura el desarrollo de las categorías, sino que también impulsa una transformación a lo largo de la narración habida cuenta de que guía a los niños en un recorrido que va desde la escasez hasta la abundancia, hecho que facilita el reencuentro de ellos con su madre.

Referencias

- Colombres, A. (2006). *Literatura oral y popular de nuestra América*. Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural; IPANC.

- El cuento en San Marcos. (s.f). *La agonía de Rasu Niti de José María Arguedas*. <https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/libros/literatura/cuento-sanmarcos/contenido/arguedas.htm>
- La página de los cuentos. (2008). *La venganza del cóndor de Ventura García Calderón*. <https://www.loscuentos.net/cuentos/link/351/351672/>
- Mamani, M. (2019). *Purun yachana*: El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestra literatura. *Jornaler@s*, (4), 11-22. <https://www.fhycs.unju.edu.ar/documents/publicaciones/revistas/jornales4/MAMAN%C3%8D%20MACEDO-Conferencia-%20Purun%20Yachana.pdf>
- Mamani, M. (2024). *Qoricancha: dioses andinos en la poesía quechua de Kilku Warak'a*. Universidad Nacional Autónoma de México; Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Mamani, M., Huamán, C., & Julca, Y. R. (2019). José María Arguedas: poeta quechua de la transformación. *Letras*, 90(132), 110-137. <https://doi.org/10.30920/letras.90.132.5>
- Larrú, M., & Viera, S. (2011). Animales del aire, de la tierra y del subsuelo en la obra literaria de J. M. Arguedas. *Boletín de la Academia Peruana de La Lengua*, 52(52), 91-122. <https://doi.org/10.46744/bapl.201102.004>
- Trigo, D., Hidalgo, R. (2023). El Cóndor Devorador Tiwanaku (590-1150 D.C.): Convención, divinidad, y alegoría de un carroñerismo ritual. *Ñawpa Pacha*, 43(2), 221-248.
- Payne, J. (1984). *El Mito del Cóndor*. Centro de Estudios Andinos 'Bartolomé de las Casas'.
- Sault, N. (2018). Condors, Water, and Mining: Heeding Voices from Andean Communities. *Ethnobiology Letters*, 9(1), 13-29. <https://doi.org/10.14237/eb1.9.1.2018.1079>
- Sault, N. (2020). Bird Stories from Latin America: Lessons on Change and Adaptation. *Ethnobiology Letters*, 11(2), 58-68. <https://doi.org/10.14237/eb1.11.2.2020.1689>

Los *awilus* de Uchusquillo: tradición oral y valores en la cosmovisión andina



Saray Diana Teccsi Huaraka
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
saray.teccsi@unmsm.edu.pe

Jeremy Gamboa Magallanes
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
jeremy.gamboa@unmsm.edu.pe

1. Introducción

Estudiar las tradiciones orales de nuestros pueblos es de capital importancia para recuperar la memoria colectiva de todas las culturas que habitan en nuestro país. Estos relatos sobreviven como los reservorios de la memoria y el saber de una cultura que debe ser preservada y difundida a fin de contribuir con la formación de la identidad particular de cada colectividad que lucha y resiste a olvidar su pasado ancestral y el saber de sus padres.

La comunidad campesina de Uchusquillo es un pueblo mayor del distrito de San Luis, provincia Carlos Fermín Fitzcarrald, callejón de Conchucos, Áncash. Según León (2018), durante el siglo XVIII el callejón de Conchucos tenía una población mayoritariamente indígena y mestiza. Su instancia rural recurrió a la creación de comunidades teniendo como líderes a caciques que demostraron una ambivalencia como defensores y abusadores del pueblo. Por otro lado, durante los

siglos XIX y XX, la zona no se aleja de esa mirada fructífera con respecto a la agricultura y a la ganadería, cualidad que llevaba ya desde tiempos precedentes.

De igual manera, León (2018) afirma que la hacienda de Uchusquillo nace mediante una orden testamentaria de Diego Alvaréz al entregar ganado y tierras a los agustinos con fines evangélicos. Esta hacienda fue de propiedad de los agustinos en tiempos coloniales y republicanos; y si bien la herencia trajo deudas, el objetivo para Alvaréz radicaba en que los encomendados conocieran la fe cristiana y un «nivel de cultura española» ligada al cristianismo. Sin embargo, lejana a esa visión, Uchusquillo terminó como un espacio de sirvientes y bajo tratos miserables en servicio del hacendado. Teniendo ese pasado en cuenta, sucedió una rebelión de los pobladores en contra de los abusos del señor terrateniente. Tales relatos se sostienen en la tradición oral y reivindican al poblador indígena y a sus valores.

Por otra parte, inmiscuyéndose en aspectos culturales, cabe indicar que, al interior de la zona de Conchucos, muchas de sus fiestas patronales adquirieron un intrincado significado cristiano. No obstante, hubo una resistencia cultural que hasta ahora sostiene una tradición andina, lo cual dio pie a la formación de una zona de hibridación cultural. Ello se percibe mucho más en las festividades, entre las cuales destaca la Fiesta de Tayta mayo, que posee variantes en la forma de celebrarlo, pero todos se concretan en la ovación a la Cruz de Mayo y al cambio de temporalidad agrícola, elemento cristiano y andino, respectivamente. En Illauro se festeja al son del tambor y la quena, y de los bailes de los *shacshas*.¹ De igual manera, en el pueblo de Uchusquillo se celebra la misma festividad, aunque con eventos variados como la carrera a las cintas y la danza del *anti runa*.

¹ Danza folclórica peruana que se baila principalmente en la región de Áncash. Se lleva a cabo en fiestas religiosas y otras celebraciones comunitarias con danzantes que suelen usar trajes coloridos y máscaras. Los *shacshas*, llamados también «shaqapas» o «machiles», son semillas cocidas a las polainas que forman parte del traje y actúan como un instrumento musical al ritmo de los pasos de los danzantes.

El objetivo principal del presente trabajo será evidenciar que en Uchusquillo, un pueblo perteneciente al departamento de Áncash, perduran espacios mágicos que son transmitidos por los relatos orales ancestrales que aún se conservan entre los actuales pobladores. Así, nos proponemos analizar cómo se ha mantenido el principio de reciprocidad mediante la figura del *awilu*, ancestro remoto de los *runas* que, sin embargo, se deja escuchar hoy. Para ello, se seleccionan algunos relatos recogidos en torno a este ser mitológico en Uchusquillo, pueblo marcado por un respeto reverente hacia el *awilu*. Además, nos aventuramos a proponer que la tradición oral puede ser focalizada gracias a ciertos sectores arqueológicos que conviven con la población.

La recopilación de los relatos orales en la zona de Áncash es notoria: hay muestras de seres mitológicos como los *pishtacos*, las lagunas encantadas, los toros mágicos, etc. (Spetale, 2015). Sin embargo, al ser una de las características la escasa investigación específica respecto de la tradición oral en Uchusquillo, proponemos tal hipótesis con el deseo de manifestar un palpito literario-cultural que busca ser escuchado mediante la categoría de *reciprocidad*. Para ello, los relatos recopilados serán focalizados en el ser mitológico de los *awilus*, también llamados «ancestrales» o «gentiles». Ante esto, las narraciones de fuente oral elegidas son las siguientes: «La luz de Qerococha», del testificante Cesar Ayala y recogido en Uchusquillo; y «Los poderes del awilo», de tres testigantes femeninas originarias del pueblo de Uchusquillo: Yalú Morales, Cornelia Luna y una mamita anónima.

Finalmente, el artículo se desarrollará en cinco bloques. En primer lugar, se abordará el marco teórico con énfasis y precisión en el concepto de *reciprocidad*. En segundo lugar, presentamos el estado de la cuestión en el que se analizarán críticamente los estudios más representativos sobre los gentiles o *awilus*. En tercer lugar, se comentará el espacio de influencia de los *awilus* y la sacralización que se hace de ellos. En cuarto lugar, se hará un análisis de los relatos recogidos sobre el *awilu*, enfocado en su capacidad para transmitir el valor de

la *reciprocidad*. Finalmente, se desarrollará un apartado en el cual se anotarán las conclusiones obtenidas.

2. Marco teórico

Para comprender a fondo la categoría de *reciprocidad* es necesario recordar que las culturas preincas e incas no poseían algún objeto semejante al dinero para establecer un ordenamiento a la economía de su sociedad. En ese sentido, se erigió una nueva forma de establecer el equilibrio en intercambios de productos: el trueque. Y con ello, en niveles más amplios y generales, la *reciprocidad*.

A simples rasgos el concepto de *reciprocidad* se adhiere a una retribución en acciones; no obstante, habría que pensar y rememorar, debido a que es una palabra que explica la cosmovisión andina y, en consecuencia, plantearnos algunas interrogantes: ¿Qué palabras o palabra se usaba en tiempos preincas o incas para conceptualizar la *reciprocidad*? ¿Qué raíces tiene? Este significante recae dentro de un lenguaje externo. Ello se puede rastrear, según González (1952/1608), en un término semejante en cuanto al significado, y que sería el verbo *minccacuni*, vale decir, «rogar a alguno que me ayude prometiéndole algo». Dicho concepto está más alineado a nuestra idea principal que se mencionó anteriormente. Por su parte, Rostworowski (1976) afirma que la palabra *ayni* es más usada para referirse a la *reciprocidad*, aunque enfatiza que este empleo se refiere a tiempos modernos y no a un arco temporal antiguo. De igual modo, recae en la misma idea, pero basándose en Fran Domingo de Santo Tomás y González Holguín sostiene que *ayni* sería la noción de *reciprocidad* unida a la figuración de venganza, y quizás exprese la circunstancia de la correspondencia no cumplida que solicita reparación o represalias. Teniendo en cuenta estas raíces quechuas, la definición de *reciprocidad* no se aleja de un intercambio de obras a propósito de la retribución o de la deuda. Sin embargo, intentando alejar a dicho concepto de su nivel ligado al orden económico, Rostworowski (1976) analiza la *reciprocidad* entre curacas y grandes señores, y la define como una interacción de orden

social fundamental para sostener las relaciones políticas. Un modo de establecimiento de la autoridad mediante la cooperación.

Por otro lado, más cerca a nuestro motivo de investigación, es importante conceptualizar dicho vocablo desde una perspectiva filosófica intercultural. Así, Estermann (2009) asevera que esta categoría implicaría no solo la interacción cooperativa entre individuos o grupos, como lo había demostrado Rostworowski, sino también a uno que connota una relación entre lo humano y lo divino, lo cual permite establecer una «ética cósmica» que se entrelaza con otro principio andino: la *relacionalidad*. Esta idea contempla, en sencillas palabras, que todo está relacionado, vinculado o conectado, y que, por el contrario, nada está aislado. Ello involucra un universo en constante interacción. En consecuencia, esta percepción fundamentaría una perspectiva de procesos dinámicos, de ahí que la *reciprocidad* se perciba más como un orden en universales y divinos, y no solo ceñida a establecer el equilibrio de intercambios de productos. Asimismo, apegándose a la cosmogonía agrícola divina de la sociedad andina, la *reciprocidad* tendría rigores de orden ecológico. Por ende, Beauclair (2013) afirma que esta categoría posee un carácter doble: uno imperativo que produce la normatividad ética y otra como potenciadora de generar valores. El primero, vinculado a la supervivencia del humano asociándose al nivel sociofamiliar con el intercambio de objetos y labores; y el segundo, vinculado a lo religioso-ecológico en diálogo con la naturaleza y con entidades sagradas mediante ritos o costumbres, dado que no guardan interacciones directas.

Estermann (2009) también afirma que la *reciprocidad* establece un orden de justicia cósmica entre los actores (sean humanos, divinidades o la naturaleza) mediante una normativa armoniosa y equilibrada en sus relaciones. He ahí donde se encuentran los valores mencionados por Beauclair al encontrar unas reglas de consonancia con el mundo. Entonces, no solo hay una retribución de acciones, sino una lógica que tiene vigencia en diferentes campos de la vida cotidiana como, por

ejemplo, el trueque, el compadrazgo, la ayuda mutua, la restitución ecológica a las divinidades, etc.

Ante esto, la *reciprocidad* está lejos de interpretarse como un mero intercambio de materiales y sí, más bien, como un principio normativo dinámico y ético que sostiene el cosmos andino. No se presupone una relación de libertad; al contrario, se trata de un deber cósmico que mantiene un orden.

3. Estado de la cuestión

Los estudios sobre el *awilo* no son abundantes; en realidad, es en la última década en la que se empieza a profundizar acerca de esta categoría. No obstante, creemos que estos se identifican con los llamados gentiles o ancestrales, pues comparten características en cuanto al origen y a los modos de relacionarse con el *runa*. Para hablar de ellos, debemos mencionar a Arguedas (1975), quien, junto al antropólogo Alejandro Ortiz, recogen en la comunidad campesina de Vicos, provincia de Carhuaz, Áncash (a tres horas y media de Uchusquillo), el mito de Adaneva. En este se narra la crueldad de los primeros pobladores (o *ñawpas*²) de Q'eros y cómo estos son exterminados por T'éete Mañuco con una lluvia de fuego. Luego de ello se establecería una nueva humanidad. Para él, tanto los elementos formales como el fatalismo establecen al mito como proveniente de una visión totalmente católica sin influencia prehispánica. Por su parte, Fuenzalida (1977) analiza el mito de «las eras del mundo», que propone es panandino. Los *gentiles* o *ñawpa machu*³ pertenecían a la primera era regida por Dios padre, la humanidad prediluviana. Estos pobladores ancestrales, después eliminados a causa de la ira divina contra sus terribles pecados, se ofenden si alguien mueve sus huesos o si cogen algo de los restos de sus pertenencias. Así, el lugar donde se ubican estos restos se establece

² Se traduce en castellano como «antiguos».

³ Se traduce en castellano como «abuelo antiguo».

como una zona sagrada; y tal comportamiento nos da pie para pensar que estos *gentiles* serían el mismo numen llamado *awilos*.

Al tratar sobre los *jirkas* o espíritus de las montañas, Salas (2002) menciona características muy similares a las de los *awilos*, ya que, al ser ofendidos, estos se presentan en sueños como campesinos ancianos y humildes que hablan en castellano para demandar una reparación; sin embargo, no se identifican con pobladores ancestrales. Entre los diferentes testimonios que recoge el Proyecto Memoria Viva (2005), focalizado en Vicos, se recopila uno sobre los *apus* que castigan a los que no piden permiso para entrar a ciertos territorios sagrados. Al igual que los *awilos*, aquellos se aparecen en sueños y reclaman su ofrenda. Al respecto, Ciccacci (2009) comenta sobre el «malcampo» y de enfermedades causadas por cruzar un lugar sagrado de manera irreverente como la consecuencia de faltar respeto al *awilo* (pisar huesos o ruinas). Para Ciccacci, estos demuestran la relación del hombre andino con la personificación del paisaje.

Por otro lado, Venturoli (2011), al analizar la importancia del «hirka llamoq» o *awilo*, cerro ubicado en la provincia de Huari, Áncash (a tres horas de distancia de Uchusquillo), encuentra que los pobladores le rinden culto cada primera semana de mayo para pedir protección y abundancia en las cosechas y los ganados. En el mismo lugar, Guerrero (2020) identifica a los *awilus* con los «hirkas, rucus o chakwas (cerros, viejos o viejas)», los cuales se establecen como los gestores de la identidad y los equilibradores del cosmos. Asimismo, Ríos (2017), al analizar el origen y la evolución del mito de los gentiles en el distrito de Pucará, provincia de Huancayo, Junín, concluye que la función actual es normativa para el ámbito de comportamiento social y religioso. También recoge otros nombres para el mal que causan estos, a saber: «chacho», «gentil» o «puquio». Por su lado, Venturoli (2019) ha estudiado la concepción de estos en Huari y en comunidades aledañas en el Callejón de Conchucos, Áncash. El foco de su trabajo es la relevancia de estos como guardianes de los territorios y su relación de reciprocidad con los comuneros al compartir la

comida (ofrendas), los espacios (naturales) y la palabra (diálogo). La ruptura de esta se expresa en una advertencia, usualmente traducidas en enfermedades causadas por «el susto» o el «malcampo».

En suma, se puede colegir que la mayoría de los estudios coinciden en que gentiles, *ñawpas*, *rucus* o *awilus* refieren a una misma concepción de los primeros pobladores que habrían habitado el espacio andino. Estos serían una humanidad previa a la actual y habría desaparecido físicamente a causa de un diluvio o una lluvia de fuego. A su vez, lo que quedó de ellos (espacio, ruinas de viviendas o huesos) está cargado de forma poderosa con un halo de peligro y de solemnidad que imponen respeto entre los comuneros.

4. Situación espacial de la influencia del *awilu*: sacralización del espacio natural

Como se ha mencionado, el *awilu* o *awilo* es otra forma de referirse a los *gentiles*, quienes son concebidos en calidad de antepasados anteriores a los incas y que habitaron en sectores altoandinos. Estos espacios, antes llenos de construcciones y actividades económicas, se encuentran en la actualidad en una condición ruinoso o en un estado de semiconservación. Tal característica la menciona Rios (2017) al recopilar y analizar mitos de los gentiles en el distrito de Pucará, Junín. Por tanto, la influencia que recae en los *awilos* se sostiene en cuanto a niveles de acción y vivencia de estos al interior de un sector donde se incluyen *cochas*, sembríos, corrales, templos, etc. Es allí, pues, que surge la imagen de una estructura arqueológica perteneciente a estos y que es anterior a los incas, sobre todo si seguimos la mirada de Fuenzalida (1977) sobre las «eras del mundo». Pese a ello, no solo es en la estructura y en el radio de extensión donde recae la influencia del *awilo*, sino también en la figura del resto funerario, puesto que este, según menciona Taipe (2013), a partir de los relatos orales que recopila, puede encontrarse en cuevas. Por consiguiente, la presencia del *awilo* está regida en el espacio donde se encuentre el cuerpo funerario. Además, se comenta en la tradición oral que la influencia de

los *awilos* también radica en los objetos que ellos han usado (vasijas, ganchos, herramientas, mantas, etc.), y que si estos son robados de las ruinas, hay una consecuencia negativa para el ladrón (C. Ayala, comunicación personal, 3 de mayo de 2025, s/p).

Entonces, se concibe que el marco de influencia del *awilo* está regido específicamente al lugar, al objeto o al resto funerario que demuestra su presencia y actividad en el tiempo pasado. Uno de los ejemplos que demuestra el espacio de influencia de los *awilus* en Uchusquillo lo advertimos en el relato «La luz de Qerococha», el cual fue narrado por el testimoniente Cesar Ayala, persona originaria de la zona.

Uchusquillo ha sido un espacio dedicado a la agricultura y a la ganadería. Del mismo modo, en la zona también se percibe un pasado con proliferación de *cochas*; es más, algunas de estas son conocidas, tales como Nicruncocha, Vincocha y Yanacocha (M. Camillo, comunicación personal, 16 de mayo de 2025). En tal sentido, y al considerar que la definición del término *cocha* se remite a la concepción de un lago (Calvo, 2022) y que están ubicadas en los altiplanos en forma de reservorios hechos de piedra o arcilla (Kendall & Rodríguez, 2015), ello implicaría el testimonio de una construcción elaborada. De forma complementaria, el testigo Milton Camillo (2025) menciona que por la zona no hay lagunas sino *cochas*, o, mejor, una laguna artificial construida por los antiguos habitantes. Por otra parte, se comenta que Uchusquillo fue y está —en el presente— constituida como un espacio agrícola y ganadero, según el testimoniente Cesar Ayala. Desde luego, esto refuerza lo establecido por Kendall y Rodríguez al comprender las *cochas* con estos mismos fines. Se sintetiza, en efecto, que existió y existe una sociedad con desarrollo económico y social en dicho espacio, dado que la construcción de la *cocha* implica una respuesta a la falta de lagunas naturales en la zona.

En el relato «La luz de Qerococha», contado en comunicación personal con Cesar Ayala, persona originaria de Uchusquillo, se menciona que:

A un señor dice casi... casi se desapareció, dice. Y de ahí se enfermó todavía, dice, el señor. Así nuestros padres nos contaban. A él casi le ha ocultado. «No vayan a entrar», nos decía pe. Porque es, como se llama... ah... «encanto y te va a malograr», nos decía. Nos avisaba cuando íbamos a pastear. Era también nuestros compañeros algunos más grandecitos... ellos sí un poquito más adentro todavía entraban. Nosotros el costado noma bañábamos pe, en el borde noma. Oveja por noche de salía dice, blanco. Un grupo salía, dice. (C. Ayala, comunicación personal, 3 de mayo 2025, s/p)

Habiendo establecido que la zona de Uchusquillo y sus alrededores fue y es presentada por la presencia de *cochas*, reservorios de agua contruidos por los antepasados, y que, a la vez, resulta en espacios agrícolas y ganaderos, Qerococha se encontraría inmersa en un espacio de influencia de los *awilos*. Ello se demuestra por lo siguiente: (1) el encanto al ingresar a la laguna y más conocido como «daño» que provocan los *awilus* a personas que no piden permiso y profanan sus espacios; y (2) ante la presencia de las ovejas saliendo de la *cocha*. De inmediato, relacionamos esto con el otro mito de lagunas encantadas en las cuales se encuentran mundos mágicos en sus profundidades (o a veces emergen toros). Sin embargo, cabe cuestionarse, ¿por qué ovejas? Al tratarse de un sector vinculado a la ganadería, tiene sentido que aparezcan ovejas, pero ¿Por qué no un toro? Sería un cruce de mitos, pues este tiene relación con el *amaru*, otro ser mitológico. Pero lo que afirma el testimoniante es que son rebaños de ovejas, hecho que se conecta con el *awilu* en la medida en que son sus animales de pastoreo por excelencia, vale decir, son sus ovejas. Tal relación también lo menciona Cueva *et al.* (2023), quienes estudian las manifestaciones de los gentiles (otra forma de decirles a los *awilus*). En dicha investigación se sostiene que estos seres se manifiestan mediante la presencia de un becerro en una laguna:

Un poblador, cuando tenía 12 años, fue a mudar su ganado, que se encontraba a las orillas de la laguna de Pomacochas, cuando vio un becerro pequeño [...], en el momento que fue a verlo, becerro comenzó

a correr y se sumergió en la laguna, ya no volviendo a verlo, pero en el momento de seguir al becerro el niño cayó a la laguna, pero su padre logró salvarlo, luego empezó a enfermarse el niño [...], era por el susto que había tenido, se cuenta que el becerro era de los gentiles. (Cueva *et al.*, 2023, pp. 3497-3498)

De nuestra parte, sostenemos que se repiten las mismas cualidades en nuestro relato toda vez que la *cocha* resulta ser un espacio donde los *awilus* mantienen su influencia a raíz de que muestran su ganado y pueden ocasionar males si alguien ingresa a sus lugares sin el permiso debido.

Como se viene mencionando, las ruinas de las viviendas o los restos óseos de estos primeros pobladores son objetos de sumo cuidado y de reverencia para los pobladores aledaños. El acercarse o el hecho de mover de lugar estos elementos puede perjudicar de modo notable la salud de la persona que ha quebrado tal pacto de respeto en una dimensión particular, aunque en un nivel macroestructural, ello manifiesta un quiebre de la *reciprocidad* que domina el espacio andino. Así, Ciccacci (2009) y Venturoli (2019) han identificado las consecuencias de estos como «susto» o «malcampo». Ahora bien, el testimonio brindado por Yalú Morales, adolescente originaria de Uchusquillo, llama a este acontecimiento como «daño» y reconoce que puede causar enfermedades que, si no se redimen mediante un pago o una ofrenda, pueden decantar en la muerte.

Además de la fractura en torno al concepto de *reciprocidad* —explicado en el marco teórico—, creemos conveniente mencionar que entre el *awilu* y el comunero existe una relación de *ayni*. Al respecto, Mamani (2019) conceptualiza a este como la actitud cooperativa que se da entre pares, aparte de que se trata de una práctica particular dentro del principio general de la *reciprocidad*. Así, dicha característica de la cosmovisión andina se particulariza en el *ayni* en la manera en que los sujetos «despliegan una ética solidaria». En nuestro caso, creemos que el *ayni* se hace ostensible en la relación del *awilo* con el *runa*, sobre todo porque el primero provee protección y cuidado a

los recursos naturales que administra el hombre; este, por su parte, se dirige con sumo cuidado y con constantes ofrendas para mantener el equilibrio en la relación. Si el último no cumpliera con estas normas, el *awilo* podrá castigar (*reciprocidad* negativa); no obstante, también puede ser contenido por la subsanación de estas faltas. Se concretiza entonces un *ayni* habida cuenta de que hay un dinamismo perpetuo que busca mantener un equilibrio.

5. La *reciprocidad* y los *awilus*

A continuación, analizaremos los relatos recogidos en la comunidad campesina de Uchusquillo, Áncash, a fin de entender cómo se transmite el principio de *reciprocidad* en la tradición oral perenne de esta comunidad. Para este apartado, nos centraremos en los relatos recogidos en la festividad del Señor de Tayta Mayo.

Cabe indicar que, el día de la víspera de las pachacas (primer día de la fiesta), conocimos a Yalú Morales, antes mencionada, y cuya información que nos brindó fue sumamente valiosa para indagar más acerca de este mito. Asimismo, Cornelia Luna, con quien conversamos en el día central de la fiesta de las cintas (último día de la festividad), nos contó de forma generosa no solo una historia relacionada al mito y ampliamente difundida en el pueblo, sino también su propia experiencia con el *awilu*. Finalmente, en el día central de la fiesta de las cintas, una mamita anónima nos proveyó de valiosa información en torno a las ofrendas necesarias para el *awilu*. Estos son los relatos de los cuales extraemos los fragmentos para comprender cómo se mantiene en la memoria colectiva el imperativo de la *reciprocidad* entre el *runa* y la naturaleza.

Por ejemplo, Cornelia Luna nos narró la historia de Micaela, una mujer pobre de Tarapampa que sufrió una muerte trágica por haberse conducido inadecuadamente con una *gorqaa* o montón de piedras; estas últimas habrían sido ruinas de las viviendas de los *awilos*. Así, esta mujer caracterizada por una debilidad física y emocional muere el mismo día vomitando sangre. En este relato, pues, se enfatiza en

las características psicológicas y físicas que suelen tener las personas afectadas por el *awilu*, a saber: «Ese se da en corazón débil. Eso es miedosa, miedosa se puede ser. Fuerte tienes que ser. Algunos son débiles pue. Tiene que ser fuerte, corazón fuerte» (comunicación personal, 4 de mayo del 2025, s/p).

La debilidad se manifiesta en el miedo y en la inseguridad que siente la persona que pasa por los lugares peligrosos que pertenecen al *awilu*. De la misma manera, el hecho de ser joven y de tener una mala salud acrecienta la posibilidad de que el castigo del *awilu* termine de modo trágico. La testimoniante, en efecto, reafirma esto hacia el final de su relato en el que comenta una experiencia personal que tuvo en su infancia:

De todas maneras, cuando yo tenía edad de diez años algo así, me ha hecho daño. No me había sentado, yo [me] asusté. Algo, «culebra estará ahí», diciendo. Y diciendo mi cuerpo me tiembló, sentí. Yo ese tiempo estaba colegio, y debilucho he vuelto. Yo volvía, no podía venir, no podía subir al carro. Yo vivo por ahí nomás. Yo sentí, yo en mi mente pensé. Diciendo culebra estará ahí y «ashhhh» se sonó en plantas naturales, naturales. ¿Quién siente? Mi mente. No habrá sido eso, o habrá sido eso también.... Asusté pue. Yo solita estaba ahí *aguaytando*⁴ así también. (C. Luna, comunicación personal, 4 de mayo del 2025, s/p)

Nuevamente, aparece la debilidad física y emocional; estos rasgos, sin embargo, no son causas principales, sino complemento de la ruptura del pacto de la *reciprocidad*, ya que no se ha mantenido el respeto a estos lugares sagrados o, mejor, no hay un *sumaq kawsay*, un vivir armonioso (Mamani, 2019). Lo que el relato nos muestra son escenas donde se ha quebrado el orden armónico imperante. En cambio, cuando la *relacionalidad* se funda en el respeto por el espacio, puede lograrse un equilibrio en que el sujeto andino llegue a entablar una relación de familiaridad con el *awilu*: «Que nosotros sembramos ahí, pero a nosotros nos conoce ya. Yo... ando, paro andando nomás» (C.

⁴ Conjugación de «aguaytar» (ver).

Luna, comunicación personal, 4 de mayo del 2025, s/p). Ahora bien, es posible restaurar el equilibrio vía la *reciprocidad*, específicamente a través de las ofrendas que exige el *awilo* en sueños al enfermo:

¿Eso sabes cómo tienen que hacer? En la noche, en la noche va a soñar. Ahí se le va a aparecer un muki, como un viejito así. Ahí te va a decir qué le tienes que llevar, lo que él quiere. Y ya si no le llevas, puede ser muerte, muerte segura. (Y. Morales, comunicación personal, 3 de mayo del 2025, s/p)

Pero si es *awilo* cuando damos pago al toque se sana. Tienes que dar pago. Llevan poquito, poquito. Llevan machka, azúcar, coca. Así, poquitito llevan y le dan. Con eso nomás al toque se recupera [el enfermo]. En sueños revela. Un viejo, un viejito nomás revela.

A mí también me pasa ese *awilo*. A veces pasa, mi corazón duele, parece está chancado. No puede ni respirar nada, nada. Pero yo pienso... “Ahí he llegado, ahí piedra grande ese será” diciendo le llevo. Mi esposo chaccha, entonces. “Sí vamos a llevar tal sitio.” Le llevo y, rápido se pasa. Sí, así es *awilo*. (Testimoniante anónima, 4 de mayo del 2025, s/p)

En ambos testimonios se aprecia que resulta necesario llevar las ofrendas que le gusten al *awilo* encargado del lugar. Por otro lado, también es de conocimiento que el azúcar o la coca son alimentos preferidos por las divinidades (Venturoli, 2019). De esta manera, el *runa* puede reciprocitar al *awilu* de manera positiva y así revertir el daño.

6. Conclusiones

En la comunidad campesina de Uchusquillo, Áncash, perdura una cosmovisión mágica transmitida entre generaciones por medio de los relatos orales. Por ello, estudiar su tradición oral es profundizar en el pensamiento particular de una cultura, lo que contribuye a la formación de su identidad como pueblo andino y a la revalorización de la riqueza cultural que posee el Perú como país.

El mito de los *awilus* y sus *cochas* se encuentra muy relacionado a los espacios naturales, actualmente presuntas ruinas preincas que estos

habrían habitado. La profanación, la irreverencia y el desconocimiento de su importancia, así como también un estado mental y físico débil, pueden conllevar a que la persona transgresora sufra un daño grave en su salud, y que generalmente conduce a la muerte.

El mito del *awilo* representa una de las formas culturales en las que se mantiene viva la cosmovisión andina en la actualidad, debido a que encarna la transmisión del valor de la *reciprocidad* (en una macroestructura) y del *ayni* (en una microestructura) entre el hombre y la naturaleza. Esta, sin duda, es una regla de oro para la armonía cósmica en las comunidades andinas.

Referencias

- Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI.
- Beauchair, N., (2013). La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: Un ejercicio de filosofía intercultural. *Cuadernos Interculturales*, 11(21), 39-57.
- Calvo, J. (2022). *Nuevo diccionario. Español-quechua. Quechua-español*. Fondo Editorial USMP. https://apl.org.pe/wp-content/uploads/2022/07/DICCIONARIO-Quechua-espanol-VOL_1.pdf.
- Ciccacci, F. (2009). El malcampo: análisis de una enfermedad inmaterial. En Sofia Venturoli (Comp.), *Espacios, Tradiciones y cambios en la provincia de Huari. Ecos desde la Escuela de etnografía del Proyecto “Antonio Raimondi”, Áncash Perú*, (pp. 66-85). Università di Bologna-Alma-DL.
- Cueva, D. E., et al. (2023). Mitos de los gentiles en el mundo contemporáneo. Pomacocha, provincia de Bongará-Región Amazonas. *LATAM. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 4(1), 3493-3506. <https://doi.org/10.56712/latam.v4i1.50>
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

- Fuenzalida, F. (1977). El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación. *Revista de la Universidad Católica*. (2), 59-84 <https://repositorio.pucp.edu.pe/server/api/core/bitstreams/56dba21e-4023-4918-817c-88a772d93bb0/content>
- González, D. (1952/1608). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Quechua*. Edición del Instituto de Historia.
- Guerrero, V. (2020). San Pedro de Huancarpata (Huari, Áncash): Un caso de heterogeneidad a partir de tres deidades prehispánicas. *Diálogo Andino*, (63), 37-50.
- Kendall, W., & Rodríguez, A. (2015). *Desarrollo y perspectivas de los sistemas de andenería de los Andes centrales del Perú*. Institut Français d'Études Andines; Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas.
- León, M. (2018). *Entre quebradas y montañas: Una historia regional de Conchucos Siglo XVI-XX*. TAREA. Asociación de Publicaciones Educativas; Suny Oneonta.
- Mamani, M. (2019). *Purun yachana*. El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestra literatura. *Jornaler@s*, (4), 11-22.
- Proyecto Memoria Viva (2005). *Memoria de la Comunidad de Vicos. Así nos recordamos con alegría*. colectiva de Vicos. Instituto de Montaña.
- Rios, D. (2017). *Análisis antropológico del mito de los gentiles en el Distrito de Pucará-2015* (Tesis de licenciatura, Universidad Nacional del Centro del Perú). <http://hdl.handle.net/20.500.12894/4873>
- Rostworowski, M. (1976). Reflexiones sobre la reciprocidad andina. *Revista de museo nacional*, (XLII), 341-354.
- Salas, G. (2002). Jóvenes, animales y monstruos en las punas sanmarquinas. Algunos motivos de la tradición oral de los conchucos. *Anthropologica*, 20(20), 333-350. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.200201.019>
- Spetale, R. (2015). *Antología de mitos, leyendas y relatos ancashinos*. Killa Editorial.

- Taípe, R. (2013). *Práctica de cosmovisión andina en los pobladores del anexo de Callcapa, provincia de Acobamba-Huancavelica* (Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Huancavelica).
- Venturoli, S. (2011). *Los hijos de Huari. Etnografía y Etnohistoria de tres pueblos de la sierra de Áncash, Perú*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Venturoli, S. (2019). Ruku, chakwa y runa: socialidad y espacios de negociación entre hombre y territorio en los Andes de Conchucos, Perú. *Anales de Antropología*, 53(1), 19-32. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2019.1.63639>

Seres y espacios de mal presagio en la comunidad de Uchusquillo



Jeferson James Llacolla Chayña
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
jeferson.llacolla@unmsm.edu.pe

Tatiana Lucía Ramírez Chira
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
tatiana.ramirez1@unmsm.edu.pe

En el mundo andino, la oralidad es una pieza fundamental en la comunicación entre los pobladores, puesto que sirve para transmitir mensajes e historias. Por ejemplo, los habitantes cuentan relatos sobre seres que interfieren en el «*allin kawsay* (buen vivir)» de la colectividad andina y que causan males si son avistados u oídos. Estos seres también suelen relacionarse a espacios desolados o en donde la oscuridad abarca la zona, e incluso donde la liminalidad entre lo visible e invisible se desdibuja para el mal toda vez que interfiere en los espacios comprendidos como protectores por las comunidades.

En el caserío de Tarapampa se recopilaron relatos orales titulados «Dyablukunapa cuintun», «Parranko: dyablupa markan» y «Ranya pishqukuna», los cuales fueron contados por las señoras Faustina Julca Vega (76) y Gudelia Llanca Moreno (76), ambas pobladoras de Tarapampa. En cambio, en el centro poblado de Uchusquillo la señora Gudelia Blas Mendoza (44) nos relató «Pishtaqpa wañukuynin» y «Kikillanshi aytsanwan runa aywakuna». Luego, en Lima, junto

con su hermana Yolanda Blas Mendoza (49) complementaron los relatos con otros más que llevan por nombre «Dicen [que] el *pishtaco* cuando te corta, tu cabeza corretea» y «Si había *pishtaco* así». Las dos testimoniantes del caserío de Tarapampa han dado cuenta de los casos relatados sobre seres espirituales (diablos) y seres alados locales (aves) que atemorizan con su anuncio en lugares específicos. La tercera y la cuarta testimoniante, a su vez, hablaron sobre seres humanos asesinos (conocidos como *pishtacos*) con una variedad de perspectivas.

El presente artículo tiene como finalidad dar a conocer los diferentes temores en los pobladores de la localidad de Uchusquillo en torno a las entidades que se cree que originan el mal en la población, así como también diferenciar los motivos que se advierten sobre cada uno (y a qué tipo de temor apelan según la variante local) y reflexionar sobre la concepción de la otredad en esta comunidad. Para ello, el trabajo primero explicará las categorías andinas que emplearemos para el respectivo análisis; luego, el siguiente apartado explicará a las entidades que se buscan advertir en los relatos; y, por último, se desarrollará una aproximación sobre lo comentado por las testimoniantes y la figura que causa el temor en la población.

Marco teórico

Kawsay

En la etimología quechua, *kawsay* «es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano» (Kowii, 2014, p. 168); asimismo, Mamani (2019) indica que «en el mundo andino todo está en *kawsay*, todo tiene vida: las plantas, los ríos, los cerros, las piedras» (p. 12). Entonces, el mundo se halla en constante vitalidad, esto es, los árboles, las piedras, las rocas, etc.; por ende, de ahí aparece el *Sumaq kawsay* que «significa vivir en armonía: armonía con los Runa [...] la comunidad; armonía con la Naturaleza en la que se vive inserto, en una convivencia respetuosa y responsable» (van Kessel & Enríquez, 2002, p. 58). Sin embargo, no

todo lo que forma parte de la vida es un bien para la comunidad y mucho menos forma parte del *Sumaq kawsay*. En ese orden, *kawsay* significa que absolutamente todo lo que nos rodea está cargado de vida en el mundo andino.

Wañuy

En el diccionario de Calvo (2012), por ejemplo, se refiere al *wañuy* como «morir, morirse» (p. 1236), idea que es avalada por la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005), la cual dice que es «muerte, extinción» (p. 718). Ambos textos concluyen que *wañuy* es morir o, mejor dicho, el fin de la vida. No obstante, en el mundo andino esto no es visto así, y un caso es el texto de Bascopé (2001) en el que se comenta que «la muerte para el andino, nunca es el final o la terminación del ser; es continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal» (s/p). Entonces, la vida se renueva y la muerte es solo parte del ciclo; pese a ello, en el artículo de Flores y Gutiérrez (2021), los autores aseveran que «la muerte se da cuando el alma abandona nuestro cuerpo, la muerte digna es cuando las ancianas y los enfermos dejan de existir para no seguir sufriendo» (p. 94). Este último habla sobre la muerte digna y Bascopé (2001) añade que:

La muerte es siempre un momento de dolor y mucha tristeza. Es así que, cuando aparecen los signos de la muerte muy rápidamente se ensombrecen nuestros corazones. Toda la comunidad tiene que preocuparse para que no llegue esa amenaza. En especial se debe saber de alguna manera, si esa persona tiene que morir o no todavía. (s/p)

Se abordará la muerte adelantada. Esta tiene que ver con que los seres y los espacios de mal presagio se encargan de llamar a los pobladores aun cuando no sea su tiempo asignado.

Wakcha

En el vocabulario de González (1989) se indica que el «huacha» es visto como pobre y huérfano; por el contrario, Santos, Mejía y Durante (2020) comentan que la palabra *wakcha* es un término quechua que se traduce como «pobre», efectivamente, pero tiene un significado diferente en su idioma original. Así, dicho vocablo hace referencia al «huérfano», sin relaciones familiares y comunitarias, que no se encuentra inserto en un espacio de reciprocidad. A su vez, Mamani (2021) complementa que el *wakcha* se basa en la carencia espiritual —no existe el aliento de la familia ni de la comunidad— y material. Por último, Valle (2021) define a esta categoría andina mediante una clasificación que abarca una doble dimensión de pobreza: material y moral. Dentro de esta, se encuentran los *wakchas*, quienes, en paralelo, se ubican en la variable rico-pobre, ya que son seres con riqueza «material», pero pobres respecto del lado espiritual. Estos *wakchas* son sometidos a un nivel de inferioridad debido a sus faltas graves en la medida en que atentan contra los principios andinos, y al ser pobres espiritualmente no forman parte de la comunidad. En este espacio particular de la sociedad se encuentran los *pishtacos*, quienes por el impulso de obtener riquezas materiales no dudan en matar a las personas de la comunidad y, en consecuencia, pierden su riqueza espiritual al romper los principios andinos.

Yanantin y awqa

Bajo la acepción que desarrolla Mamani (2019), el *yanantin* «señala el carácter relacional de todo lo que existe, ya que siempre se necesita de la solidaridad del mundo para existir» (p. 191), lo cual aplica desde la dicotomía hombre-mujer, humano-divino, cerros-pampas, animales-plantas, etc. En ese sentido, todo debe estar vinculado entre sí, puesto que nada se halla suelto. Bajo tal dinámica de relaciones, el *chaupi* (centro) de esta estructura es el intermediario entre todas

las partes, y el *awqa* (lo externo) es el riesgo de desestabilización del *yanantin* al no comprender y/o integrarse al sistema sociocultural local.

El *yanantin* que vamos a aplicar en este caso específico, a partir de lo propuesto por Mamani (2019), corresponde al *yana*-como-ayuda entre humanos y entre lo humano-divino (p. 196) a raíz de la celebración de Taytamayu como renovación de los lazos de reciprocidad entre la comunidad (al colaborar para lograr la integración de todos en las celebraciones) y este protector (al ofrendar sus productos como agradecimiento al final de la temporada de lluvias que podrían dañar la cosecha, lo que implica un lazo no solo espiritual, sino también físico por medio de los *apus*, los *jirkas* y los *wankas* locales). Otro *yanantin* relevante es el que refiere al *yana*-como-amor, vale decir, a la complementación entre hombres y mujeres en el matrimonio, la unidad básica del *ayllu* (p. 197). Así, veríamos que el *yanantin* para una buena vida se basa en la colaboración entre distintas personas para lograr objetivos conjuntos, mantener cierta relación retributiva con lo divino y encontrar el amor. Todas son experiencias de saber, de formación, de sentido y de identidad.

En contraste, según el diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005), *awqa* se refiere a lo que está fuera del saber de una vida ordenada y que amenaza la identidad de uno. Por ello, no resulta extraño que palabras como *awqalla* hagan referencia a alguien causante de terror, o *awqayay* para referirse a quien se vuelve un enemigo y *awqamanu* como alguien que asesina a tales amenazas. Todo ello es relevante para entender las distintas maneras en que abordaremos los relatos concernientes a los *pishtacos* y a los diablos.

Manchay-Mantsay

En el diccionario de Calvo (2012), significa «asustar» (p. 579); en el diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005) tiene que ver con el «susto, acción de asustar o de asustarse» (p. 297), y en el diccionario quechua ancashino de Carranza (2003) se le conoce como *phantsay* y significa «temer» (p. 196). En los tres textos, entonces, se

mantiene el significado de temor. Por otro lado, en el libro *Ukunchik* de Mujica (2019), el autor comenta que «Manchay en quechua es miedo y se trata de una reacción personal en forma de defensa ante la amenaza que no se conoce aún en su versión tanática real» (p. 111), y luego, en el 2020, Mujica asevera lo siguiente: «El miedo (manchay o manchakuy) es generado o causado por lo no conocido (mana riqsisqa y wamaq)» (p. 69). En el presente trabajo, pues, se abordará el término de miedo a partir de la presencia de lo no conocido, lo ajeno a la comunidad y de cómo esto influye en el estado anímico (léase el miedo) de los pobladores. A continuación, se realizará una pequeña explicación sobre los seres que causan temor en la comunidad, los cuales también se analizarán en el presente trabajo a fin de definirlos.

Balance de la cuestión

Pishtacos

Estas son figuras siniestras dentro del imaginario popular que mantienen una presencia notable en diversas comunidades andinas. Según el texto de Jodłowska y Mąka (2022), «acechan a los indígenas que deambulan solos en áreas deshabitadas y alejadas de las aldeas. Los asesinan con un cuchillo» (p. 22). El *pishtaco* mata a sus víctimas para extraerles la grasa corporal destinada para la venta a terceros; además, se la emplea para propósitos medicinales o industriales. Por su parte, Ansión y Sifuentes (1989) indica que, dentro del pensamiento mítico, esta figura tiene antecedentes en la imagen del verdugo, el cual se relaciona con la violencia y subordinación que ejercieron los españoles a los hombres del campo. En ese orden, el *pishtaco* se encuentra en el *kay pacha* y trae el recuerdo de prácticas de hechicería, debido a que antes de extraer la grasa, se encarga de adormecer a las víctimas.

Aves señaleras

En el mundo andino, hay signos que pronostican un evento. Al respecto, van Kessel y Enríquez (2002) dicen que «todos los seres de la naturaleza y todas las señas son seres vivos; todos están en relación unos con otros» (p. 153); y más adelante agregan que con «[l]as señas apelan a una ética cósmica [...] comunidad; siempre son señas interpretadas en un marco mitológico que conlleva a la ritualidad, y concretamente a los rituales de producción» (p. 186). Entonces, las señas son predicciones sobre un hecho que podría afectar a la comunidad. Siguiendo esta idea se encuentran los animales señaleros que cumplen el rol de avisar; por tal motivo, Mamani (2021) comenta que «el *runa* tiene que estar atento, porque su sola presencia puede anunciar prosperidad o carencia» (p. 28). En ellos se encuentran las aves, algunas como el *puku puku* que señala la venida del día; sin embargo, hay otras cuyas señales son asociadas con el mal presagio y gracias, por lo que son ahuyentadas por los pobladores para que sus males no surjan efecto entre los comuneros. Entre ellas se encuentran el búho, el *paka paka* y el *chusiq*, quienes son conocidas por su cuota de mal augurio.

Diablos

Es necesario aclarar que la idea de diablo depende de la tradición local y que supone un signo de los cambios sociales e identitarios. Si bien en versiones más modernas se ha mezclado el concepto de «diablo» con «*pishtacos*», hay localidades que, según Meneses (2010), aún plantean a los diablos desde una dualidad de poder: desde lo benévolo (dada su asociación original con las huacas y otro tipo de divinidades) hasta lo maléfico (se combina con la concepción occidental de diablo como enemigo). También es clave resaltar que, sin importar qué variante sea, siempre van a estar atados en un espacio físico-espiritual como los cerros, quebradas, cascadas o montañas; esta particularidad conlleva a que sean concebidos en una situación opuesta a la de los *apus*, los

jirkas y las *wankas*, protectores con quienes los humanos establecen relaciones de *yanantin*-como-ayuda.

Las aves, *pishtacos* y diablos: seres que causan temor en la comunidad andina

El siguiente análisis desglosa las particularidades y los lugares de aparición de las aves señaleras, de los *pishtacos* y de los diablos en base a los relatos recogidos en Uchusquillo y Tarapampa. A partir de ello, se pondrán en evidencia los distintos tipos de miedo que invocan en la población, así como las consecuencias y la advertencia de cómo evitar el daño que causan.

Las aves señaleras del mal presagio

En la población de Uchusquillo, ubicada en Áncash, se transmiten muchas historias y anécdotas, y los pobladores cuentan sobre aves que traen mala fortuna y a quienes se las ve o se las escucha, tal como lo comenta la testimoniante Gudelia Llanca Moreno (76) sobre tres aves en específico que la comunidad teme cuando se acercan, porque son anunciadoras de la muerte: el búho, el *paka paka* y el *chusiq*. Ellas traen mal agüero a la comunidad, e incluso la señora Gudelia cuenta un hecho personal con respecto al anuncio de las aves: «Así nos pasa, nuestra familia, cualquiera de nuestra familia muere. Mío también mi esposo murió con derrame, con esa enfermedad» (G. Llanca, comunicación personal, 4 de mayo del 2025). A partir de su propia experiencia, el ave anunció la muerte de su difunto esposo; así, por este medio, las personas del mundo andino pueden leer señales. Al respecto, Bascopé (2001) dice que:

Los andinos conocemos y entendemos los signos de la muerte. La muerte nos visita, la reconocemos y la recibimos. Esto no solamente se entiende así, porque ya sabemos que alguien está gravemente enfermo y tiene que morir. En nuestras comunidades existen signos de la presencia

de la muerte. En base a la lectura de los signos se sabe la realidad de la muerte en la familia o en la comunidad. (s/p)

Al predecir las señales, el poblador andino puede evitar las posibles catástrofes. Es más, la señora Llanca Moreno cuenta que el llanto de las aves es aquello que avisa la posible venida de un mal: «solo llora de noche, por ahí, por los árboles, aquí en las frutas te llora, para que tu familia o tú mismo, nuestra familia, en el pueblo de otras personas o aquí mismo para que mueran» (G. Llanca, comunicación personal, 4 de mayo del 2025). Sin embargo, este canto no es una sentencia de muerte, sino una advertencia que da pie a una mayor protección y cuidado del familiar, por lo que el ave se vuelve un aliado frente a la desestructuración del *yanantin* al evitar la separación de la pareja de esposos en el tránsito vida-muerte (*yana*-como-amor). Sin embargo, vale destacar que algunas veces se cumple la señal que da el ave a través de su canto, mientras que otras veces se logra apelar a que pase a anunciarle la muerte a otros.

Lo explicado por la señora Gudelia Llanca sucede tanto en su comunidad como también en otras de diferentes relatos recopilados. Algunos citados por Cáceres (2001), por ejemplo, refieren que su canto es feo y comunica que alguien va a morir. Por este motivo, la testimoniante Gudelia Llanca comenta que para eludir el mal anuncio le dicen lo siguiente: «señor alcalde, no hago todavía ningún cargo. Pásate a otro lado, a otra casa» (G. Llanca, comunicación personal, 4 de mayo del 2025). Esto se realiza con el fin de evitar el mal en ellos mismos; no obstante, el mal todavía sigue y causa miedo en los pobladores, de ahí que a raíz de este miedo lo tratan con respeto para no ser el elegido de su presagio negativo y así vaya a otro lugar a avisar las malas nuevas. Según comenta Cancino (2019), «la presencia de esta ave altera la vida y el estado anímico del campesino de la zona en forma negativa» (p. 88), razón por la que resulta necesario tomar medidas y preocuparse.

La siguiente ave mencionada por la señora Gudelia Llanca es el *paka paka*, la cual, de acuerdo con el mito popular:

es de mal agüero cuando en la noche, atraída por la luz de cualquier ventana, se posa cerca de una casa y lanza su grito. Se dice que, cuando esto sucede, alguno de los habitantes de dicha casa enfermará o morirá o sucederá algo terrible. (Rodríguez, 2022, p. 134)

Esta visión se relaciona con lo comentado por la testimoniante Llanca Moreno (2025), quien dice que «por día también llora, en nuestras huertas, en nuestros árboles nos llora [...]». Ese es para que alguien se nos muera, o se nos enferme, o para que nos pase cualquier cosa, para que nos agarre cualquier desgracia» (G. Llanca, comunicación personal, 4 de mayo del 2025). Aparte de comentar que el ave con su llanto anuncia un mal, añade que «[él] pasa nomás, el búho es el más mal agüero» (s/p). Inclusive la señora Gudelia establece un orden entre mayor temor a menor respecto de lo comentado cuando se refiere al búho como «más mal agüero» frente al *paka paka*, que solo va de manera pasajera.

Por último, la señora Gudelia Llanca menciona al *chusiq*, y comenta que su mal presagio es de la siguiente manera «“Chuuuuuuuuuuu”», diciendo nos llora. *Chusiq*, *chusiq* está andando quién morirá, decimos, cuando lo escuchamos por la noche» (G. Llanca, comunicación personal, 4 de mayo del 2025). Al soltar su llanto, pues, esta ave genera un miedo en la comunidad en la medida en que las personas son conscientes de que alguien morirá. En ese orden, en las narraciones recopiladas por Cancino (2019), se llega a la conclusión de que «anuncia eventos nefastos como la muerte o el robo. Por ello, es considerada de mal augurio» (p. 89).

En conclusión, el búho, el *paka paka* y el *chusiq* son aves que señalan un mal presagio en la comunidad; además, con su sola presencia y con el sonido de su llanto causan temor en los pobladores. No obstante, dichas aves siguen siendo parte del *allin kawsay* al no ser el causante y sí solo la advertencia: es una relacionalidad de *yana*-como-ayuda entre el saber del ave y la ignorancia del hombre acerca de la enfermedad del familiar. El *awqa*, entonces, vendría a ser la

enfermedad en sí misma que separa al *ayllu* y a las parejas casadas por medio del paso de la vida a la muerte.

Los *pishtacos* pueden estar cerca o lejos

Las testimoniantes Gudelia Blas (44) y Yolanda Blas (49) nos compartieron cuatro relatos relacionados con *pishtacos* y que abarcan varios puntos de vista y resultados finales: primero, el relato «Dicen [que] el *pishtaco* cuando te corta, tu cabeza corretea» (una muchacha es asesinada delante de su familia); segundo, la narración «Si había *pishtaco* así» (cuenta cómo el tío Cata salió vivo de un encuentro con un *pishtaco*); tercero, encontramos a «Kikillanshi aytsanwan runa aywakuna» (un *pishtaco* es expulsado de su casa por su suegro tras ser descubierto); y, por último, tenemos el relato «Pishtaqpa wañukuynin» (trata sobre el asesinato de un *pishtaco*). Como rasgo constante, destacamos la identificación local del *pishtaco* como ser humano configurado en tanto *qanra* «sucio», y luego, al romper los lazos con la comunidad, pasa a poseer la condición de *wakcha*, específicamente el término «rico-pobre» (Valle, 2021) al abandonar el *yanantin* de la comunidad con el fin de enriquecerse materialmente a costa de sus semejantes.

¿Qué diferencia a la muchacha muerta de aquel hombre que logra sobrevivir al encuentro? En que los parientes de ella le dijeron que no se separara, pero entre la pasividad y la codicia de ella se llega a separar de su *ayllu*: puede de que sea el *pishtaco* quien la haya asesinado, pero es su rechazo (*yanantin*-como-ayuda) lo que lleva a que sea asesinada, de ahí que tal interrupción violenta de su vida lleve a manifestarse como cabeza voladora. «Te conozco, te conozco», dice ella, mientras busca su cuerpo al estar confundida y atemorizada por su nuevo estado de vida-muerte accidentado (*mantsay*). En cambio, en la historia del tío Cata, él no se separa de su familia ni obedece a las indicaciones del *pishtaco*; y si bien el encuentro no escaló al punto de necesitar defenderse, la historia resalta el hecho de que sus parientes estaban dispuestos a ayudarlo y también ayudarse: enfrentar el peligro de la desaparición como unidad familiar.

Sin embargo, las consecuencias que reciben los *pishtacos* en los últimos dos relatos son bastante interesantes de evaluar. Primero, en el caso del suegro que descubre el crimen de su yerno, ello supone el descubrimiento de cómo este último —al ser un *pishtaco*— ha interrumpido el *allin kawsay* (o buen vivir) de las personas por intereses personales, y es el miedo que siente el que lo impulsa a declarar que su yerno se ha vuelto un enemigo (*awqayay*), y rompe así el *ayllu* y no duda en cortar sus relaciones de *yanantin* con él (como familia). Con otras palabras, el hogar como *chaupi* expulsa al *awqa* que amenazaba su estabilidad, y este sale al mundo a sufrir sin compañera que lo acompañe como consecuencia de haber transgredido primero la relacionalidad con la gente de la zona que ha asesinado. Al mismo tiempo, la decisión de ella le permite seguir siendo parte de la comunidad, pero a costa de perder a su esposo.

En el segundo caso, el *pishtaco* asesinado supone ya un *pachacuti* restablecedor del orden y de la tranquilidad para vivir que había eliminado este personaje a pesar de ser un vecino de la comunidad. Por tal motivo, *awqalla* (ser que causa terror) era este hombre, pero tanto fue la indignación que todos en la comunidad se volvieron *awqamanu* (asesinos de la amenaza) y causaron un nuevo miedo al dejar el cadáver en la casa donde vivía con su esposa. En este caso, es ella quien se ha quedado sin su par complementario, aun cuando haya sido muy malo, y el señalamiento de la población como «esposa del *pishtaco*» es un indicador de que no hay posibilidad para que ella se reintegre a la colectividad después de toda la tragedia.

¿Qué miedo explora entonces el *pishtaco*? Podríamos decir que no solo la posibilidad de ser asesinado, sino ser el asesino o vivir cerca de un asesino sin saberlo, y ser apartado a consecuencia a ello. Asimismo, le advierte al individuo de mantenerse unido al *ayllu* y/o a la comunidad, pues esa unidad es la que lleva a defenderse del *pishtaco*. En efecto, se aprecia el miedo a ser demasiado solitario o muy orgulloso para pedir ayuda en los momentos de necesidad.

Los diablos que habitan en espacios liminales

Los diablos, según doña Faustina Julca (76), en el relato «Dyabluku-napa cuintun», poseen una apariencia y una voz humana con la cual engañan a sus víctimas al hacerse pasar por alguien cercano que se ha ido a buscarlo, dado que llaman a estas a nombre personal para que regrese por sus animales que, aparentemente, están causando estragos en sembrío ajeno. También plantea cierto respeto temeroso al describirlo como «wiracocha» y como «señor con terno» (F. Julca, comunicación personal, 4 de mayo del 2025). En tal sentido, en el relato «Parranko: dyablupa markan», doña Gudelia Llanca (76) difiere, pues su imaginario es cercano a la idea católica de un diablo «con sus colmillos como de chanchos, así total sus cuernos también, sus dientes también cruzados» (s/p), y donde la bestialidad de tales seres no inspira ni un ápice de confianza en salir sin ser comido. Revisando ambas versiones —que tomando en cuenta la edad similar de las testimoniadas no responde a un cambio generacional—, la diferencia dual entre diablo antropomórfico y uno animalizado responde a tácticas diferentes de cazar a sus presas: uno plantea la seducción y el engaño en lo conocido, el otro, embrujo directo sin ocultar su naturaleza.

Con respecto a la cuestión del espacio y según el testimonio de doña Faustina, existe un lugar específico donde los diablos están atados y habitan: *tsutsukollpa*, una quebrada cerca al río y que se ubica más allá de los caminos a la que el poblador —que puede estar acompañado de su animal de transporte— es atraído por un llamado particular —dirigiéndose a nombre personal y diciendo que el animal sufre daño—; y luego es succionado por la tierra (en el testimonio refería que solo quedó la cola del caballo como señal). Esto coincide con el testimonio de doña Gudelia Llanca, aunque ella nombraba a la zona como Parranko (localización cercana a Yauya) y, curiosamente, utilizando una comparación entre Parranko y Lima para explicar la narración: «Nos haría desaparecer, nos daría encanto, nos comería» (G. Llanca, comunicación personal, 4 de mayo del 2025). Ahora bien, es necesario detenernos en que ambos relatos hablan de una

quebrada cerca al río —situada fuera de los caminos habituales entre pueblos— y donde la desaparición y la idea de ser comidos por esta tierra se relacionan.

La comparación con Lima también es un elemento interesante, porque hablar de Lima implica una lejanía y una separación del hogar conocido sin la protección de Tayta Mayo u otros patrones locales; dicho de otro modo, de un rompimiento voluntario de las relaciones de *yanantin* y de estar solo frente al peligro de afuera (*awqa*). En suma, ello refiere a poder ser tragado por un espacio y entes desconocidos sin que nadie vuelva a saber de ti. ¿Significa esto que Parranko, a pesar de estar geográficamente más cercano que Lima, sea un ejemplo tangible de las consecuencias de aventurarse fuera de lo conocido y a altas horas de la noche? Nuestra respuesta es que sí, es probable.

Pero dado que las relaciones de *yanantin*-como-ayuda se han roto con la comunidad de origen al salir de ella, una lógica similar debe aplicarse a este espacio negativo. El hecho de deambular por una zona conocida de diablos en la cual no se estrechan relaciones de *yanantin*-como-ayuda es una imprudencia tanto de día como de noche, aunque el riesgo aumenta en el segundo caso. Una vez más, se encuentra implícita la idea de caminar acompañados para evitar la soledad del camino. Así, el *mantsay* es doble: el temor a lo desconocido externo y el temor a volverse un desconocido al salir; o también el temor a romper el equilibrio creado y pagar las consecuencias con la vida, y el temor al olvido.

Conclusiones

En conclusión, la población de Uchusquillo presenta diferentes tipos de seres que causan el estado de *mantsay*. Las aves señaleras, por ejemplo, a pesar de tener el rol de anunciar el mal venidero, no son seres fuera del *allin kawsay*, sino que forman parte del mundo andino, ya que simplemente son sus mensajes los que causan temor en la comunidad andina y no tanto su propia presencia (esta no es rechazada ni es vista como *awqa*). En cambio, la figura del *pishtaco* sí

es un mal en la comunidad, visto que, con solo saber de su presencia, en la población de Uchusquillo, los comuneros desarrollan el estado de *mantsay* habida cuenta de la intromisión del *awqa* que rompe relaciones en la comunidad por el beneficio propio. El temor es tanto que incluso los mismos comuneros dudan entre ellos mismos hasta localizar quién es el causante de todo ello. Por último, los diablos son figuras sobrenaturales que atemorizan a la población y mediante sus artimañas generan dudas en los habitantes al hacerse pasar por seres del *kay pacha*; esto, sin duda, crea un desequilibrio en el *yanantin* de la comunidad. Asimismo, existen lugares que causan *mantsay* en las personas andinas, sobre todo en la noche, y al parecer, también, un lugar completamente desconocido hasta llegar al punto de compararlo con Lima.

Dicho lo anterior, los pobladores de Uchusquillo tienen el temor a lo desconocido y las cosas y seres que podrían ocasionar la muerte de uno de sus miembros. Por ello, deciden alejarse o alejar aquello denominado como *awqa* que amenaza a la comunidad, y con el objeto de alcanzar un mejor *allin kawsay*, realizan actividades en *yanantin* y así protegerse entre ellos ante las amenazas externas.

Referencias

- Academia Mayor de la Lengua Quechua. (2005). *Diccionario. Quechua-español-quechua* (2ª edición). Gobierno Regional del Cusco. <https://indigenasdelperu.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/09/diccionario-qeswa-academia-mayor-cuzco.pdf>
- Ansión, J., & Sifuentes, E. (1989). La imagen popular de la violencia, a través de los relatos de los degolladores. En Juan Ansión (Ed.), *Pishtacos de verdugos a sacaojos* (pp. 61-105). Asociación de Publicaciones Educativas.
- Bascopé, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungará*, 33(2), 271-277. https://www.chungara.cl/Vols/2001/Vol33-2/El_sentido_de_la_muerte_en_la_cosmovision_andina.pdf

- Calvo, J. (2012). *Nuevo Diccionario, Español-Quechua / Quechua-Español*. Universidad de San Martín de Porres. https://fcctp.usmp.edu.pe/librosfcctp/DICCIONARIO-Quechua-espanol-VOL_2.pdf
- Cancino, R. (2019). *Denominación de nombres de aves en el quechua de La Unión-Huánuco* (Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos). <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/item/50ec97b6-96f0-4423-9865-6091e985d35d>
- Carranza, F. (2003). *Diccionario Quechua Ancashino-Castellano*. Iberoamericana; Vervuert.
- Cáceres, E. (2001). La muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco. *Chungará*, 33(2), 187-200. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200004>
- Flores, M., & Gutiérrez, E. (2021). Antropología filosófica andina. *Investigación*, 29(2), 89-98. <https://revistas.unsch.edu.pe/index.php/investigacion/article/view/326/267>
- González Holguín, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Jodłowska, E., & Mąka, M. (2022). *Pishtaco: El fenómeno de la simbolización del trauma cultural en las sociedades andinas*. Ediciones El Lector.
- Kowii, A. (2014). El Sumak Kawsay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay (pp. 159-168).
- Mamani, M. (2019). *Yanantin*: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino. *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital. Artes, letras y humanidades*, 8(16), 191-203. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/3392/3390>
- Mamani, M. (2021). Wakch'a: la orfandad de mundo en la poesía quechua de Kilku Warak'a. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, 0(42), 20-35. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/celehis/article/view/6154/6170>
- Meneses, G. (2010) El diablo de la montaña: raza e identidad en las tradiciones orales andinas. *Hipertexto*, (12), 52-63.

- Mujica, L. (2019). *Ukunchik: la naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino*. INTE-PUCP; UNAJMA.
- Mujica, L. (2020). «Coronavirus» como manchachi. Notas acerca de las concepciones y conductas ante el miedo. *Revista Kawsaypacha: Sociedad Y Medio Ambiente*, (5), 65-106. <https://doi.org/10.18800/kawsaypacha.202001.003>
- Rodríguez, P. (2022). Visión ecológica y cultural andina en el cuento “Warma Kuyay” de José María Arguedas. En Carlos Huamán (Coord.), *Imaginario mítico en las literaturas andinas peruanas* (pp. 125-146). UNAM. https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/bitstream/CIALC-UNAM/CL869/1/cuento_warma_kuyay_rodriguez_pio.pdf
- Santos, J., Mejía, M., & Durante, S. (2020). Dos conceptos andinos para pensar la sociedad contemporánea: wakcha/qhapaq, o ¿por qué no existe la palabra ‘pobre’ en quechua? *Papeles de trabajo-Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (40), 35-51. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-45082020000200035&script=sci_arttext
- Valle, J. H. (2021). El wakcha héroe o migrante como chakana: una propuesta de clasificación. *Tesis*, 14(18), 97-121. <https://doi.org/10.15381/tesis.v14i18.20704>
- van Kessel, J., & Enríquez P. (2002). *Señas y señaleros de la santa tierra: agronomía andina*. Abya-Yala.

Ritual de muerte en la comunidad de Uchusquillo



Kathia Tereza Basurto Salazar
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
kathia.basurto@unmsm.edu.pe

Jorge Isaac López Trujillo
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
jorge.lopez26@unmsm.edu.pe

Introducción

Durante una estancia en la comunidad de Uchusquillo, en las alturas de la región Áncash, conversamos con uno de sus pobladores, Jorge Moreno Ayala (64), quien, con notable lucidez y detalle, nos relató paso a paso los procedimientos rituales que debe atravesar un cuerpo después de la muerte. Su relato, transmitido desde la experiencia vivida y la memoria heredada, nos permitió acceder a una concepción del hecho de morir, pero profundamente enraizada en la cosmovisión andina y, al mismo tiempo, vertebrada por elementos del cristianismo. Lejos de tratarse de una simple narración anecdótica, su testimonio desplegó una estructura ritual compleja, marcada por la preparación del cuerpo, el velorio comunitario, las oraciones y los cantos, las ofrendas de comida y bebida, y el acompañamiento espiritual del alma en su tránsito hacia el otro mundo. Asimismo, resulta relevante la forma en que estos rituales, aún vivos en la práctica cotidiana, remiten a antiguos significados que han logrado persistir, con adaptaciones y sincretismos, desde tiempos antiguos hasta la actualidad. Por ello, en Uchusquillo,

la muerte no es solo un hecho biológico ni un momento de ruptura, sino un acontecimiento profundamente social y cargado de memoria, comunión y sentido. A partir de esta narración oral, que recogimos con respeto y atención, este capítulo busca reconstruir la secuencia ritual que sigue el difunto desde el momento de su fallecimiento hasta después de su entierro. En ese orden, es necesario interpretar cada gesto, cada objeto y cada palabra como parte de una visión del mundo en que la vida y la muerte dejan de concebirse como opuestos y sí, más bien, como componentes de un mismo ciclo.

El presente trabajo desarrolla tres categorías analíticas provenientes de la cosmovisión andina: *wañuy* (muerte), *kawsay* (vida) y sincretismo religioso. Además, se organiza en cuatro apartados que recorren, bajo una perspectiva andina, las distintas etapas del proceso ritual asociado a la muerte. En primer lugar, se analiza la preparación del cuerpo, momento inicial en el que se expresan los cuidados y los afectos dirigidos al difunto, así como los primeros gestos de reciprocidad comunitaria. Luego, se examina el velorio, espacio central de encuentro colectivo donde se manifiestan vínculos sociales, simbólicos y emocionales entre los asistentes y el fallecido. El tercer apartado se dedica al entierro, concebido no como un cierre, sino como una transición hacia otra forma de existencia. Posteriormente, se aborda el *pichgay* (lavar las ropas y objetos personales del difunto a fin de honrar su memoria y su despedida), que es el ritual del lavado de las ropas del difunto, lo que simboliza la limpieza del alma y el restablecimiento del orden comunitario.

1. El ritual de muerte en el ande peruano

Desde tiempos prehispánicos, las culturas amerindias del Perú han desarrollado complejos rituales funerarios, tal como lo evidencian los fardos funerarios de Paracas, cuyo proceso implicaba pasos rituales cuidadosamente estructurados. Estos rituales, con funciones religiosas, sociales y políticas, se han transformado a lo largo del tiempo al incorporar elementos de nuevas generaciones sin perder su esencia. Un

referente clave para el estudio de estos rituales es la investigación de Ricardo Valderrama y Carmen Escalante (1980) sobre la comunidad de Awkimarka (Apurímac), donde se observa una notable continuidad cultural. Los rituales de muerte en esta comunidad muestran similitudes con los descritos por cronistas del siglo XVI, hecho que evidencia una fuerte resistencia cultural frente a siglos de cambio. El estudio se sustenta en la participación de cinco *kuraqrunakuna*, quienes son descritos por los autores como «hombres de respeto y conocimiento, que han sido autoridades de la comunidad en diversas ocasiones, han pasado diversos cargos religiosos y son los que actualmente toman las decisiones más importantes en la comunidad» (p. 234).

Asimismo, Valderrama y Escalante (1980) describen un proceso ritual de la muerte que dura aproximadamente tres días y que incluye diversas fases. Todo comienza con el *qoyquy*, una canción fúnebre mediante la cual se comunica la muerte a la comunidad. Luego se llevan a cabo rituales de preparación tanto de la casa como del cuerpo del difunto. Posteriormente, se celebran ceremonias en la vivienda, espacio íntimo en el que participa toda la comunidad en prácticas como el *apóstolqaray* (merienda fúnebre). A continuación, se realiza el *alma pakay* (entierro), seguido por el *p'acha t'aqsay* (lavado de ropa). También tienen lugar el *yuraqchay* (limpieza), el *kacharpari* (despedida), el *loriampi qatiy* (arrearlo a la estrella), el *yapapqy* (el aumento), el *uywa p'itiy* (amarrar el alma del ganado a esta vida), y, finalmente, el *luto ch'utiy* (sacado de luto).

La percepción de la muerte en la región de Áncash está profundamente marcada por la cosmovisión andina en la medida en que aquella no representa un final, sino un tránsito hacia otra modalidad de existencia. En su estudio, Bebel Ibarra (2006) señala que los rituales funerarios tradicionales revelan una relación continua entre los vivos y sus ancestros, quienes siguen protegiendo a la comunidad desde el mundo espiritual. Estos rituales, que incluyen ofrendas, alimentos, oraciones y el uso de espacios funerarios sagrados (como *chullpas* y plataformas), evidencian una práctica colectiva y una visión cíclica

del tiempo. Muchos de estos elementos persisten hasta hoy y se hallan integrados con símbolos cristianos en un contexto de sincretismo religioso.

En el sur andino del Perú, por ejemplo, la muerte es entendida como un tránsito y no como una ruptura. Al respecto, Efraín Cáceres (2001) muestra cómo en el Cusco esta visión se articula con un principio de reciprocidad; vale decir, lo vivido en esta vida repercute en la siguiente y los vínculos entre vivos y muertos se mantienen a través de rituales como ofrendas, vigílias y rezos. Estas prácticas, que combinan elementos andinos y cristianos, reflejan una continuidad cultural en la que el alma sigue presente en la comunidad. Este enfoque es clave para el estudio del ritual de muerte en Uchusquillo, debido a que se parte de una hipótesis con una concepción similar: la muerte como transformación y vínculo activo entre generaciones.

En el relato de Jorge Moreno Ayala se describen varios de estos procedimientos rituales que, con ciertas adaptaciones, se integran a las prácticas de la comunidad de Uchusquillo. Así, su testimonio refleja una concepción andina de la muerte como tránsito, y en la que se mantienen vínculos entre vivos y muertos por medio de rituales comunitarios. Prácticas como la preparación del cuerpo, las comidas colectivas y los cantos dan cuenta de las similitudes con los rituales documentados por Valderrama y Escalante (1980) en Awkimarka. Estos elementos revelan una continuidad cultural andina, pues elementos pertenecientes a lo cristiano y a lo indígena se relacionan en un proceso de sincretismo.

2. Categorías andinas

Este apartado desarrolla tres categorías fundamentales para comprender la cosmovisión andina de la muerte: *wañuy*, *kawsay* y sincretismo religioso. A través de ellas, se advierte que la muerte no representa una ruptura definitiva, sino una transformación dentro de un ciclo vital sostenido por la comunidad, la reciprocidad y la continuidad espiritual. A su vez, se analiza cómo los elementos cristianos se integran

sin sustituir las lógicas ancestrales, lo cual da lugar a una religiosidad híbrida y resistente.

2.1. *Wañuy*

En el mundo quechua, hay palabras o expresiones cuya traducción literal al castellano no logra transmitir completamente su profundidad y significado. Una de ellas es *wañuy*, usualmente traducida como «muerte». Desde una mirada occidental, este estado remite al fin definitivo de la existencia individual y que se acompaña frecuentemente de un duelo íntimo, reservado y centrado en la pérdida. En este marco, la muerte se percibe como una ruptura absoluta: cuando el individuo muere, deja de ser.

No obstante, desde la perspectiva andina, el vocablo *wañuy* posee una dimensión profundamente relacional y comunitaria toda vez que no representa el término de la vida; por el contrario, se trata de una transición dentro de un ciclo cósmico continuo y eterno, del cual todo ser forma parte. En palabras de Flores y Gutiérrez (2021), *wañuy* no constituye una interrupción abrupta de la existencia y sí una transformación natural que se inscribe en el orden cíclico del universo. De tal modo, *wañuy* y *kawsay* no son categorías opuestas, sino complementarias y necesariamente interdependientes.

Por ende, los rituales de muerte son manifestaciones y, en ocasiones, celebraciones que permiten conectar con el *ahayu* del fallecido y continuar con el sistema de reciprocidad y relacionalidad. En efecto, la muerte no rompe los lazos, solo los transforma: conecta a los ancestros del *uku pacha* con los habitantes del *kay pacha*, y preserva así el equilibrio entre dimensiones. *Wañuy*, entonces, no supone un fin, sino un puente hacia otra forma de existencia y el acceso a un espacio donde la vida y la muerte se entrelazan en un movimiento perpetuo de regeneración.

2.2. *Kawsay*

El investigador Mauro Mamani (2019) propone una definición del *sumaq kawsay*. En primer lugar, destaca que el *kawsay* expresa la ausencia de una separación entre el ser humano y la naturaleza, puesto que los entiende como parte de una comunidad viva, en constante interacción y mutua interdependencia. Sobre esta base, Mamani desarrolla su comprensión del *sumaq kawsay* como una invitación a vivir con el corazón abierto y en conexión afectiva tanto con otros seres humanos como también con la naturaleza y los elementos que nos rodean, reconocidos como entidades vivas que sienten y comunican (p. 144). Al reconocer que todos los entes poseen vida y dependen intrínsecamente unos de otros, se manifiesta el principio de reciprocidad, el cual se mantiene incluso más allá de la muerte. Este intercambio de afecto, emociones y vínculos no se limita únicamente al *kay pacha*, dado que se extiende al *uku pacha* e incluso puede desarrollarse en ambos planos de manera simultánea. En ese sentido, para la cosmovisión andina, la muerte implica una transformación constante que se sustenta en la reciprocidad.

Según Estermann (2006), el alma del fallecido sigue formando parte del sistema comunitario; y aunque habite el *ukhu/manqha pacha*, este mantiene un vínculo activo con los vivos. Dicho fenómeno se refleja en los relatos orales sobre condenados, apariciones o fantasmas, y que además evidencian la continuidad de la relación entre mundos. Así, la necesidad de reciprocidad trasciende la frontera entre vida y muerte, y permite que los difuntos intervengan y acompañen a sus seres queridos. La respuesta de los vivos se manifiesta en rituales, ofrendas, visitas a las tumbas y celebraciones. Por ello, mientras este intercambio persista, el difunto no está verdaderamente muerto: sigue presente en la memoria y las relaciones de la comunidad. En suma, la existencia se concibe como un estado continuo de *kawsay* y en el cual la muerte no es un final absoluto, sino una transición hacia otra forma de presencia colectiva para el *runa*.

2.3. Sincretismo religioso

El sincretismo religioso, entendido como la fusión y coexistencia de elementos simbólicos, litúrgicos y doctrinales de tradiciones distintas, ha sido una categoría clave en el estudio de las sociedades andinas postcoloniales. En el caso de los Andes, este fenómeno no puede comprenderse como una simple yuxtaposición de símbolos cristianos e indígenas, sino como una operación compleja de relectura, selección y resignificación. Una de las definiciones más esclarecedoras de este proceso la ofrece Manuel Marzal (1985) en *El sincretismo iberoamericano*, texto en el que plantea lo siguiente:

El sincretismo puede definirse como la formación, a partir de dos sistemas religiosos que se ponen en contacto, un nuevo sistema, que es producto de la interpretación dialéctica de los elementos de los dos sistemas originales (sus creencias, ritos, formas de organización y normas éticas), que hace que dichos elementos persistan en el nuevo sistema, desaparezcan por completo, se sinteticen con los similares del otro sistema o se reinterpreten por un cambio de significados. (p. 179)

Esta interpretación permite entender cómo la convergencia entre el catolicismo y las creencias andinas originarias no dio lugar a la desaparición de estas últimas; antes bien, se trató de una forma de religiosidad nueva y compleja en la que subsisten y dialogan elementos de ambos sistemas. En ese orden, la inserción de símbolos cristianos —como cruces, letanías o misas— no sustituyó las antiguas cosmovisiones andinas, ya que estas también fueron incorporadas dentro de un marco simbólico que mantuvo vivas sus propias lógicas.

En el ámbito ritual o ceremonial, el sincretismo religioso andino se manifiesta en la forma en que se combinan procedimientos, gestos, símbolos y concepciones provenientes de tradiciones distintas, lo cual da lugar a una práctica religiosa híbrida y dinámica. Los ritos de la muerte, por ejemplo, conservan elementos prehispánicos como la ofrenda de alimentos, el acompañamiento y la cooperación colectiva o la importancia del cuerpo como mediador entre mundos, y también

incorporan, en paralelo, estructuras cristianas como el velorio, la misa o el empleo de cruces. Lejos de representar una pérdida cultural, estos rituales funerarios expresan una memoria resistente que ha sabido incorporar lo ajeno sin abandonar lo propio.

3. Los rituales de la muerte

El análisis que se presenta a continuación parte del testimonio recogido de una persona de la comunidad de Uchusquillo y examina en detalle las distintas etapas del ritual funerario: la preparación del cuerpo, el velorio, el entierro y el *pichgay*. A través de este relato, se pone en evidencia que la muerte no se concibe como un final, sino como un tránsito hacia otra forma de existencia, evento que se halla en estrecha relación con los principios del *wañuy*, el *kawsay* y el sincretismo religioso andino. Cada gesto ritual —desde el baño del cuerpo hasta el lavado de su ropa— refleja una lógica profundamente comunitaria, simbólica y espiritual que sostiene y renueva el vínculo entre los vivos y los muertos.

3.1. La preparación del cuerpo

El testimonio revela una concepción de la muerte que trasciende su entendimiento como un fin absoluto. Por tal motivo, la preparación del cuerpo, esto es, bañarlo, vestirlo, estirarlo, envolverlo en una mortaja y dotarlo de objetos personales y simbólicos (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p) evidencia una relación activa y continua entre los vivos y el difunto. Esta visión es coherente con el concepto de *wañuy*. Por ejemplo, Flores y Gutiérrez (2021) mencionan que en la cosmovisión andina la muerte no es ruptura, y sí una transformación y tránsito hacia otra forma de existencia dentro del ciclo natural y cósmico (p. 97). Además, la colectividad que rodea la muerte «[p]ara esa noche, hace una ronda y lo preparas como sogá, se enrolla y enrolla y ahí sale como sogá» (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Por su parte, la presencia de

vecinos, familiares, la comida compartida y los rituales ejecutados en comunidad refuerza la idea de que el *wañuy* es un proceso comunitario y relacional. La atención al cuerpo y los objetos que lo acompañan también reflejan un deseo de cuidar al alma en su viaje al *uku pacha*, lo cual no significa despedirse definitivamente, sino asegurar su continuidad en otro plano de existencia.

El testimonio, a su vez, se articula con la categoría de *kawsay*, entendida como vida en su sentido más amplio e interrelacional. El cuidado del cuerpo, la entrega de objetos significativos (ropa, coca, sandalias, cruz, anillo) y la presencia de la comunidad en el ritual expresan una forma de afirmar la continuidad del vínculo entre el difunto y los vivos. Algunas prácticas descritas, tales como la elaboración del cordón que se convierte en sogá «para que el alma se defienda» (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p), aluden a una interacción activa entre planos de existencia. Esta interacción se da en términos de reciprocidad: los vivos cuidan al difunto para que este, a su vez, los proteja o los acompañe. Dicha lógica coincide con lo expuesto por Estermann (2006) y Mamani (2019), pues mientras haya memoria, afecto y ritual, el fallecido sigue estando como parte del *kawsay* comunitario.

El sincretismo religioso está presente en el relato, aunque no de una perspectiva explícitamente doctrinal. Por citar un caso, la mortaja similar a una sotana, el uso de cruces y la mención de objetos como el anillo (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p) revelan una integración de símbolos cristianos en el ritual mortuario. Sin embargo, estos se combinan con elementos profundamente andinos como la confección artesanal de objetos, el uso de palma, la inclusión de hojas de coca y *puchkas* (herramienta ancestral andina que se utiliza para el hilado con las fibras textiles), lo que demuestra un proceso de relectura e incorporación de lo cristiano desde claves culturales propias. Esta dinámica no implica sustitución, sino una síntesis activa en la que la cosmovisión andina permanece como marco principal, lo cual conlleva a reinterpretar los símbolos cristianos

según sus propias lógicas (por ejemplo, el cordón con cruces como una suerte de defensa del alma). La función ritual de estos objetos, entonces, responde más a un horizonte simbólico andino que a una ortodoxia católica y, a través del sincretismo, cumple el principio de resistencia cultural del que habla Marzal (1985).

3.2. El velorio

Este proceso del ritual funerario está marcado por la lógica del *wañuy*. Tal como lo menciona Flores y Gutiérrez (2021), la muerte es vista como proceso colectivo y transformador, y no como fin absoluto de la vida. El velorio, en efecto, es una despedida y una forma activa de acompañamiento comunitario en el tránsito del alma del fallecido. La extensión del rito durante dos noches, la importancia del acompañamiento constante, la crítica social hacia quienes no cumplen con este ritual —«[o] sea que eso ya viene de tradición antigua, y cuando ya no velas así, la gente ya te critica, pobrecito, calientito nomás está enterrando, no tendrá para gastos, así diciendo te critican» (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p)—, así como también el cuidado en alimentar a todos los asistentes muestran que la muerte es vivida como un acontecimiento comunal que requiere de la participación y la colaboración del *ayllu* o comunidad. Además, el testimonio refleja cómo la preparación para la muerte implica una responsabilidad compartida. Sobre ello, Moreno (2015) menciona que «[...] lo bueno es que acá colaboran todos, y si alguien fallece, como visita te traen tu arroz, tus fideos, mote, todo te traen. Único para carne nomá' te preocupas, el resto casi todo» (s/p). Es decir, nadie muere solo, de ahí que el velorio actúe como un espacio de cuidado mutuo entre los vivos y de continuidad del vínculo con el alma del difunto, quien aún necesita atención y compañía. Esta dimensión colectiva del *wañuy*, en el que la comida, la bebida y la presencia física son esenciales, revela que el fallecimiento es una etapa más dentro del ciclo de la vida y que, incluso, se halla en estrecha relación con los que siguen vivos.

El principio de *kawsay*, la vida como relación y energía compartida, también se hace presente (Mamani, 2019). El hecho de que la comunidad se movilice para colaborar con víveres y cuidados durante el velorio expresa la solidaridad y la relación viva que existe entre todos los miembros, incluidos los ausentes como el difunto. Las acciones de cocinar, compartir, madrugar, velar y cuidar son formas de mantener el *kawsay* colectivo activo aun cuando estemos en el contexto de la muerte. Asimismo, la práctica de enviar porciones de caldo o comida a las casas de quienes no pudieron asistir —«Después ya los que no son familiares vuelven a su casa llevando así su caldito o sopa de morón para los que han quedado en su casa, su familia así» (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p)—, o el gesto de quienes llevan bebidas al entierro refuerza el carácter recíproco y relacional de la vida andina: se da, se comparte y se devuelve en comunidad. En tal sentido, la muerte no es ruptura, sino una oportunidad para reafirmar el tejido social y espiritual de la comunidad (Flores & Gutiérrez, 2021, p. 97); así, el fallecido sigue «viviendo» mientras sea recordado y honrado en estas redes de afecto.

En este segundo proceso del ritual se representa con claridad una vivencia del *wañuy* profundamente comunitaria, dado que el duelo se convierte en una afirmación de pertenencia, reciprocidad y cuidado colectivo. A través de prácticas cotidianas como la alimentación compartida, el acompañamiento durante el velorio y el acto de dar y recibir en comunidad, se expresa también el *kawsay* en tanto energía vital que persiste más allá de la muerte.

3.3. El entierro

El testimonio del rito funerario muestra cómo, después de dos noches de velorio acompañadas de rezos, cirios y presencia comunitaria, se inicia un proceso que rebasa la dimensión material de la muerte. Es más, si no hay un nicho dispuesto, la tierra se abre colectivamente. La comunidad se organiza en tandas de trabajo, por lo que alrededor de cuarenta personas se turnan para cavar la tumba. Esta acción, lejos

de ser solo una tarea física, se convierte en una muestra de reciprocidad y de afecto. Por otro lado, la bebida ofrecida por la familia no es una simple retribución material: es parte del sistema simbólico de gratitud que mantiene vivos los vínculos al interior del *ayllu*. Este gesto evidencia que el *wañuy* no ocurre en soledad ni rompe el tejido de relaciones; al contrario, activa un movimiento comunitario que afirma la pertenencia del difunto a su gente, a su colectividad. La tierra, al recibir el cuerpo, no lo devora ni lo anula, sino que lo acoge como semilla, como parte del gran pulso del cosmos andino donde *wañuy* y *kawsay* se entrelazan en tanto fases complementarias de un mismo devenir.

El paso por la iglesia no desarticula este horizonte simbólico andino. La misa cristiana oficiada por un cura se convierte en un acto de sincretismo ritual en el que lo católico es reinterpretado desde las lógicas locales. No se trata tanto de una sustitución de creencias cuanto de una relectura creativa en que la cruz, el agua bendita o las oraciones no borran las prácticas originarias, y sí se injertan en ellas como capas simbólicas que dialogan. La consagración cristiana del cuerpo convive sin conflicto con la idea ancestral de que la muerte es regreso a la *Pachamama* y que el cuerpo, al ser enterrado, vuelve al surco como semilla fértil: «Y también, si estás en condición para el entierro, contratas banda o si no orquesta, lo que sea. ¿Depende cómo ha sido el muerto en vida, ¿no? Si ha sido alegre, o le ha gustado bailar» (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). La música que a veces acompaña el cortejo fúnebre —sobre todo si el difunto era alguien festivo— celebra su vida y reafirma el principio del *kawsay* a causa de que la existencia no termina, se transforma. El difunto no es recordado desde la ausencia, sino desde su presencia activa en otros planos, y la música, el baile, la comida son expresiones de ese vínculo continuo.

Tras el entierro, el rito del alimento adquiere un lugar central. Las porciones repartidas realmente son ofrendas que expresan gratitud, fortalecen los vínculos y permiten mantener vivo el principio de

reciprocidad que entraña el *kawsay*, incluso con quienes ya han partido: «A todos los que han ido, por lo menos doscientas a trescientas personas, a toditos les distribuyen pue', esa es comida para comer ahí en cementerio mismo» (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Compartir cancha, mote, picante, tortillas o papas no es solo comer, ya que va más allá al tratarse de una dinámica que da continuidad a una red afectiva que desafía las fronteras de la vida y la muerte.

La noche trae consigo el velorio de las ropas, acontecimiento en el cual algunas prendas del fallecido son dispuestas en forma de cruz sobre una mesa. En esta práctica, la cruz funciona como un símbolo cristiano que ha sido integrado al rito funerario, lo que manifiesta la presencia del catolicismo en la cosmovisión local. Este signo representa la esperanza de salvación y la protección espiritual, según la doctrina cristiana. La posterior procesión hacia el camino que solía recorrer el difunto —acompañada por velas— traduce la voluntad de guiar el alma, de acompañarla en su viaje y de sostenerla en su nuevo estado de existencia.

Nada en este proceso es improvisado. Cada gesto ritual —desde la excavación de la tumba hasta el *pichgay*— responde a una lógica ancestral en la que el muerto no desaparece. Antes bien, su alma permanece vinculada a la comunidad y siempre que se le recuerde, se le ofrende y se le convoque, este sigue participando del *kawsay* colectivo. En palabras de la cosmovisión andina, mientras haya memoria y reciprocidad, no hay muerte definitiva.

3.4. *Pichgay* (lavado de ropa)

Al día siguiente del entierro se lleva a cabo la ceremonia del lavado de ropa del difunto, un ritual que honra su paso por el *kay pacha* y que acompaña su tránsito hacia el *uku pacha*. La jornada inicia con la disposición cuidadosa de una mesa de ofrendas, sobre la que se colocan alimentos significativos —cuy, gallina, mazamorra— portadores de vínculo y de una energía vital. Estos alimentos, como parte del

sistema de reciprocidad, no se consumen inmediatamente, pues están destinados a alimentar el ánimo del fallecido en su recorrido, situación que reafirma que el *wañuy* no interrumpe el flujo de relaciones, sino que lo prolonga en otra dimensión.

Sobre el suelo, una capa de ceniza finamente cernida espera revelar las huellas del alma, las cuales pueden estar acompañadas por las pisadas de un animal tutelar: «O sea que para ver con qué ha nacido esa persona, esa persona que ha fallecido, por decir, yo haya nacido con un borrego, con un cabrito, con una paloma» (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Según revela esta sabiduría ancestral, cada persona nace acompañada por un animal tutelar que no la abandona ni siquiera en la muerte. Dicha práctica no responde a una curiosidad supersticiosa y sí, más bien, a la certeza de que el alma sigue presente y deja marcas. Las pisadas impresas en la ceniza evidencian esa continuidad del *kawsay*: la vida como vínculo persistente que no termina con la muerte y que, en cambio, se transforma. El espacio marcado por las huellas se convierte así en un umbral sutil, una superficie liminar donde el mundo material y el espiritual se tocan, además de tornar visible lo invisible y de permitir, por un instante, el entrelazamiento de dimensiones.

El acto de lavar las ropas no es una simple limpieza simbólica: se trata de un gesto de purificación que ayuda al alma a desprenderse de los objetos que la ligaban al mundo tangible. Para ello, los familiares y miembros de la comunidad se dirigen al río o puquial para llevar a cabo el ritual. El agua, como entidad viva y sagrada, participa en el proceso de tránsito del alma, porque, desde la cosmovisión andina, dicho cuerpo líquido posee una dimensión espiritual y relacional: es puente, mediador y agente de purificación. Al entrar en contacto con los objetos del fallecido, facilita su desprendimiento del *kay pacha* y acompaña su integración al *uku pacha*. Así, el agua limpia y consagra el pasaje, transformándose en vehículo de continuidad entre la vida y la muerte. Mientras algunos lavan, otros preparan alimentos como el *puchero* o la mazamorra de calabaza, pues alimentar a la comunidad

es alimentar también la memoria del ausente. Al atardecer, el regreso al hogar se convierte en una procesión ritual, motivo por el que una persona barre el camino con ramas de hierba santa a fin de purificar el trayecto, y a ello le sigue una persona que entona cantos cristianos. Aquí, el sincretismo religioso se hace evidente: estos cantos, lejos de imponer una doctrina externa, se han integrado al rito andino y se han resignificado como plegarias de acompañamiento espiritual.

El cierre de este ciclo ritual se marca con el retorno a la casa, «entonces esa ofrenda a todos los que han ido reparten pe' una cuchara, una cuchara nomá'» (J. Moreno, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Este acto encarna un gesto profundo de reciprocidad andina en el que distribuye la energía espiritual del rito entre los participantes. De tal modo, la comida deviene mediadora entre el *kay pacha* y el *uku pacha*, y reafirma que el *kawsay* no se extingue con la muerte, sino que se transforma y se redistribuye. Las huellas impresas en la ceniza, observadas con reverencia, constituyen una evidencia sensible del tránsito del alma, hecho que señala que el *wañuy* no representa un fin absoluto y sí, por el contrario, una transición hacia otra forma de existencia en el tejido continuo de la comunidad.

4. Conclusiones

A partir del análisis del testimonio y del desarrollo de las distintas etapas del ritual funerario en Uchusquillo, se ha llegado a la conclusión de que la preparación del cuerpo no constituye un simple acto físico, sino una expresión profunda de cuidado espiritual, así como una afirmación de la reciprocidad y de la continuidad. En efecto, cada elemento dispuesto junto al difunto —desde las ropas hasta los objetos simbólicos— responde a una lógica ritual que busca acompañar al alma en su tránsito y así asegurar su protección en el *uku pacha*; todo ello, sin duda, muestra cómo el *wañuy* se vive como transformación y no como ruptura.

En la comunidad de Uchusquillo, la muerte es percibida como un proceso colectivo de tránsito y de transformación que involucra

activamente a todo el *ayllu*. El velorio evidencia esta dimensión relacional: compartir alimentos, velar en compañía y cuidar a los asistentes refuerza la continuidad del *kawsay* como energía que mantiene unidos a vivos y muertos a través de la memoria, el afecto y la presencia compartida. El entierro, por su parte, marca una nueva fase del retorno a la tierra, de ahí que actos como cavar la tumba en grupo o acompañar con cantos, oraciones y ofrendas expresan una visión del mundo en la que el difunto sigue formando parte de la comunidad. Es más, la inclusión de elementos cristianos —como el paso por la iglesia o el uso de símbolos religiosos— se integra en un sincretismo que no anula lo ancestral, sino que lo resignifica en nuevas formas rituales. Finalmente, el *pichgay*, entendido como un gesto de purificación y guía, prolonga el acompañamiento del alma más allá del entierro. El uso del agua, los alimentos y las cenizas con huellas nos notifica que el alma sigue presente y que necesita ser orientada en su tránsito. Así, se reafirma que, en Uchusquillo, la muerte en absoluto implica desaparición, y sí una transformación continua dentro de un sistema de relaciones que perdura después de la vida física.

Referencias

- Cáceres, E. (2001). La muerte como sanción y compensación: visión y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cusco. *Chungará*, 33(2), 187-200. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200004>
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Flores, M., & Gutiérrez, E. (2021). Antropología filosófica andina. *Investigación*, 29(2), 89-98. <https://revistas.unsch.edu.pe/index.php/investigacion/article/view/326/267>
- Ibarra, B. (2006). Ancestros y muerte durante la época prehispánica en la Sierra de Áncash: buscando nuestros antepasados. *Academia.edu*. https://www.academia.edu/download/30829720/Ancestro_y_Muerte_en_la_Epoca_prehispanica_en_Huari.pdf

- Mamani, M. (2019). *Purun Yachana*. El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestra literatura. *Jornaler@S*, 4, 11-22.
- Marzal, M. (1985). *El sincretismo iberoamericano; un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valderrama Fernández, R., & Escalante, G. (1980). Apu Qor-puna (Visión del mundo de los muertos en la Comunidad de Awkimarka). *Debates En Sociología*, (5), 233-264. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.198001.011>

***Wakcha* y desarraigo: el retorno como reparación en la experiencia migrante andina**



Mariana Alyssa Quispe Rodriguez
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
mariana.quispe1@unmsm.edu.pe

Natalia Regina Angeles Enciso
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
natalia.angeles@unmsm.edu.pe

Stefani Xiomara Paulino Serva
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
stefani.paulino@unmsm.edu.pe

Introducción

El presente artículo pretende analizar un testimonio de vida que fue recogido en el pueblo de Uchusquillo, Áncash. En dicho relato, una pareja, los señores Félix y Maura, cuentan su experiencia de migración hacia Lima y su posterior retorno al pueblo de Uchusquillo, su comunidad de origen. Así, por medio de esta historia se busca la comprensión de la subjetividad de los migrantes, quienes han vivido la tensión entre el mundo andino y urbano. Asimismo, en el tránsito entre estos dos mundos se expone la continuidad de vínculos con el lugar de origen y, a su vez, se revela cómo dicho tránsito expone la forma en que la colectividad rural, a través de sus estructuras, valores

y afectos, sigue operando como una manera de restitución, refugio y sentido.

Para ello, en el marco de la presente investigación se emplean categorías culturales como *wakcha*, la cual es entendida como pobreza material y como una forma de carencia espiritual y relacional, y sirve también para la comprensión de la experiencia del desarraigo. Ahora bien, el propósito es demostrar cómo el retorno no se desarrolla solo por necesidad o como un regreso físico, sino como una manera de restaurar la pertenencia a la comunidad. Del mismo modo, se introduce en el trabajo la noción de «migración circular» en base a las ideas desarrolladas por Antonio Cornejo Polar (1996), quien, aunque no emplea el término de manera explícita, sí proporciona una lectura clave sobre la subjetividad migrante, de ahí que presente a dicho sujeto en tanto entidad escindida por la heterogeneidad cultural. Asimismo, revela que el sujeto migrante experimenta la nostalgia por el lugar de origen y por el deseo de reconstruir, por medio del retorno, una manera de pertenencia. Por tanto, la categoría *wakcha* permite comprender una forma de desamparo que puede ser recompuesta dentro de una comunidad que opera por medio de relaciones de afecto, reciprocidad y cuidado.

En tal sentido, la colectividad se presenta como una idea central para la interpretación del testimonio habida cuenta de que lo que se anhela no solo es el regreso al territorio físico, sino también al tejido relacional que se construye en la colectividad de origen. De esta manera, la pregunta que guía la presente investigación es la siguiente: ¿cómo se articulan en el testimonio del migrante, que retorna los sentidos del desarraigo, la categoría cultural de *wakcha*, la experiencia de colectividad y la lógica de la migración circular? ¿Qué revela este retorno sobre la persistencia del lazo comunitario en contextos de desplazamiento? Ahora bien, el desarraigo no se encuentra contemplado como una categoría teórica central, pero sí se presenta como un referente que comprende experiencias de ruptura y de extrañamiento de los migrantes. Por tanto, el desarraigo posibilita la comprensión

del valor que toma el retorno como una acción de reincorporación simbólica, afectiva y espiritual.

Para el desarrollo de la presente investigación, presentaremos las categorías de *wakcha*, colectividad y migración circular. Luego, se ofrece un balance de la cuestión y un análisis del relato. Finalmente, se presentan las conclusiones del estudio, las cuales apuntan a reconocer el valor de las categorías culturales andinas para comprender las vivencias complejas de la migración y el retorno en el Perú contemporáneo.

1. Las nociones de *wakcha*, colectividad y migración circular

La comprensión del desarraigo vivido por los sujetos migrantes andinos exige que se tome en cuenta un enfoque que no se limite a categorías convencionales de análisis de la economía o sociología. Por ello, se considera pertinente abordar categorías culturales propias de la cosmovisión andina para analizar la experiencia vivida de los migrantes. De tal modo, se destaca la figura del *wakcha*, entendido como una forma de orfandad espiritual y social.

En el *Diccionario Quechua Ancashino-Castellano*, de Francisco Carranza (2003), «*wakcha* desempeña la función de adjetivo y su significado es el de un pobre y *wakcha runa*: hombre pobre» (p. 266). Asimismo, en *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua*, el Inca de González Holguín (2007) refiere que «*huaccha* significa pobre y huérfano» (p. 127). En otras palabras, se trata de una palabra quechua que, en su origen, significa pobre y se refiere, además, a alguien desprovisto de recursos o, más importante, de redes sociales de apoyo como la familia y la comunidad.

En la cosmovisión andina, la red social y el sentido de pertenencia son cruciales, puesto que el bienestar de un individuo está estrechamente relacionado con su arraigo y con su participación en la comunidad. Ser *wakcha*, pues, no solo implica ser pobre en términos materiales, sino carecer de los vínculos sociales que ayudan a

sostenerse dentro de la estructura comunal. Según Estermann (1998), por ejemplo:

el individuo como tal es un 'nada' (un 'no-ente'), es algo totalmente perdido, si no se halla insertado en una red de múltiples relaciones. Si una persona ya no pertenece a la comunidad local (ayllu), porque fue expulsada o porque se ha excluido por su propio actuar, es como si ya no existiera; una persona aislada y desrelacionada es un ente (socialmente) muerto. (p 109)

En ese orden, en las sociedades andinas, la comunidad está organizada en sistemas de reciprocidad y *ayni* (o intercambio de ayuda mutua). El *wakcha* no puede participar plenamente en el ciclo de reciprocidad ni el intercambio de favores y de bienes, dinámicas que aseguran que nadie quede desamparado. Por tanto, ser *wakcha* refleja una ruptura de este ciclo, lo que deja vulnerable a la persona, ya que esta depende de la comunidad para el acceso a distintas instancias que le ayudan a satisfacer sus necesidades.

Wakcha también es un vocablo que encarna un aspecto espiritual. En la cosmovisión andina, se sabe que la pobreza espiritual puede derivarse de una desconexión con los *apus* o con la *pachamama*, porque el bienestar no es solo material, sino también espiritual y relacional. Según Roncalla (2002), «así, en los pueblos del Ande, el Apu recibe las oraciones sagradas y las ofrendas de los habitantes de los lugares que protege para dar a cambio abundancia de ganado y mediación con dioses mayores» (p. 2). De tal manera, el *wakcha* puede ser también aquel que no está «protegido» por los *apus* o la *pachamama*, lo que se relaciona con su estado de vulnerabilidad social, ya sea porque el *runa* se apartó de la comunidad y sus ritos por decisión propia, o ya sea porque se encuentra en un lugar donde el *runa* no puede poner en práctica sus acciones rituales.

En el contexto andino, según Mamani (2019), «la idea de colectividad es la que rige la vida, porque uno no se puede definir en sí mismo, sino en relación con otro. La idea de la individualidad (chulla o *wakcha*) está asociada a la desventura» (p. 201). Es decir, el estar

solo (léase la individualidad), para el mundo andino, es visto como un hecho negativo; de ahí que ser *wakcha* implica hallarse desconectado de la colectividad, lo que es visto como una condición de incompletitud y esterilidad social y espiritual. Teniendo ello en cuenta, la vida solo adquiere sentido cuando se está en relación con los demás, y la complementariedad (especialmente en pareja) simboliza fertilidad y felicidad, debido a que garantiza la continuidad de la comunidad. Entonces, ser un *wakcha* refleja una falta de integración en la vida comunitaria que rige la visión andina.

El retorno al pueblo de Uchusquillo es otro de los temas que abordaremos. En tal sentido, se puede hablar del concepto de migración circular, y para ello dialogaremos con las ideas esbozadas por Cornejo Polar (1996), sobre todo en lo que concierne a su trabajo titulado «Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno». Aunque el autor no emplea el término de forma explícita, a través de sus propuestas se puede construir la noción de migración circular.

Ahora bien, Antonio Cornejo Polar (1996) describe al sujeto migrante como un ser escindido estructuralmente y, en consecuencia, este se encuentra atrapado entre sistemas culturales que no logran una integración armoniosa. La hipótesis central consiste en que el discurso del migrante es descentrado habida cuenta de que se fundamenta en experiencias múltiples, desiguales y contradictorias, y que no pretenden sintetizarse de modo armonioso. Así, esta noción se diferencia de conceptos como el mestizaje y la transculturación, ya que la migración conserva en tensión el «aquí» y el «allá», o el pasado y el presente, gracias a lo cual se generan narrativas escindidas y conflictivas.

Es así, pues, que se habla de una heterogeneidad no dialéctica, la cual implica que el migrante no realiza un tránsito ni superador ni lineal, sino que, más bien, dicho recorrido oscila entre los dos mundos: «el allá y el aquí», es decir, el andino y el urbano. A su vez, el sujeto no logra fusionar estos dos mundos de forma plena o exitosa, puesto que la migración no supone un corte definitivo con el lugar del origen;

por el contrario, esta situación se transforma en un proceso de ida y retorno, y en el que el sujeto carga con los fragmentos conflictivos de ambas realidades. De igual manera, el sujeto migrante lleva consigo su cosmovisión y la forma de relacionarse del lugar del que es originario. En palabras del crítico:

El migrante tiende a reproducir en la ciudad las formas de vida y relaciones sociales tradicionales (como la reciprocidad, la operatividad económica en la familia ampliada o el padrinazgo) que no encajan con las normas del capitalismo moderno. Es así como su experiencia de origen influye en cómo se adapta al entorno urbano y dota de sentido colectivo su experiencia personal. (Cornejo Polar, 1996, p. 840)

Por lo tanto, el migrante busca incorporar en su vida de ciudad aquellos modos de producción y las relaciones sociales propios de su cosmovisión andina; sin embargo, esto resulta difícil y conflictivo, y producto de ello es que el migrante sentirá una persistente añoranza. De acuerdo con el estudioso referido, la nostalgia del migrante por el lugar de origen no desaparece aun cuando este haya logrado el éxito o, por el contrario, cuando haya fracasado. Visto así:

Es importante dejar de ver al migrante como un subalterno perdido en un mundo hostil ni reducir su discurso al lamento del desarraigo. Asimismo, la nostalgia, la añoranza del paraíso perdido y el anhelo del retorno afecta a migrantes pobres en mayor medida, pero también a quienes han tenido éxito. (Cornejo Polar, 1996, p. 840)

De esta manera, la nostalgia y añoranza estarán presentes en el sujeto migrante independientemente de los logros que este haya alcanzado en la ciudad. Se puede decir, entonces, que este sentimiento en el migrante es la manifestación de su lazo profundo con el mundo andino; vale decir, con su comunidad, con su música, con su lengua y con su espiritualidad. En ese orden, aquello se relaciona con una fidelidad a su lugar de origen, la cual resiste la distancia, la asimilación cultural y, más bien, conserva su anhelo por el retorno.

Por consiguiente, la migración circular se traduce en una oscilación afectiva, simbólica y existencial entre su sentido de pertenencia con el mundo andino y su integración en la ciudad. Asimismo, este sujeto intenta recomponer tales parcialidades, pero esto acaba manifestándose (o traduciéndose) en una heterogeneidad. Es así como el retorno revela el anhelo profundo de volver al lugar que lo arraiga toda vez que le da sentido y le devuelve lo perdido en su experiencia de desarraigo. Por ende, la añoranza es un signo de la escisión identitaria, pero también es una fuerza que motiva el regreso del sujeto migrante.

Sin perder de vista lo expuesto, abordar las concepciones de *wakcha*, colectividad y migración circular posibilita repensar los testimonios de los migrantes de Uchusquillo. De tal modo, estos testimonios se comprenden desde una subjetividad que ha oscilado entre dos mundos. Además, en el retorno se expresa la búsqueda de la restauración de los vínculos rotos con la comunidad, con el mundo andino y en favor de un reencuentro con uno mismo. Así, el migrante, al volver al lugar de origen, experimenta una mezcla de emociones intensas. Dichas emociones suelen ser la alegría por el encuentro con la comunidad y la plenitud al recuperar el sentido de pertenencia, lo que refleja la búsqueda de una reparación simbólica tras años de desarraigo. Para comprender cómo dichas categorías se relacionan con los estudios previos sobre migración, desarraigo y retorno, resulta pertinente revisar el estado de la cuestión.

2. Estudios sobre la migración en el Perú

Los estudios realizados en torno a la migración coinciden en que se trata de un proceso que altera el modo de vida de los migrantes, quienes se ven superpuestos a otro tipo de realidad, así como también se ven obligados a readaptarse en un nuevo contexto. El factor común de los estudios latinoamericanos radica en que la migración es vista como un acto que se realiza en busca de mejores oportunidades laborales, salariales y sociales, pero esta ilusión se contrapone con la realidad que el migrante debe afrontar, pues se ven relegados a empleos subpagados,

a explotación laboral e inclusive a exclusión social. Esto demuestra que la migración surge de la idea de alcanzar una vida mejor, pero dicho ideal no es siempre alcanzado por el migrante, por lo que se produce un desencuentro.

Seguidamente, se abordarán los estudios realizados sobre el tema de la migración en el Perú. En primer lugar, se resalta el trabajo de Huarancca *et al.* (2020) y en el que se plantea que el crecimiento poblacional ha aumentado solo en un tercio de los distritos en Perú, y que ello corresponde al incremento de población migrante en vez de una elevación de la tasa de natalidad. Para el análisis, se toma como fuente de referencia los censos de los años 2007 y 2017, gracias a los cuales es posible indicar que el porcentaje de población que migró internamente, entre el 2002 y el 2007, fue de 10,9 %. Esta cifra resulta interesante habida cuenta de la diferencia que se hace entre las clases de migración; por ejemplo, una migración que se realiza para acercarse al lugar donde se trabaja es distinta a la migración que una persona realiza para acceder a mayores servicios públicos. Asimismo, se explica que el 88,7 % de los distritos de la Sierra registraron un saldo migratorio negativo. Por otro lado, el patrón migratorio indica que los habitantes de la Costa suelen migrar a distritos ubicados dentro de su misma región, mientras que los habitantes de la Sierra y la Selva lo hacen fuera de su región de origen. Los departamentos de destino que alcanzan un mayor porcentaje son los que están ubicados en la Costa. Otra tendencia es que la migración se realiza hacia distritos con mejores indicadores socioeconómicos; por ello, se sigue también la tendencia a emigrar hacia lugares donde es posible encontrar un mayor nivel de educación. De todo esto se colige que la migración interna, en el Perú, responde a una lógica de búsqueda de mejores condiciones materiales y simbólicas, y que el espacio costero continúa siendo el principal polo de atracción, más allá de la región de origen del migrante.

En segundo lugar, el estudio de Matos Mar (1986) señala que, entre 1940 y 1984, Lima aumentó su población en casi diez veces.

Esto viene de la mano con el aumento de población en espacios urbanos (65 % en 1984) frente al espacio rural (65 % en 1940). Además, un porcentaje del 38,4 % de la población limeña vivía en pueblos jóvenes, hecho que tuvo como consecuencia inmediata al centralismo limeño, ya que, en 1984, Lima concentraba a alrededor del 30 % de la población nacional. A su vez, cabe mencionar que las personas migran hartas de la estrechez de provincia y en busca de un porvenir mejor, si tomamos en cuenta el estudio planteado por Huarancca *et al.* (2020). Asimismo, entre las personas migrantes, los más altos porcentajes pertenecían a las regiones Áncash (10,6 %), Ayacucho (8,38 %) y Junín (8,11 %); este grupo de personas que sale de su lugar de origen, además, ocupa nuevas áreas y conduce a una reelaboración de los límites del área metropolitana. Al respecto, es necesario indicar que la superficie urbana de Lima tuvo un explosivo aumento de 19 mil 716 hectáreas en el periodo de 1961 a 1981. Igualmente, se señala que la población ha crecido significativamente, pero lo ha hecho en los distritos más pobres.

En tercer lugar, se destaca el estudio del Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI, 2017) en torno a la migración en Áncash. Aquí, pues, se sostiene que, durante la última década, la cantidad de personas en situación de pobreza ha ido decreciendo. A su vez, se produjo un mejoramiento en la calidad de vida, ya que las personas son capaces de acceder a una canasta básica de alimentos, y lo mismo ocurre con el acceso a servicios básicos y a ciertas tecnologías. Estos indicadores dan cuenta de cambios muy positivos en las condiciones de vida de los pobladores de Áncash. Ahora bien, en cuanto a la migración, se dice que la región exhibe una redistribución de su población, debido a que esta empieza a concentrarse en la provincia central del departamento, así como ocurre en otras regiones toda vez que es allí donde se concentran el comercio y los servicios principales. Las provincias del interior de Áncash, por su lado, desarrollan mayormente actividades agropecuarias. Un dato interesante en la migración en Áncash es que el distrito receptor principal es Nuevo Chimbote,

ubicado en la costa de dicha región. Igualmente, Chimbote es la ciudad más poblada de Áncash con alrededor de 425 mil habitantes, cifra que se explica a raíz de la presencia de un puerto en Chimbote que constituye un foco de atracción por las ofertas laborales. Asimismo, Áncash fue el departamento que expulsó más población de acuerdo con la migración registrada en el período 2002-2005. Esta situación tuvo que ver con la poca presencia estatal y las múltiples carencias y conflictos que persistían en la región; no obstante, para el 2015, el departamento de Áncash fue el cuarto expulsor de población con un saldo migratorio negativo cercano a los 325 mil habitantes.

Estos estudios resultan interesantes no solo para abordar los incrementos porcentuales que provoca la presencia de la población migrante en el área urbana, sino también porque aportan datos relevantes sobre el comportamiento demográfico y los patrones de desplazamiento interno en el Perú, así como sobre los factores socioeconómicos que motivan la migración. Pese a ello, no reúnen como punto central el abordaje cultural de la migración. En ese sentido, si bien permiten trazar un mapa del flujo poblacional y de las desigualdades regionales que lo impulsan, dejan de lado aspectos fundamentales como las transformaciones identitarias del migrante, su relación con el nuevo entorno urbano y los procesos de adaptación, conflicto o resistencia cultural que este sujeto experimenta. Por tal motivo, resulta necesario complementar estos enfoques cuantitativos con análisis cualitativos que ayuden a comprender la migración como un fenómeno económico y territorial, y también en tanto vivencia profundamente cultural.

3. Análisis

3.1. Una comunidad organizada desde la reciprocidad

En las comunidades andinas, la vida comunitaria se organiza alrededor de principios que van más allá de la lógica individualista del trabajo, y uno de estos es el *ayni*, entendido como un sistema de reciprocidad mutua y rotativa que sostiene la producción, la vida cotidiana y los

lazos sociales. El *ayni* no es solo una práctica económica, sino una forma de relación con los otros y con el entorno, pues les permite a las personas convivir y sobrevivir en condiciones complejas. Como mencionan Mejía, Ramos y Velez (2021), el *ayni* era un modo de vida basado en la reciprocidad y la solidaridad, y en el que el hecho de trabajar por el *ayllu* suponía un deber social y espiritual; por el contrario, incumplirlo implicaba romper el equilibrio con la naturaleza y el orden andino (p. 62). Este principio se manifiesta en el testimonio de los señores Félix Crisostomo y Maura Armas, quienes relatan cómo la comunidad de Uchusquillo llevó a cabo diversas obras públicas como la construcción de carreteras, la escuela y la posta médica, sobre todo gracias a la participación organizada y solidaria de sus habitantes. Esta unión comunal se manifiesta de forma poderosa en el relato sobre cómo los pobladores trasladaron un volquete desde San Luis, pero sin maquinaria que pudiera ayudar a facilitar la tarea, y solo con sogas y las manos de todo el pueblo. Ellos mencionan lo siguiente:

Comunidad, como hormiga han jalado, con soga, con soga jalando han hecho llegar acá. (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p)

[...] ellos traen una soga, lo unimos, grueso es...pero es largo trenzada. Cada pueblo hacía. En Ishanca otro, en Tarapampa otro, cada pueblo, así, ya que lo amarraban al volquete, lo levantaban, lo traían, si querían hacer subir para acá, lo jalaban, si querían que bajara, lo soltaban poco a poco, así han hecho llegar. Sí, toda la gente, hasta ahorita existe, ya vivo, tienen como reliquia ahí (F. Pérez, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p)

La comparación del trabajo comunal con la hormiga no es casual, ya que estas faenas muestran la lógica del trabajo compartido en que la comunidad actúa como un cuerpo colectivo. Asimismo, la «soga trenzada» no solo es un instrumento físico, sino una metáfora del tejido social que une a los distintos pueblos. Este principio de cooperación, en efecto, se refleja en la manera en que construyeron la posta médica y el colegio antes de que llegaran los programas estatales:

ya teníamos ya teníamos colegio, ya teníamos posta también teníamos o sea que todas las mejoras que hemos hecho esto la comunidad antes de ese programa FONCODES que salga. El pueblo ha hecho acá al gobierno cuando comenzaron a reclamar habían dicho para posta cuando comenzaron a reclamar se lo manda un ingeniero local le dieron ya como que sí, teníamos ya si le dieron un paisano ahí en la plaza, pero ya al toque comenzamos a organizar y no...no faltó por ahí aficionados que ambiente como puede ser más o menos así sin ingeniero, sin topógrafo. No necesitábamos tantos ambientes que se hacía. Así jalamos adobe levantamos levantamos lo paramos ahí lo pasaron ahí ya lo pidieron para que mandara más más trabajadores ahí vinieron más o menos que observaron que faltaba una cosa, otra cosa y seguíamos trabajando. (F. Pérez, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p)

Aquí se reafirma el protagonismo del pueblo como gestor de su propio desarrollo. Las obras no fueron un regalo y sí, más bien, fruto de la acción organizada. Esta práctica sostenida de *ayni* (o trabajo colectivo) fortalece la idea de que en Uchusquillo nadie está solo (o en condición de *wakcha*). Por último, cabe subrayar que Uchusquillo es tanto un lugar geográfico como un espacio profundamente unido por relaciones de ayuda mutua y colaboración, ya sea por la construcción de infraestructuras o por la organización de fiestas patronales. En síntesis, todo se realiza a partir del esfuerzo colectivo.

3.2. El desarraigo: el mundo se vuelve ajeno

Los vínculos de reciprocidad con los que vivían en la comunidad se contrastan con la experiencia que vivieron al salir de ella y depender de sistemas marcados por la exclusión. Es así que, en San Luis, los señores Félix y Maura cuentan que sufrieron maltrato institucional y falta de reconocimiento de parte de las autoridades:

hasta San Luis nos íbamos a asentar la partida de los niños, a San Luis. Pero en San Luis nos maltrataron también, [...] por ejemplo, yo tengo hijo, mi mayor, eso yo lo fui a hacer asentar, eso también me maltrataron. No, no lo querían registrar. Si trabajabas tú en faena, te registrabas, si

no has trabajado, no te registrabas. Tienes que pagar un derecho. Un derecho tenía que pagar... (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p)

En ese orden, aquello que se debería garantizar por el hecho de pertenecer a una comunidad, tal como el derecho a ser reconocido, a tener nombre y una existencia legal, fuera de la comunidad se condiciona a una lógica ajena e individualista. No basta con ser parte de una red familiar: si no se ha trabajado o si no hay «comprobante», se niega la inscripción. Este trato, aparte de que se trata de una exclusión legal, implica un corte simbólico con la red de protección que brinda la comunidad. En la ciudad, los vínculos afectivos y comunitarios no existen o muchas veces se diluyen. Por tal razón, los migrantes, literalmente, se sienten *wakchas*, es decir, solos, sin amparo y sin comunidad.

Por otro lado, Félix y Maura relatan de forma breve su experiencia en la ciudad de Lima y nos cuentan de qué manera sus descendientes se establecieron en la ciudad y lograron adaptarse a ella:

El primer año que conocí Lima. Acá llevaba como 30 horas llegar allá... Yo estaba radicado en Huaral, allá en Lima. No sé si conocen Chancay, esa zona...

No quiso trabajar, y también... Trabajar, trabajar, y se conocieron, se juntaron, estudiaron, tienen familia (sus hijos). Tienen familia, también sus hijas están allá en Lima. Una de ellas está en Católica... Se adaptaron rápido a la ciudad de Lima (sus hijos y nietos). Porque es muy diferente de acá, allá. Sí, es diferente, sí. (F. Pérez, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p)

En tal sentido, a través del testimonio se detalla el desplazamiento hacia Lima por un periodo prolongado, recorrido que inició en la juventud en el caso del entrevistado para, luego, establecerse ahí con su familia; esta dinámica fue reproducida por sus hijos, quienes crecieron y echaron raíces en Lima. De igual manera, su descendencia, al parecer, logró una inserción en la ciudad, dado que trabajan ahí y los nietos se adaptaron con rapidez al ambiente urbano. No obstante,

la pareja del testigo manifiesta una distancia afectiva y cultural hacia Lima, de ahí que Lima aparezca como un espacio funcional y útil, pero ajeno. Aun cuando esto no se expresa como un rechazo abierto hacia Lima, se lo puede observar a través de las comparaciones con Uchusquillo al destacar que Lima es muy diferente.

La vivencia relatada puede leerse desde el marco propuesto como un estado de *wakcha*. En este caso, por ejemplo, no se trata de una carencia material ni de una situación de pobreza económica, pues han trabajado y lograron sostener su familia; antes bien, se trata de *wakcha* en la idea de una orfandad cósmica. Así, el término alude a aquel que está desconectado del tejido comunitario y de sus redes de reciprocidad; por ello, en Lima, lejos de los vínculos con su comunidad, los migrantes experimentan un desamparo silencioso habida cuenta de que no tienen a su comunidad. En suma, la ciudad aparece como un lugar meramente físico-geográfico y no como un lugar de pertenencia.

Aquella vivencia que experimentaron dichos sujetos le da un significado al retorno; es más, la decisión responde a la búsqueda de recomposición del vínculo con la comunidad y de reconstruir su pertenencia. Por ende, a través de esta acción se busca salir de la condición de *wakcha*. A su vez, aunque la pareja de migrantes haya estado varios años en Lima, la conexión con su colectividad de origen no está rota, debido a que se conservó en la memoria de la pareja y se transformó en añoranza y nostalgia. Entonces, se habla de una migración circular en la medida en que la experiencia de migración de la pareja no se cerró tras la integración en la ciudad, sino que, más bien, pudieron volver al lugar de origen. Por último, esta acción se reforzó en la fidelidad afectiva y cultural dentro de su comunidad.

3.3. El retorno: reconstruyendo vínculos

El retorno a Uchusquillo aparece en el testimonio no como un simple regreso físico, sino como una reconexión con la comunidad, con la tierra y con las prácticas que dan sentido a la vida. La participación en las fiestas, el cultivo de productos tradicionales como el trigo y

la papa, y el relato emocionado sobre la antigua iglesia y las casas de hacienda destruidas dan cuenta de una necesidad de recomponer lo quebrado. En palabras de la testimoniante:

cuando crecimos ya nos fuimos a la costa. De ahí ya de edad nos hemos regresado acá. Esa iglesia que decía que era bonita... se han equivocado en tumbar eso... hubiera sido mejor que Pomallucay sea zona turística. (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p)

Estas memorias albergan una fuerte nostalgia y una forma de mantener viva la identidad comunal. Nombrar lo que fue es parte del acto de resistir al olvido y de reafirmar la pertenencia; por consiguiente, el retorno a Uchusquillo se presenta como una forma de reparación. De este modo, los migrantes no solo realizan un regreso físico, sino que recuperan los vínculos con la colectividad. Además, dentro de su comunidad, la vida se organiza a través del trabajo compartido y las redes de reciprocidad; esto último se observa en cómo se organizan para construir las carreteras, el colegio, la posta o para llevar el agua hacia la comunidad. Llevar a cabo todo ello revela un esfuerzo comunitario y el sentido de pertenencia que les otorga a todos los miembros. De esta manera, es cierto que la migración circular consiste en el movimiento entre el lugar de origen y el lugar de destino, pero también comprende una trayectoria afectiva. Estos desplazamientos, en todo caso, culminarían con el retorno impulsado por el anhelo de reanudar la vida en la comunidad a fin de salir del estado de *wakcha*, de ahí que el retorno se exprese como una suerte de reconstitución social e identitaria.

4. Conclusiones

En primer lugar, la experiencia de la migración hacia Lima implicó una supervivencia económica y la formación de nuevas generaciones que se adaptaron a la vida en la ciudad, e incluso marcó el testimonio de los migrantes y en quienes se observa una sensación de desarraigo. De tal manera, aquella situación puede comprenderse a través de la

categoría *wakcha*. Por consiguiente, los migrantes, al estar en un estado de *wakcha*, se encontraban desvinculados de los lazos con su comunidad que le brindan sentido, pertenencia y cuidado. En contraposición a la lógica individualista de la ciudad, los migrantes en Uchusquillo hallan un espacio en el que el lazo social estructura el mundo.

En segundo lugar, el retorno a Uchusquillo aparece como una forma de reconstituir el vínculo comunitario a través del cual los migrantes pueden dejar la condición de *wakcha*. Tras ello, se podrán reinsertar en su colectividad que se encuentra fundamentada en el trabajo en conjunto y en la reciprocidad. Se observa por medio del testimonio que las obras, tales como la conexión del agua, la carretera, la posta médica y el colegio, constituyen símbolos del tejido comunitario que mantiene un compromiso compartido. En efecto, la comunidad se traduce en una forma de vida que se cimenta en el trabajo y en el cuidado mutuo.

En tercer lugar, por medio del recorrido de los migrantes se puede observar una migración circular, la cual está marcada por la añoranza, el afecto y el deseo de reintegración simbólica. Contrapuesta a una migración lineal o a un retorno forzado, la circularidad presente en el testimonio involucra la fidelidad permanente al pueblo de origen. De tal modo, se crea un horizonte emocional y el retorno se constituye no solo en una reafirmación del valor de la colectividad ante el desarraigo urbano, sino también en una forma de mostrar la permanencia de los lazos comunitarios en los desplazamientos prolongados.

Referencias

- Carranza, F. (2003). *Diccionario Quechua Ancashino-Castellano*. Iberoamericana.
- Cornejo Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, 62(176/177), 837-844. <https://www.liverpooluniversitypress.co.uk/doi/pdf/10.5195/reviberoamer.1996.6262>

- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Abya-Yala.
- González, D. (2007). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Runasimipi Qespisqa Software.
- Huarancca, M., et al. (2020). *La migración interna en el Perú, 2012-2017*. [Working paper]. Banco Central de Reserva del Perú.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2017). *Migraciones internas en el Perú a nivel departamental*. OIM.
- Mamani, M. (2019). Yanantin: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino. *Estudios de Teoría Literaria. Revista digital: artes, letras y humanidades*, 8(16), 191-203. <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/3392>
- Matos Mar, J. (1986). *Desborde popular y crisis del Estado*. IEP.
- Mejía, D., Ramos, M., & Velez, M. (2021). La Revalorización del Ayni como medio para la preservación de la naturaleza. *Derecho Ambiental*, 1(1). <https://fcjp.derecho.unap.edu.pe/rambiental/index.php/rae/article/view/13/5>
- Roncalla, F. (2002). ¿Hablan los apus? *Quehacer*, (137), 64-71.

La figura del patrón y del rebelde en la memoria colectiva de Uchusquillo



Anais Milagros Llantoy Guzman
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
anais.llantoy@unmsm.edu.pe

María Rosa Rupalla Salvador
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
maria.rupalla@unmsm.edu.pe

Lucero Milagros Perez Corrales
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
lucero.perez2@unmsm.edu.pe

Introducción

En nuestras regiones, la labor del *willakuy* permitió salvaguardar las vivencias colectivas e individuales del *runa* que, frente a la imposición del mundo letrado, relata su propia versión de eventos históricos comúnmente contados desde una posición hegemónica. Dicha resistencia se manifiesta en el corpus testimonial que la comunidad arma mediante la oralidad y la memoria. En este archivo generacional, interactúan personajes propios y recurrentes en la cosmovisión andina, tales como el patrón y el rebelde/insurgente.

En el presente estudio, analizaremos los testimonios recogidos en la comunidad de Uchusquillo, donde Félix Crisóstomo, Maura Armas

Mendoza, Saturno Moreno Ayala, Efraín Nieto Ayala, Francisco Pérez Bautista y César Ayala Pérez rememoran la época de la hacienda, el levantamiento de su comunidad y el juicio al patrón antes de la reforma agraria del gobierno presidido por Juan Velasco Alvarado.

En particular, se propone como objetivo exponer el contraste entre la violencia física ejercida por el patrón y la forma en que la educación y la palabra operan como modos de emancipación. Asimismo, pretendemos observar las diferencias y las similitudes en los testimonios recopilados sobre la época hacendaria que fluctúan en función de los valores del colectivo. Para tales fines, se emplean los estudios de la oralidad, las categorías culturales andinas y la resistencia cultural, motivo por el que nos apoyamos en los aportes de Walter Ong (1982), Mijaíl Bajtín (2005) y Mauro Mamani Macedo (2017, 2019) para el análisis hermenéutico narrativo.

1. Las haciendas en la región Áncash

La hacienda Uchusquillo tiene sus orígenes en la época colonial, vale decir, cuando las tierras pasaron del sistema de encomiendas a ser parte de grandes propiedades hacendarias. Durante el virreinato, las encomiendas se transformaron en haciendas como resultado del proceso de secularización y consolidación territorial. Según León (2018), en Conchucos, muchas tierras comunales fueron usurpadas progresivamente por órdenes religiosas y particulares, lo que permitió la formación de grandes haciendas.

Las órdenes religiosas, por su lado, especialmente los conventos de la región, se erigieron en grandes propietarias de tierras en Conchucos, e incluía aquello que sería la hacienda Uchusquillo. Con las reformas liberales del siglo XIX, las cuales contemplaron la desamortización de bienes eclesiásticos, muchas de estas tierras pasaron a manos del Estado o de particulares. Al respecto, León (2018) señala que este proceso generó un aumento en la concentración de tierras, así como tensiones sociales con las comunidades indígenas.

La hacienda Uchusquillo abarcaba extensas tierras distribuidas en estancias y caseríos donde residían numerosas familias indígenas que trabajaban principalmente en labores agrícolas y ganaderas. El sistema laboral se caracterizaba por una fuerte jerarquía en la que los hacendados tenían control casi absoluto sobre las tierras y la fuerza de trabajo. Las relaciones laborales, entonces, incluían formas de servidumbre o yanaconazgo junto a trabajos forzados y también dependencia económica; todas estas condiciones denunciadas en documentos oficiales del siglo XIX. Por ejemplo, el «Proyecto para declarar pueblo a la hacienda Uchusquillo» (1876) registra que los indígenas estaban siendo obligados a permanecer trabajando en condiciones casi serviles, aunque había crecientes resistencias y rechazos a esta servidumbre (León, 2018, p. 143).

Frente a este contexto de abuso y subordinación, los comuneros de Uchusquillo comenzaron a organizarse. El 23 de febrero de 1873, aproximadamente dos mil indígenas se sublevaron contra el hacendado Marcelo Ruiz de Mázmela. Este levantamiento consistió en la toma de la casa hacienda y en la expulsión del hacendado y su familia, evento que marcó un momento clave en la historia de la resistencia campesina en Conchucos (Municipalidad Provincial de Huari, s. f.). Luego, los comuneros iniciaron gestiones legales ante las autoridades republicanas. Como resultado de ello, el Ministerio de Gobierno estableció que el hacendado debía conservar la hacienda en calidad de enfiteuta, pero reconociendo la libertad de los comuneros, quienes a partir de entonces debían ser remunerados y contar con contratos voluntarios (Municipalidad Provincial de Huari, s. f.). Además, el 25 de septiembre de ese mismo año, los alcaldes de Uchusquillo, Arway y Aurinja redactaron una proclama dirigida a los indígenas de otras haciendas instándolos a organizarse y a exigir sus derechos. Este documento, considerado uno de los primeros manifiestos campesinos en favor de los derechos humanos en el Perú (Pirushtu El Mirador, 2020), destaca la dimensión política de una sublevación que trascen-

dió lo local y que buscó articular una resistencia comunal más amplia frente al sistema hacendario.

2. Las figuras en la época de la hacendaria: dicotomía entre dominación y subordinación

La dicotomía¹ entre las figuras del hacendado (o gamonal) y las del indio (o *pongo*) se refiere a la relación estructural de dominación y subordinación que caracterizó el sistema socioeconómico rural en la sierra peruana durante los siglos XIX y XX. Esta se expresa en una división social y cultural, y en la cual un grupo concentraba el poder económico, político y social, mientras que el otro se ubicaba en una posición de servidumbre y exclusión. Así, el gamonalismo no solo organizaba el trabajo y la tierra, sino también las formas de ver, nombrar y silenciar a los sujetos indígenas.

Desde el siglo XVI, la hacienda peruana se constituyó en tanto una unidad productiva y se configuró como una estructura de poder compleja y articuladora de relaciones económicas, sociales, simbólicas y políticas. En su interior, coexistían mundos desiguales regulados por jerarquías estrictas que estructuraban el comportamiento, las lealtades y las posibilidades de acción de sus miembros. Como afirma López (2003), la hacienda debía entenderse como un «territorio de soberanía local», una suerte de microestado donde el patrón ejercía funciones judiciales, religiosas, administrativas y militares en ausencia de un Estado eficaz. Dicha ausencia permitió que figuras particulares encarnaran el poder absoluto. A pesar de los cambios históricos y políticos que atravesó el Perú desde la Colonia hasta la República, esta estructura de dominación persistió, e inclusive se adaptó a las nuevas formas institucionales sin perder su esencia jerárquica.

¹ En este contexto, la dicotomía se refiere a una oposición estructural entre dos figuras sociales: dominador/dominado, patrón/siervo, que se expresa en los ámbitos económico, simbólico y cultural.

Figuras del poder local: el hacendado, el gamonal y el patrón

El hacendado colonial fue el heredero del encomendero y beneficiario de las mercedes reales, dueño de vastos territorios que le otorgaban riqueza material y autoridad simbólica. En regiones como Conchucos, el hacendado criollo o mestizo de élite se convertía en el centro del orden local. Como explica Obregón (2019), no era solo un propietario, sino una figura de poder total: dictaba justicia, imponía la moral cristiana y administraba la economía local. Su poder, aunque no oficial, superaba en eficacia al del Estado. Con el avance de la República, esta figura fue reemplazada por el gamonal, un nuevo mediador que se consolidó a través del clientelismo y de su rol como vínculo entre el Estado y las comunidades. Según Contreras (1981), el gamonal ejercía múltiples funciones: «juez de paz, alcalde, mayordomo religioso y dirigente agrario» (p. 16), además de reprimir cualquier resistencia comunal. Lejos de representar una ruptura, el gamonalismo fue, como plantea Glave (1989), «la estrategia republicana para mantener el viejo orden oligárquico mediante nuevas formas de legitimidad» (p. 195). En palabras de Matos Mar (1976), este sistema constituía un «bloque histórico de poder local» (p. 215) que articulaba intereses estatales y élites regionales. Ambos se encarnaban en la figura cotidiana del patrón, esto es, el rostro visible del poder ante el indígena. Era quien regulaba la vida diaria, imponía castigos, distribuía recompensas y fijaba las reglas del trabajo. En Uchusquillo, según los testimonios orales analizados, el patrón era la figura que más temían los pongos y campesinos, pues concentraba la violencia simbólica y material del sistema en su trato diario.

Figuras de la subordinación: el indio, el campesino y el pongo

Durante la Colonia y buena parte del siglo XIX, el indio fue concebido como un sujeto subordinado, obligado al trabajo agrícola, al tributo y

a sistemas forzosos como la mita. Aunque algunos indígenas lograron cierta autonomía comunal, la mayoría permanecía en un régimen de servidumbre. Por ejemplo, Mariátegui (1928) advirtió que el problema del indio era estructural y que se hallaba ligado «a la tenencia desigual de la tierra y a la ideología racista que la sustentaba» (p. 85). En el siglo XX, el indio pasó a ser designado como campesino, pero sin que esto supusiera una mejora significativa en sus condiciones. Si bien algunos accedieron a parcelas o cargos comunales, muchos continuaron bajo la dependencia del patrón y participando en faenas gratuitas y en relaciones clientelares. Esta categoría, sin embargo, permitió también formas de agencia: desde la educación rural de maestros itinerantes hasta la organización comunal que luego nutriría las luchas agrarias. La figura más degradada fue el *pongo*, sirviente doméstico forzado y sin salario, sometido a abusos y tareas humillantes.² El pongaje, como documenta Lan Ninamango (2022), persistió hasta bien entrado el siglo XX y fue tolerado por autoridades políticas y religiosas. En este contexto, la casa-hacienda operaba como el centro de control: allí se organizaba el trabajo, se decidían los castigos y se celebraban los rituales del orden gamonal.

3. El *ayni* del relato: contemos un *willakuy*

Al observar las dinámicas comunicativas del testimonio, detectamos el apoyo mutuo de los participantes al construir el relato o la memoria del suceso histórico. En dicho fenómeno, se manifiestan las características de oralidad: el carácter formulaico y, al mismo tiempo, las formas mnemotécnicas (Ong, 1982). En cuanto a la primera, se refiere a las fórmulas empleadas para recordar debido a la ausencia textual, de modo que así se conecta con la memoria y el interlocutor se convierte en el elemento fundamental del proceso de comunicación. En ese sentido, el recuerdo de lo memorable en la mnemotecnica

2 En el texto «El sueño del pongo», José María Arguedas (1965) representa esta servidumbre como castigo espectáculo de dominación.

se da a partir de los siguientes recursos: la musicalidad, el ritmo, las repeticiones, las expresiones lexicales, las formas de expresión de cierta cultura, entre otros.

En paralelo, Bajtín (2005) propone la pluralidad de voces y conciencias independientes que genera una auténtica polifonía. De tal manera, el autor ruso plantea que, en algunas obras, no se impone una única visión del autor sobre una realidad compartida, sino que lo que se construye es una interacción entre múltiples conciencias y cada una con su propia perspectiva. Estas voces no se subordinan unas a otras; antes bien se mantienen autónomas y forman en conjunto un acontecimiento complejo sin perder su identidad.

Asimilando este concepto al código andino, el *ayni* es una categoría cultural clave. Sobre ella, Mamani (2019) sostiene que constituye el eje fundamental de la vida andina, ya sea en tanto norma social como también bajo una forma profunda y afectiva de relacionarse con el entorno. Así, pues, los actos de reciprocidad no tienen carácter obligatorio ni contractual, sino que surgen de una comprensión del vivir como coexistencia: ayudar a otro no implica una deuda, y sí, más bien, una forma natural de mantener el equilibrio de la vida.

A su vez, Mamani (2019) extiende esta idea al campo de la narración oral, espacio en el que contar un relato —un *ayni* del relato— supone una creación coral (léase colectiva). Por ejemplo, esto sucede cuando una persona comienza a relatar y, de manera espontánea, otros miembros de la comunidad completan, corrigen o amplían el relato. El resultado de ello es una memoria colectiva en que todos se reconocen como coautores. Esta dimensión relacional de la narrativa se alinea con la concepción de polifonía propuesta por Bajtín (2005), quien argumenta que en un discurso vivo coexisten múltiples voces, cada una con su autonomía y sin ser subsumidas por una única perspectiva dominante. En ambos casos —la oralidad andina y la teoría bajtiniana— se resalta la riqueza del diálogo, la horizontalidad entre voces y la construcción colectiva de sentido.

4. *Pachacutiy*: cambiemos el orden del mundo

Las lenguas quechua, aymara y amazónica poseen vastos términos cuyos significados son intraducibles toda vez que albergan complejas convicciones culturales amerindias. Entre estas palabras, el *pachacutiy* está conformado por dos vocablos: *pacha* y *cuti*. Mientras el primero apunta al tiempo, al espacio, al suelo y al lugar; el segundo, en cambio, es el mecanismo de movimiento, el camino o la transformación que conduce al otro, es decir, al hecho de voltear el mundo y el caos (Mamani, 2017). Sin embargo, dicha transformación no necesariamente alude al caos desde una posición perjudicial, sino que apunta a la regeneración de un nuevo orden o ciclo temporal. Asimismo, tiene una base agrocentrista andina que venera a la Madre Tierra, pues alude al proceso de cosecha: cuando se voltea la tierra para volver a sembrar o también el ciclo cambiante del sol (Mamani, 2019).

Desde una perspectiva religiosa, Bertonio (2006) describe al *pachacutiy* como un tiempo de guerra y juicio (p. 627), y en el cual se refleja un estado de crisis y tensiones entre conjuntos que generan cambios importantes como la pérdida o el sometimiento. En ese sentido, la interpretación guarda una estrecha relación con la concepción del juicio final presente en los textos bíblicos a causa de que las divinidades se asumen como actores de justicia y en tanto encargadas de sancionar las acciones humanas que han transgredido el orden moral, ético o natural. Por tanto, consiste en un mecanismo que clausura un ciclo histórico corrompido, lo que abre así la instauración de un nuevo mundo.

En el plano social, la categoría andina *pachacutiy* se asocia con períodos de conflicto histórico en que se altera la organización territorial y se generan procesos de reconfiguración cultural y social (Mamani, 2019). Por ejemplo, en la época de los hacendados, las comunidades fueron sometidas a regímenes de explotación y de despojo sistemático, liderado por el *misti* y/o el patrón. La violencia estructural ejercida sobre el *runa* afectó tanto a su condición física como a su relación espiritual con la tierra, la comunidad y la cosmovisión. En efecto, al

elegir liberarse, el *pachacutiy* implica destrucción y renovación a favor del violentado.

5. Análisis del relato «No [fue] por Velasco, sino por el pueblo mismo que se levantó»

La entrevista fue realizada el 4 de mayo de 2025 en la comunidad de Uchusquillo, en el marco del trabajo de campo desarrollado por estudiantes universitarias interesadas en la recuperación de la memoria histórica local. Los testimonios fueron brindados por la señora Maura Armas Mendoza y por el señor Félix Crisóstomo, ambos agricultores y pobladores del lugar. Durante la conversación, los testificantes reconstruyeron, desde la memoria transmitida por sus antepasados, los acontecimientos que llevaron al levantamiento de la comunidad frente al patrón de la hacienda. Este episodio, ocurrido antes de la reforma agraria de 1969, es recordado como un acto de justicia colectiva en que la comunidad de Uchusquillo logró liberarse del régimen hacendario a través de una demanda judicial ganada en Huaraz.

Como en muchos otros *willakuy*, la oralidad es aquí el mecanismo principal de transmisión de la memoria colectiva. Siguiendo a Ong (1982), la oralidad primaria no depende del texto escrito, sino de fórmulas mnemotécnicas, repeticiones y la participación activa del interlocutor. En este testimonio, los hablantes se apoyan mutuamente para recordar: «Ajá, ahí rebelan y ahí te dice: “No, estamos mal, usted está abusando”» (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p). La intervención de Maura valida la versión de Félix, pero a su vez la enriquece en la medida en que precisa detalles y aporta desde su propia vivencia familiar, por lo que se activa así un *ayni* del relato. De este modo, cada voz contribuye de manera complementaria al tejido de la memoria comunal y en una construcción colectiva del pasado que refuerza la identidad compartida.

Levantamiento comunal, justicia y archivo oral: el juicio como *pachacutiy*

Este testimonio permite una relectura crítica y descolonizadora del relato oficial de la reforma agraria en el Perú. Contrariamente a la idea instalada por el discurso estatal, según la cual fue el gobierno de Juan Velasco Alvarado el que liberó a las comunidades del régimen hacendario, el relato revela una genealogía más antigua y autónoma del proceso emancipatorio. Lejos de constituirse como sujetos pasivos de una política vertical, los comuneros de Uchusquillo emergen como protagonistas de una rebelión colectiva, auto-organizada y sostenida. Así lo afirma Félix con claridad:

Acá no nos libera Velasco. No por él, sino que por el pueblo mismo que se levantó. Por eso, muchos se equivocan [...] Reforma agraria recién en los años 70' todavía con Velasco. Pero, pa' eso nosotros estamos libres. Mismos nuestros abuelos, este, se rebelaron ¿no? (M. Armas ,comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p).

La rebelión aparece aquí no como una respuesta a la benevolencia estatal, sino como una acción ética, situada y decidida de parte de los propios actores comunales frente a un sistema de opresión encarnado en la figura del patrón. Este acto de agencia, transmitido oralmente de generación en generación, nos conduce a cuestionarnos las versiones oficiales de eventos históricos.

Asimismo, el juicio contra el hacendado Moisés Ortiz, realizado en Huaraz y resuelto en favor de la comunidad, no detalla los tecnicismos judiciales, pero sí subraya la trascendencia simbólica del proceso legal como parte constitutiva del camino hacia la libertad. La comunidad, al decidir litigar contra el patrón, asume el lenguaje institucional del Estado como herramienta de justicia, y subvierte de tal modo su sentido original. La victoria, en ese juicio, relatada con orgullo por Félix, es leída como el acto que sella su emancipación:

Ya hemos escuchado solamente hablar nuestros padres, nuestros abuelos nomás ya pe', ¿no? Porque en la hacienda el patrón lo botan en, en... 1952, ya y también pe' entran en juicio y ya también sale resolución, sino me equivoco [en el] 53' ya quedamos libres [...] Mejor dicho, entran en un juicio con el gobierno mismo creo y sale pe' y lo ganamos en Huaraz. Y, ahí, yatamos libres. (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p)

Desde una lectura en clave andina, este momento de justicia colectiva puede ser comprendido como un *pachacutiy*, término quechua que, como lo plantea Mamani (2019), refiere a una inversión radical de cierto orden vigente. Esta va más allá de ser una simple transición política, pues se trata de una conmoción profunda del mundo —una ruptura epistemológica y estructural que redefine las relaciones sociales, económicas y espirituales—. En ese sentido, el juicio expulsa al patrón del espacio comunal y reordena el cosmos social desde otros principios: la reciprocidad, la dignidad y la memoria. Es decir, la comunidad «gana» una propiedad legal y recupera su derecho a existir como tal, sin mediaciones ni jerarquías impuestas. El juicio opera entonces como acto de justicia simbólica y como una performance política que inaugura una nueva temporalidad.

Pero además de *pachacutiy*, el testimonio mismo puede ser leído como *willakuy*, esto es, a la manera de un relato ancestral que condensa el saber colectivo del pueblo andino y que se transmite intergeneracionalmente a través de la oralidad. No estamos ante una simple rememoración individual; antes bien, compete a un archivo vivo de memoria popular que se construye desde el habla compartida. Félix y Maura no narran su experiencia en soledad, sino en diálogo constante con sus mayores e invocando a padres, madres, abuelos y abuelas que contaron esta historia antes que ellos. Leamos:

Eso fue, eso fue el motivo. Eso es lo que nos contaba nuestros abuelos [...] Todo eso se descubre en Huaraz, pe', en el juicio. Entonces ahí, ahí lo que más, eh, pierde él con la mentira, pe'. Claro, pe'. Salían a favor, este, ¿cómo se llama? Para la comunidad, salía a favor porque van

encontrando en Huaraz, ¿no? Así, así nos cuentan, pe'. (F. Crisóstomo, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p).

Esta referencia constante al «nos cuentan» y al «escuchar a los abuelos» posiciona a la oralidad en absoluto como un saber menor o residual, y sí en calidad de un discurso alternativo que desafía las lógicas documentales del archivo colonial. Frente a la ausencia o a la destrucción de los expedientes judiciales —que Maura reconoce haber «ojeado un poco» sin conservar—, la palabra hablada mantiene y actualiza el acontecimiento. Como sugiere Ong (1982), la oralidad, aparte de transmitir información, configura una forma distinta de conocimiento y de autoridad narrativa, más colectiva, situada y afectiva. En ese marco, el *willakuy* no es tanto una estrategia de rememoración cuanto una forma de resistencia epistémica frente al silenciamiento estatal y ante la historia escrita desde arriba.

La figura del rebelde: educación clandestina, poder simbólico y ruptura ética

El testimonio recogido en Uchusquillo rememora una rebelión colectiva y, al mismo tiempo, permite identificar la figura de un sujeto clave en el proceso de transformación social: el joven rebelde, hermano de una víctima de maltrato, que se convierte en agente de cambio gracias al poder subversivo de la educación. Esta figura, que parecería secundaria en una lectura superficial, adquiere una centralidad simbólica cuando se le observa como articulador entre el conocimiento y la acción, entre la palabra y la justicia. La historia que Félix relata nos muestra a un joven que, pese a la prohibición explícita de estudiar, accede a la escuela de manera clandestina en un pueblo vecino. Este acto de desobediencia —aparentemente menor— tiene implicancias éticas y políticas de enorme calado, pues representa una fractura en el orden impuesto por el régimen gamonal:

Su... hermano era un poquito, quién sabe... Ah, ya, supuestamente, no había escuelas, pero ese señor a escondidas iba a estudiar allá al vecino

pueblo. Ahí había... ahora que dicen primer grado, segundo grado hasta tercer grado había ahí. Aprendió algo, al menos sabía hablar y entender mejor. Creo que ya... se abriría un poquito más, ¿no? Y el hombre se rebeló, pe', como maltrató de esa forma a su hermana, ahí rebela. Ajá, ahí rebelan y ahí te dice: "No, estamos mal, usted está abusando". (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p).

En esta escena, el conocimiento escolarizado no es instrumental ni decorativo, sino profundamente transformador. El acto de «saber hablar y entender mejor» habilita una nueva forma de percibir el mundo o, mejor, una nueva conciencia crítica que rompe el pacto de silencio y de sumisión que sostenía al sistema hacendario. El hecho de decirle al patrón «usted está abusando» es, en términos simbólicos, una revolución: no hay violencia física, pero sí una ruptura del orden discursivo y moral que mantenía a la comunidad sometida. El joven, al confrontar la injusticia sufrida por su hermana, transforma su indignación personal en un acto colectivo de afirmación ética. Este momento marca el inicio de un proceso de subjetivación política: ya no se actúa desde el miedo y sí, en efecto, desde una conciencia del derecho a la dignidad.

La figura del patrón, llamado Moisés Ortiz, queda delineada como el otro antagónico de esta transformación. Su ajenidad territorial —era de Huallanca, no de Uchusquillo— se articula desde lo moral y cultural, porque no pertenece a la comunidad ni actúa según sus principios. Es una figura foránea e impositiva que no respeta los vínculos de reciprocidad ni los lazos comunitarios: «De Huallanca era, no era, no había sido de acá tampoco [...] pero era de Huallanca creo que el señor [...] en Huallanca murió también» (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p). Esta distancia geográfica se transforma en distancia ética. Por ello, es posible indicar que mientras el patrón representa la lógica colonial de la explotación y la violencia, la comunidad encarna una racionalidad distinta y basada en el cuidado mutuo, la solidaridad y el trabajo compartido. El relato sobre los castigos arbitrarios que imponía Ortiz refuerza esta oposición entre dos

mundos éticos: «Te mandaba a matar una gallina y no la pelabas a su gusto, te castigaba. Y si no hacías lo que te ordenaba, mandaba a su gente, como guardaespaldas, para que te obligaran» (F. Crisóstomo, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p).

Frente a ese régimen de coerción y castigo, el joven educado aparece como portador de una palabra que no teme, que interpela y que abre grietas en la estructura del poder. Su conocimiento, aunque limitado en términos escolares, tiene un enorme poder simbólico toda vez que le permite hablar con propiedad, argumentar y razonar.

En el contexto rural de mediados del siglo XX, en el que muchos patrones prohibían explícitamente la escolarización de los indígenas para mantenerlos subordinados, el gesto referido hace un momento se vuelve un mecanismo radical de desobediencia. Maura lo sintetiza de manera lapidaria así: «Y no quería que estudien tampoco. No, no ha querido que estudien, que sean así nomás» (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p).

. Desde esta perspectiva, la educación no es una herramienta de ascenso individual, sino una palanca de transformación colectiva; en suma, se trata del saber como insurrección y del conocimiento como fuerza de ruptura. Y es, también, como lo plantea Mamani (2019), otra forma de *pachacutiy*: una transformación política y una inversión epistemológica en la cual la palabra escrita y hablada por los propios comuneros se impone sobre el discurso vertical del patrón. La rebelión que nace en la defensa de una hermana maltratada no se limita a una reacción afectiva: es una acción ética y política que sacude los cimientos del mundo colonial, y que anuncia la posibilidad de un nuevo orden fundado en la justicia, la igualdad y el *allin kawsay* (buen vivir).

El fin del patrón, la persistencia de la comunidad

La dimensión narrativa del testimonio no concluye con la victoria judicial ni con el acto de rebelión, pues continúa hasta mostrar el destino final del patrón y la resignificación del espacio por parte de la comunidad. Este cierre narrativo, lejos de ser un epílogo anecdótico,

cumple una función simbólica crucial, a saber: muestra el derrumbe del antiguo orden y la afirmación concreta de un nuevo modo de habitar el territorio. Luego del juicio, el patrón Moisés Ortiz pierde el control sobre la tierra y su sentido de identidad, es decir, su lugar en el mundo. Así lo expresa Félix cuando alude al colapso total de su figura: «Con el juicio que lo ganaron, él tenía que irse. Estaba perdido, no iban a servirle nada ¿Y él que iba a ser, pues? Si estaba acostumbrado de... vivir servido» (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025, s/p).

La imagen del patrón como un ser «perdido» y «acostumbrado a vivir servido» revela con crudeza la dependencia estructural del poder hacendario con respecto al trabajo forzado de la comunidad. Sin ese sometimiento, el patrón no tiene herramientas para sostenerse, ni simbólica ni materialmente. Esta escena es significativa habida cuenta de que despoja al patrón de toda aura de autoridad o legitimidad: ya no es un líder, sino un hombre abandonado por la historia y desplazado de un mundo que ya no lo reconoce. Su caída no es violenta, pero sí definitiva, ya que el juicio lo expulsa del territorio y el olvido lo borra de la memoria activa del pueblo. Sin embargo, no se trata de un olvido total: la figura del patrón aún es recordada, no con tristeza ni nostalgia, y sí como un hecho trascendental que reafirma la lucha colectiva y el *ayni* que sostuvo dicha resistencia. En este recuerdo, entonces, persiste un sentimiento de orgullo por haber alcanzado la libertad por medios propios (léase sin intermediarios) como expresión de una justicia comunal profundamente enraizada en la memoria viva del pueblo.

El destino final del patrón se completa con la referencia a su muerte en Huallanca, lugar fuera de la comunidad, y con un dato revelador: el espacio donde antes se levantaba su casa es transformado en una plaza pública. Así nos lo hacen saber: «Ahora en su hacienda, que era su casa, ahí está, este, ¿cómo se llama? La plaza de toros. Han construido, ese año han construido. Estaban tumbando y estaban construyendo. Yo lo vi, sí» (M. Armas, comunicación personal, 4 de mayo de 2025,

s/p). La transformación de la casa-hacienda en plaza de toros tiene una densidad simbólica que merece ser subrayada. Se trata tanto de una demolición física como de una resignificación radical del espacio. El lugar que antes simbolizaba el poder, el castigo y el miedo deviene espacio público, de encuentro y de fiesta comunitaria. La plaza, en la tradición andina, es el corazón simbólico del pueblo, debido a que allí se celebran las fiestas, se negocia el trabajo y se discuten las futuras decisiones. Al ocupar ese recinto público, la comunidad elimina al patrón y reintegra el territorio a su lógica ancestral.

Este acto de resignificación territorial puede leerse también como parte del proceso de *pachacutiy*, es decir, una reescritura del paisaje en que la memoria de la opresión es transformada en afirmación vital. La antigua hacienda ya no se recuerda como centro de explotación, sino como plaza comunal, lugar de reunión y de cultura. Esta reconfiguración del espacio es un gesto de futuro a raíz de que borra las huellas materiales del poder colonial y construye un nuevo horizonte de sentido en el que la comunidad ya no vive bajo amenaza, sino en dignidad. El testimonio, al cerrar con esta escena, rememora el pasado y proyecta una visión de mundo donde la justicia es posible, donde la memoria popular vence al olvido y donde la palabra comunal —aun en su forma oral— se impone sobre la escritura del patrón.

6. Análisis del relato «Es que la gente por venganza al patrón fue»

Este relato coral nace de la amabilidad y la generosidad de los pobladores de la comunidad de Uchusquillo. En un día de fuertes lluvias, exactamente el lunes 5 de mayo de 2025, los señores Saturno Moreno Ayala, Efraín Nieto Ayala, Francisco Pérez Bautista y César Ayala Pérez invitaron a un grupo de estudiantes universitarios a conversar y a compartir frente a la plaza. En una breve entrevista, se exploraron relatos y juicios sobre la historia, los lugares representativos de la localidad, los *awilus*, las costumbres, la festividad de Tayta Mayo, la llegada de la urbanización, entre otros aspectos. En especial, la

narración de la rebelión liderada por Domingo Chávez presentó elementos fundamentales —las figuras hacendadas, el *ayni*, la libertad y la resistencia— que ayudaron a comprender el espíritu y el orgullo comunitario del pueblo.

Para algunos residentes uchuquillinos, el proceso de urbanización significó la pérdida de áreas simbólicas, ya sea por el mandato del gobierno regional o, en este caso, por el intento de erradicar una memoria traumática del colectivo:

Ha habido urbanizaciones, todo se ha cambiado. Esto, por ejemplo, si tú no lo mandabas a derrumbar [la iglesia], ¡qué lindo hubiese sido! Se derrumba cuando ya empiezan a urbanizar, ¿no? Es que la gente a veces por venganza al patrón que fue, entonces no querían verlo ni una huella que exista de ello, ¿no? (S. Moreno *et al.*, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p)

Como espacio, la iglesia equivale a la figura del patrón que abusaba de los *runas*. Para el conjunto, dicha alegoría funciona al justificar la destrucción del elemento colonial: si elimino el símbolo, entonces olvido el trauma generacional provocado. En su raíz, esta acción supone una tentativa de equilibrio mediante la «venganza», lo cual es devolver el sufrimiento mediante una medida simbólica que perdurará en las siguientes generaciones.

Al recordar los vestigios de este periodo, los narradores colaboran en un *ayni* del relato a través del cual construyen la imagen y las características del patrón: «Y como era malo, explotador todo, entonces...» (S. Moreno *et al.*, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p); «Patrón había dicho dice: “No, mi gente es analfabeta, ¿qué van a saber?”» (s/p). Desde el inicio, este personaje se describe desde una connotación negativa; se trata de un actante ajeno que no respeta el equilibrio andino —el *allin kawsay*—, debido a que explota a los trabajadores y, por deducción, a los recursos naturales. En este orden de mundo, cabe indicar que no existe una convivencia armoniosa ni tampoco se respeta la reciprocidad, práctica fundamental del *runa*. Asimismo, se menosprecia a la comunidad andina como incapaz y

analfabeta, por lo que no es merecedora de una educación apropiada. De ese modo, el patrón se asegura de mantener al *runa* en una posición de desventaja para evitar que este cuestione las prácticas injustas: «No le convenía que estudien, pe', que estudien. Si saben que eres explotado...» (s/p).

Sobre el suceso histórico narrado, Efraín Nieto Ayala recalca la participación activa del pueblo: «Por la rebelión de la misma gente pe', ¿no? Que los hijos ya se... Por ahí, uno nace cansado de tanta explotación, entonces empieza a botar. Se organiza la población, ¿no?, la gente» (S. Moreno *et al.*, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). A partir de esta declaración, la dinámica cultural, social y comunitaria de la rebelión se manifiesta gracias a la labor de tres generaciones, e inclusive más allá de ello: la primera al desafiar los mandatos del patrón para ofrecer una educación a los hijos; la segunda al recibir los conocimientos del mundo letrado para rebelarse; y, por último, la actual que se encarga de rememorar y de difundir los sacrificios anteriores. Este entramado se exhibe entre el narrador y el recuento de los relatos de los padres y abuelos:

Y también pe' antes algunos nomás servían acá... al patrón. Algunos... el que tenían un poco dinero que se conseguían, esas personas más o menos que llevaban a sus hijos a estudiar al vecino pueblo de Humanhuauco. Entonces, ellos ya más o menos iban ya... se conocían un poco ya letras y ya empezaba, por eso se dice... (S. Moreno *et al.*, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p)

Un movimiento rebelde es de carácter colectivo y se basa en la confianza mutua y la esperanza de un *pachacutiy*, vale decir, todo ello resulta solo posible gracias al trabajo invaluable de cada generación que, sin tener ninguna certeza, se enfrentó al poder hegemónico a fin de que sus descendientes fueran libres del ciclo de violencia.

Retomando el estudio de las figuras o actantes, la interacción entre Francisco Pérez y Efraín Nieto demuestra rasgos del *ayni*, puesto que ambos se apoyan y complementan para brindar una contextualización del líder rebelde Domingo Chávez. Leamos:

ENA: Domingo Chávez se rebela...

FPB: ... No ves que lo han llevado al servicio militar de acá, entonces él ha servido como dos años en no sé dónde. Después ha servido, ha vuelto ya, ya valiente. De ahí lo que ha empezado él pe' cuando llegó, cuando regresó donde servir a la patria y ahí regresó, ha empezado a hacer, ¿no? (S. Moreno *et al.*, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p)

En esta versión del incidente, el *runa* elige rebelarse cuando posee las herramientas necesarias para poner el engranaje en marcha. Al unirse al Ejército, el señor Domingo aprende de la ideología y las tácticas militares, lo cual le ayuda a liderar a la comunidad. Al respecto, es destacable el papel de instituciones como la instancia militar y/o educativa en el cambio de mundo, pues antes estas actuaban a favor del *statu quo*, y ahora ofrecían los instrumentos necesarios para el levantamiento del colectivo.

Desde el principio de la narración, los testimoniantes han remarcado la agencia de la comunidad de Uchusquillo y la ausencia de algún mediador del Estado: «Después viene ya la reforma agraria. Tarde después ya viene, pero igual no funcionó pe', ¿no? Entonces, ya al final se queda como parcelero y la comunidad misma empieza a sembrar cultivo en el terreno» (S. Moreno *et al.*, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). En efecto, existe una tensión entre la versión oficial y la vivencia de la comunidad, hecho que destaca que la verdadera transformación comienza con la rebelión local y no con la intervención estatal. La llegada tardía de la reforma agraria, en todo caso, refleja la ineficiencia estatal y la incapacidad de responder a las necesidades reales del pueblo. Por el contrario, la comunidad asume el control y continúa cultivando de forma colectiva y reafirmando su agencia, de ahí que esta narrativa oral encarne la estructura del *pachacutiy*, categoría entendida como el cambio de mundo u orden, y que es impulsado por el *runa*. Así, se reivindica la acción popular por encima del discurso institucional.

7. Conclusiones

El caso de Uchusquillo demuestra la resistencia comunal y la memoria viva de una comunidad que no fue agente pasivo frente al régimen hacendario, sino protagonista de un proceso de emancipación propio y anterior a la reforma agraria oficial. A través de la memoria oral —el *willakuy*—, se preserva y se resignifica una historia colectiva de lucha en la que el acto de rebelión y la victoria judicial constituyen hitos de afirmación comunitaria y dignidad compartida.

La figura del patrón representa el símbolo del fin del orden gamonal en la medida en que encarna la continuidad del sistema colonial sustentado en la violencia, la servidumbre y la negación del conocimiento. Su caída marca no solo la pérdida de control sobre la tierra, sino también una ruptura simbólica del orden jerárquico impuesto. La transformación del espacio —de casa-hacienda a plaza pública— supone un acto de justicia simbólica o un verdadero *pachacutiy* que restituye el equilibrio social y espiritual.

Por último, el testimonio del joven que se educa en secreto revela cómo la educación y la palabra operan como medios de emancipación. Aun en condiciones adversas, el acceso al conocimiento permite romper el silencio impuesto por el gamonalismo y, a su vez, articular una resistencia ética que trasciende lo individual, situación que impulsa una transformación colectiva desde la conciencia crítica.

Referencias

- Arguedas, J. M. (1965). El sueño del pongo. En *Amor mundo y otros relatos* (pp. 75-81). Editorial Horizonte.
- Bajtín, M. (2005). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Fondo de Cultura Económica.
- Bertonio, L. (2006). *Vocabulario de la lengua Aymara*. Ediciones El Lector.

- Contreras, J. (1981). El gamonalismo local y la reforma agraria: El caso de Chinchero (Perú), 1940-1979. *Boletín Americanista*, (31), 15-39. <https://hdl.handle.net/2445/107455>
- Glave, L. (1989). *Trajinantes: caminos indígenas en la sociedad colonial*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Lan Ninamango, J. A. (2022). Gamonalismo en el Perú rural. Juan Antonio Lan. <https://juanantoniolan.com/2022/01/01/gamonalismo-en-el-peru-rural/>
- León, M. (2018). *Entre quebradas y montañas: Una historia regional de Conchucos, siglos XVI-XX*. Tarea Asociación Gráfica Educativa.
- López, M. (2003). El papel de la hacienda como forma de vivienda colectiva y sus transformaciones en la región de Morelia, Mich., México. *Scripta Nova*, 8(146). [https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-146\(054\).htm](https://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-146(054).htm)
- Mariátegui, J. C. (1928). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Minerva.
- Mamani, M. (2017). Representación del Pachakutiy en la poesía de César Guardia Mayorga. *Letras*, 88(127), 55-81. <https://doi.org/10.30920/letras.88.127.3>
- Mamani, M. (2019). *Purun Yachana*. El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestra literatura. *Jornaler@S*, 4, 11-22.
- Matos, J. (Comp.). (1976). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Municipalidad Provincial de Huari. (s. f.). *Inventario turístico de la provincia de Huari*. <https://www.calameo.com/books/000813125d06c2f3a616b>
- Obregón, W. (2019). El porvenir de las razas: el racialismo en el Perú entre los siglos XIX y XX. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 51(94), 81-100. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2019.0094.04>
- Ong, W. (1982). *Oralidad y escritura. La tecnología de la palabra*. Fondo de Cultura Económica.

Pirushtu El Mirador. (2020, junio 14). *Historia de San Luis. Parte II*. <https://pirushtuelmirador.blogspot.com/2020/06/historia-de-san-luis.html>

Desde la memoria: sincretismo en la festividad en honor a la Cruz de Mayo de Uchusquillo



Jazmin Yamillet Torres Rojas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
jazmin.torres1@unmsm.edu.pe

Paul Manco Huambachano
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
paul.manco@unmsm.edu.pe

Introducción

En el mes de mayo se lleva a cabo el Tayta Mayo o también Cruz de Mayo, celebración que se realiza en gran parte del territorio andino; sin embargo, en el presente trabajo nos centramos en analizar las características de esta costumbre en el centro poblado de Uchusquillo. Así, el ensayo que presentamos busca recoger aspectos de la festividad tomando en cuenta los diversos testimonios recopilados en Uchusquillo.¹ Cabe precisar que toda la festividad que gira en torno a la divinidad de Tayta Mayo posee, en el pueblo, suma importancia; por ello, esta fiesta tradicional no es un simple evento social, sino un acto

¹ Estos son «Tayta Mayo te hace sentir bien» y «Las costumbres se están perdiendo», y un testimonio en comunicación personal con la señora Aida Blas.

ritual cargado de sacralidad y que se traduce en la devoción de los pobladores mediante el espectáculo folclórico. En resumen, se trata de una forma de revivir la cosmogonía andina y, por lo tanto, una necesidad espiritual profunda; y aunque muchas personas no comprendan el significado original de estas celebraciones, la fiesta sobrevive porque el alma de la colectividad la necesita y porque mantiene viva la memoria ancestral que sigue actuando desde lo profundo de cada corazón humano como un eco de lo eterno en medio de lo cotidiano.

Ahora bien, en este trabajo resulta relevante contribuir con esta transmisión de valores y significados a los lectores en general y, sobre todo, a los propios pobladores que participaron en este tejido de ideas y conocimiento de lo sagrado, y que hicieron posible este estudio. Además, motivados por el análisis del caso, se prestará especial atención al sincretismo que vertebra a esta celebración, pues se entrelazan elementos del mundo andino y de la tradición cristiana. La cruz, por ejemplo, símbolo central del cristianismo, es colocada a la altura de una pampa (Huariera Pampa), lo cual no es casual: señala una continuidad entre lo sagrado ancestral y lo impuesto durante la Colonia. A su vez, la cruz se adorna con olluco y oca, productos de la puna que cargan consigo una profunda conexión con la tierra (*pachamama*). Este diálogo simbólico también se expresa en las vestimentas de los danzantes, quienes incorporan elementos tradicionales y coloniales, y también en las músicas interpretadas durante la danza a raíz de la presencia del arpa, del violín y de la flauta occidental habida cuenta de que se entrelazan con melodías quechuas y cantos rituales. En conjunto, estos elementos revelan una convivencia de culturas y la manera en que el pueblo de Uchusquillo resignifica lo heredado para mantener viva su memoria sagrada, esto es, integrando sin borrar y creando sin olvidar.

La fiesta de las cruces: ruta por los Andes

En los Andes, la Fiesta de las Cruces —también conocida como celebraciones a la Cruz de Mayo— constituye una de las expresiones

culturales y religiosas más representativas del sincretismo cultural entre la cosmovisión andina, propio de estas tierras, y las tradiciones cristianas, heredadas del periodo colonial.

Por ejemplo, al norte de Puno —región situada al sur del Perú— encontramos la provincia de Lampa, y de la que Pucará es uno de sus distritos. En dicho contexto, y por una cuestión de tradición, los pobladores de Pucará continúan celebrando y realizando festividades a la Cruz de San Cristóbal: «Al ritmo de las bandas, en la plaza principal del distrito de Pucará, la noche de cada 3 de mayo inicia la víspera de lo que será una festividad de cuatro días de algarabía incesante» (Torres & Sanchez, 2024, p. 78). Esta actividad religiosa y festiva resulta ser un tanto similar a la que se desarrolla en Uchusquillo, pues aquí también encontramos la costumbre de vestir a la cruz con productos como alimentos, flores o cintas de distintos colores, además de rendirle homenaje mediante misas y procesiones y, por supuesto, gracias al peregrinaje que realizan al subir la cruz a un cerro llamado San Cristóbal; ello siempre va acompañado de bailarines y músicos que expresan su devoción religiosa y la del pueblo mediante manifestaciones artísticas.

Por otro lado, en Áncash, específicamente en Huaraz, un lugar más urbanizado, vemos también cómo la tradición de venerar a las cruces se hace presente. No obstante, cabe destacar que no se venera cualquier tipo de cruz, sino una cruz comunal, ya que son las «protectoras de cada pueblo o comunidad (los antiguos ayllus) [...] y están colocadas en la parte más alta de las colinas, desde donde cuidan y protegen a los pueblos; ellos son los Taitas ancestrales, el padre de todo» (Amez & López, 2023, p. 18). Por este motivo, se venera mucho a la cruz y se realizan fiestas en honor a la divinidad, vale decir, los pobladores sienten y saben que es importante continuar con la tradición y devoción para celebrar con agradecimiento. Además, estas celebraciones se realizan en época de cosechas y abundancia de alimentos, por lo que configuran rituales a la naturaleza y más aún por estar vinculadas al culto del dios agua *chacana*, cuyo ícono se configura en la Cruz del Sur.

Aquí, desde luego, se evidencia que la celebración cumple el mismo arquetipo básico advertido en Uchusquillo: la cruz es bajada desde lo más alto porque allí reside la divinidad; luego, es adornada con frutos, cintas, flores, según el caso; mientras que la peregrinación es acompañada desde la cima hacia la parte baja con músicos, danzas y bailarines que celebran con jolgorio su trayecto.² En efecto, se realiza una festividad en el pueblo y se visita de forma constante a la cruz, dado que esta refuerza la identidad de la comunidad; asimismo, el tiempo de estas actividades es menor a una semana, y si la cruz se ubica en la cima de un monte, se sube al monte y allí se realizan las actividades festivas. Finalmente, la comunidad realiza una misa y bailes ante la cruz para agradecer su visita, y después la llevan a su lugar de origen.

Como hemos podido comprender, esta festividad se diversifica en múltiples manifestaciones según la región, la comunidad y la historia local, tal como ocurre en Uchusquillo (Áncash), donde la población se congrega en torno a la cruz como símbolo de fe y, a la vez, de identidad colectiva. Ahora bien, el hecho de que existan celebraciones similares en otras regiones —el caso de Pucará (Puno) o de Huaraz (Áncash)— no solo evidencia la vitalidad de estas tradiciones, sino que reafirma su papel como dinámicas articuladoras de las comunidades andinas, y en las cuales la cruz adquiere un carácter protector, sagrado y profundamente enraizado en la memoria ancestral.

Estas celebraciones reafirman el nexo que poseen los pueblos con lo sagrado, así como su unidad social al involucrar a los devotos en el rito tradicional cargado de simbolismo que, a su vez, muestra una expresión de resistencia cultural. Por ello, reconocer y valorar la existencia de múltiples celebraciones dedicadas a la Cruz de Mayo a lo largo de los Andes permite visibilizar la riqueza del patrimonio cultural vivo del Perú e invita a comprender la profundidad simbólica

² En Uchusquillo, por medio de los distintos testimonios recopilados, podemos comprobar que este tipo de actividades antaño se realizaban de este modo, pero en la actualidad ya no. Ahora, en cambio, el grupo de músicos y danzantes esperan a la mitad de camino entre Uchusquillo y la puna, y desde allí acompañan a la Cruz hasta su descenso; es decir, el recorrido completo se ha ido perdiendo.

con que los pueblos andinos dialogan con su entorno, el calendario agrícola y la espiritualidad que los habita.

Resistencia cultural: la cruz y la *chacana*

La historia de la cruz como objeto de veneración tiene su origen en un episodio histórico: la crucifixión de Jesús de Nazaret. Este objeto, entonces, ha sido y es un símbolo importante en la historia del cristianismo en la medida de que se trata de un emblema y recordatorio del amor divino; por ello, a lo largo de los siglos, ha sido venerada y santificada como un ícono de fe. A pesar de ello, se debe recordar que, originalmente, la cruz era un instrumento de tortura y ejecución pública para los peores criminales, rebeldes y esclavos. Su uso, posible herencia de los persas y los cartagineses, simbolizaba el poder absoluto del Imperio romano para castigar y disuadir cualquier amenaza a su autoridad.

Más allá, la cruz, para el cristianismo, es considerada un elemento fundamental en la liturgia y en la iconografía de la Iglesia: «La cruz no sólo [*sic*] es venerada sino santificada, ella limpia, dignifica y castiga» (Ramírez, 2009, p. 196). Este símbolo históricamente se ha extendido por diferentes culturas y civilizaciones en las cuales el cristianismo se ha asentado. Desde las primeras expediciones y descubrimientos de nuevos territorios encabezados por España, sobre todo a partir del siglo XV, la cruz se convirtió en la representación del triunfo del cristianismo frente a las creencias y a las prácticas paganas de sus colonias. En ese sentido, su presencia, en las ceremonias católicas y cristianas hispanoamericanas, tiene su génesis en la mayoría de los territorios colonizados por medio del plan de adoctrinamiento y la extirpación de idolatrías, ambas dinámicas impuestas en los virreinos para facilitar el proceso de subordinación de la población conquistada. De este modo, por medio de la imposición, se insertaron símbolos de fe como los santos, la Virgen, la cruz y Cristo.

Vale precisar que la cruz llegó a los Andes a raíz de las órdenes religiosas cuyo objetivo era evangelizar a las comunidades indígenas.

En efecto, la cosmogonía, vinculada estrechamente con la actividad agropecuaria de los pobladores se caracterizaba por ser politeísta y animista, dado que estos conectaban los elementos de la naturaleza y con su sistema de creencias. De tal manera, las ofrendas (o *pagapus*) ante la ausencia de lluvias, la presencia de granizo o el alargamiento de las temporadas de frío eran constantes. Tal y como menciona Pablo Joseph de Arriaga (1999) en un documento enviado a la corona con pormenores de las prácticas paganas:

Adoraban al sol con nombre de Punchao que significa el día; a la Luna, a algunas estrellas, especialmente a Oncoy que son las Cabrillas [...]. Adorar estas cosas no es todos los días, sino el tiempo señalado para hacerles fiesta, y cuando se ven en alguna necesidad o enfermedad o han de hacer algún camino, levantan las manos y se tiran las cejas y las soplan y las tiran hacia arriba, hablando con el Sol y con Libiac, llamándoles su hacedor y criador y pidiendo que les ayude. (p. 26)

Pablo de Arriaga fue un jesuita partícipe del proceso de extirpación que, por medio de un largo proceso de adoctrinamiento e imposición, se buscó dominar y eliminar gradualmente los símbolos y las representaciones indígenas. Así, de modo paulatino, estos intentaron sustituirse por elementos cristianos que buscaban diluir el sistema de cosmovisión de las comunidades indígenas. Ante dicho propósito, los pobladores respondieron a través de la resistencia cultural, a saber: lo colonial solo fue un elemento que se adhirió a la cosmovisión andina y a su tradición. Desde dicho punto, resulta necesario realizar un escrutinio sobre la resignificación que tiene la cruz occidental y su relación con la *chacana* (o cruz andina), símbolo ancestral que representa la cosmovisión andina y que está ligado a la constelación de la Cruz del Sur. La cruz andina tiene una forma cuadrada y se diferencia de la cruz católica, más alargada, que llegó con la conquista española. Sin embargo, existe un sincretismo religioso entre ambas y en el que se pueden identificar elementos occidentales superpuestos, de modo tensional, con el sistema de creencias de las comunidades indígenas. Vista así, la *chacana* posee interpretaciones complejas, tales como su

división en espacios sagrados o su representación de la relacionalidad del universo. En suma, se trata de un símbolo de devoción para los pueblos andinos, quienes la consideran una guía espiritual y un recordatorio en torno a la importancia de preservar la madre tierra para las futuras generaciones.

La *chacana* significa «puente a lo alto» y sintetiza conceptos astronómicos y culturales entre el hombre andino y el cosmos; además, su estructura escalonada refleja dualidades como lo masculino-femenino y lo celestial-terrenal, hecho que resalta la complementariedad y la reciprocidad que encabezan el sistema de principios sociales en las culturas indígenas. Por tal motivo, Pino (2012) afirma que el término *chakana* es «una palabra traducida como puente o cruce en el dibujo cósmico [...] la chacana es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo [...] resulta entonces resignificado el término como puente cósmico» (p. 45). Tal punto se consolida al indagar en el primer lexicón de Domingo de Santos Tomás y el vocabulario de González Holguín, puesto que el contenido semántico se mantiene. Por otro lado, si se revisan los materiales coloniales se identifica que Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, en su *Crónica de Relación de Antigüedades de este Reino del Pirú*, replicó el grabado que se encontraba en el altar mayor del templo del Coricancha en Cuzco. En el medio de dicha ilustración, se observa un puente o una escalera en forma de aspa, a la cual se le denominó con el nombre de *chacana* y le permitía al hombre andino mantener su unión con el cosmos. En ese orden, la cruz reafirma el potencial de las comunidades autóctonas para resistir ante las imposiciones, debido a que su modo de defensa cultural ha sido la apropiación y la resignificación de los símbolos cristianos.

Recorrido por Uchusquillo: la festividad de la Cruz de Mayo

Entre la irradiación y las lluvias fugaces, el viento frío de la zona quechua silba por medio de los cerros de Uchusquillo. Los primeros

días de mayo llegan y en este rincón de Áncash, donde las montañas parecen tocar el cielo, cruces —vestidas con flores, ollucos y ocas— acompañan a Tayta Mayo. La celebración convoca a la honra de lo divino, al tejido de memorias y de resistencias, mientras que los sincretismos forjan la festividad en honor a la Cruz de Mayo. Pobladores y danzantes entonaban rezos y cantos en camino hacia el templo de su patrono en Huariera Pampa, pues «ese es su sitio de Tayta Mayo y hasta ahí nomás baja» (B. Pérez, comunicación directa, 5 de mayo de 2025, s/p).

Todo comienza el 2 de mayo, fecha conocida como la víspera; y algunos pobladores, entre cinco o seis, elegidos por las autoridades de la fiesta, deben ascender en las primeras horas de la madrugada a la parte puna de Uchusquillo para bajar las cruces adornadas con productos que solo se producen en dicho lugar. Benjamín Pérez Luna comenta que en las alturas se siembran «su oca, olluco, mashua y sus flores [para adornar a Tayta Mayo]. Una vez he ido a traer las cruces [de la puna] como a tres horas [caminando está]» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Además, la comunera Aida Blas menciona que las «flores que adornan [a las cruces] son la shagapa, hay dos colores rojo y morado, y el huira huira que traen de arriba y ahora va a regresar con frutas de acá» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). La razón acerca de porqué las cruces antes de la festividad se encuentran en la puna es que «en la altura tenemos un nicho de piedritas. De ahí bajan tres cruces. Tres cruces traían al Señor de Mayo para que le acompañe ahí» (Pérez, 2025, s/p), ya que en ese lugar «[Tayta Mayo] tiene su capillita» (Blas, 2025, s/p). El espacio donde inicialmente reside la cruz tiene una historia muy interesante que es recordada por Gudelia Blas, quien menciona que los pobladores para la víspera «van a Pacacuq. Como hay cruz, siempre van. [...] Suplican [a] Tayta Mayo [por] cosecha. [...] Bendice esa cruz. En ese sitio piden, en ese cerro está [la] cruz. Ese sitio es Pacacuq [y significa el] que esconde» (comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p).

Asimismo, en el primer día de celebración no puede faltar el baile y los actos de servicio que brindan las autoridades a los pobladores que llegan a Uchusquillo. Los capitanes y tenientes se apoyan en sus familiares para organizar la fiesta, dado que deben existir diversas comisiones para orquestar la celebración que dura aproximadamente cinco días. Las responsabilidades son diversas y van desde la preparación de los potajes hasta el alquiler de la indumentaria para los danzantes de Anti Runa. Ante esto, el señor Benjamín relata que «cenamos en su casa de autoridades, de teniente o de agente también, en cualquiera de ellos, ya que organizan ello, de ahí ya bailamos. Incluso salimos pa' arriba pue' vamos para el Tayta Mayo a visitar» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). De esta manera, la noche de la víspera culmina con la integración de los comuneros en el templo de Huariera Pampa,³ donde la chicha, la algarabía, los cantos y los zapateos no faltan.

Al día siguiente, 3 de mayo, es el día central. Por la mañana, los pobladores se acercan a la casa de los organizadores para tomar desayuno y al mediodía todos se reúnen para almorzar. Entonces, «almorzando después subimos para arriba [Huariera Pampa]. Nuevamente por la plaza bailamos,⁴ todos vamos, a los acompañantes sacamos a bailar y también sirviendo su chichita así pue» (B. Pérez, comunicación directa, 5 de mayo de 2025, s/p). El encuentro entre los pobladores es un acontecimiento trascendental porque se puede percibir cómo el sistema de principios y valores se actualiza para seguir en vigencia. Hasta los foráneos que llegamos desde lugares lejanos somos avisados para asistir a la reunión y compartir un momento agradable con toda la comunidad.

³ Existe contenido audiovisual en el que se puede visualizar el baile de Antiruna en el templo de Tayta Mayo en Huariera Pampa: <https://www.facebook.com/andesmagicos.live/videos/1704269576837550>

⁴ En el siguiente enlace hay contenido audiovisual de dicho día en el cual se observa el baile de Anticapitana: <https://www.facebook.com/watch/?v=1199297344536508>

El 4 de mayo, que es el tercer día, posee como nombre la digulación y, al igual que fechas anteriores, la casa de los organizadores acoge a los pobladores. A su vez, tras compartir alimentos y diálogos, todos los comuneros ascienden hacia Huariera Pampa, donde se va a celebrar la misa en honor a Tayta Mayo; así, bailando y «casi para finalizar vamos a presentar [el baile] al Tayta Mayo, le hacemos en su capilla misma, le entramos adentro en la iglesia, hacemos una presentación» (B. Pérez, comunicación directa, 5 de mayo de 2025, s/p). Aparte de dicho día, el presente grupo de investigación realizó un recorrido por la comunidad de Illauro, donde se participó de la procesión de las cruces, las cuales eran bajadas desde la cima de una montaña hasta la plaza del pueblo. En esta celebración también estaban las comparsas de los Shacchas y los negritos mixtos: Nueva Juventud de Illauro, quienes entonaban cantos en honor a Tayta Mayo durante su descenso a la plaza central a la par que demostraban su devoción:

Entremos caminando
a este templo soberano (x3)
Adorando al señor
nuestro patrón Tayta Mayo (x3)

Del cielo religioso
de la tierra milagrosa (x3)
Somos los negritos de Illauro
a tus pies rendidos (x3)

Finalmente, llega el esperado 5 de mayo, día en el que se lleva a cabo la carrera de cintas en Uchusquillo. Por la mañana, hay una misa y una procesión religiosa⁵ en Huariera Pampa; y por la tarde, los pobladores, a la hora de almuerzo, se reúnen en la casa del mayordomo, una planicie que está de camino al templo de Tayta Mayo. En dicho lugar se alimentan, toman chicha, bailan, revientan cohetes y agrupan las cintas para insertarlas en una cuerda extensa. A continuación, las

⁵ Se puede observar lo expuesto a través del siguiente enlace: <https://www.facebook.com/watch/?v=688131477140435>

mujeres se congregan y cada una sostiene el extremo de una cinta para de inmediato iniciar con la procesión. En el recorrido hacia Huariera Pampa, por ejemplo, se lanzan caramelos, se canta, se baila, mientras que las orquestas tocan algunas piezas musicales y la felicidad se dibuja en la sonrisa de cada partícipe. Al llegar al templo de Tayta Mayo, las cintas son colgadas entres dos palos de madera para comenzar con la competencia. La contienda, en que los jinetes a caballo y con tajo en mano buscan arrancar las cintas que se suspenden en el aire, tiene como objetivo elegir a los nuevos capitanes que organizarán la celebración en honor a Tayta Mayo el próximo año. De esta manera, luego de elegir a los próximos responsables, la festividad termina y tanto los pobladores de Uchusquillo como los foráneos solicitan a la Cruz de Mayo que los acompañe y los proteja. Las peticiones son de diversa índole: desde mantener una salud estable hasta permitir el aumento del ganado. Todos depositan su fe y su confianza en la benevolencia de dicha divinidad, quien congrega a tantos hombres y mujeres a inicios de mayo, y demuestra, efectivamente, el rol comunitario que cumple. Pero, ¿quién es Tayta Mayo? Esperamos responder la pregunta en el siguiente apartado.

Símbolo del sincretismo: Tayta Mayo

El sujeto creyente construye su identidad y su modo de habitar el mundo a través de un sistema de creencias y prácticas que, lejos de ser estáticas, son el resultado dinámico de procesos de sincretismo religioso. Para este individuo, su fe —aunque compuesta por diversos elementos— es percibida como auténtica y originaria, pues se cimenta en su historia, en su tradición y en su experiencia cotidiana. Esto explica por qué prácticas como las festividades en honor a Tayta Mayo no son meras supervivencias del pasado, sino, más bien, expresiones vivas de una espiritualidad híbrida que da sentido a la existencia y fortalece la identidad colectiva. De este modo, el símbolo permite descifrar la manera en que una sociedad se concibe. En este análisis, interesa especialmente identificar el símbolo que encarna un carácter

sincrético a propósito de la fusión de dos sistemas de creencias: el occidental y el andino. Por su lado, Bravo (1993) explica:

De manera consciente o inconsciente, los indígenas andinos asumieron por una parte la actitud de aceptar, aunque lo hicieran con intención de enmascarar las unas con las otras, las nuevas creencias, para pasar de un sincretismo ideológico a otro ritual. Estas mantenidas especialmente en celebraciones de las festividades cristianas coincidentes con los ciclos agrícolas, o, como decíamos, en la veneración a los santos. (p. 16)

La celebración en honor a la Cruz de Mayo es una huella de aquel proceso; es más, esta festividad se lleva a cabo en América Latina y tiene su contrapartida en España. Su origen se remonta a la tradición europea, sobre todo en la zona mediterránea. En la península Ibérica, en cambio, esta festividad se centra en la competencia de cruces adornadas de flores y otros objetos que representan la cultura y las tradiciones locales; e incluyen procesiones y coronaciones de cruces y bendiciones. Vale indicar que las cruces se colocan en lugares públicos y están acompañadas de ceremonias con música, bailes y concursos.

Por otro lado, la celebración de la Cruz de Mayo, en América Latina, es una manifestación colorida de fe y cultura que difiere según el país, hecho que refleja la diversidad de costumbres en la región. En el Perú, por citar un caso concreto, las cruces se llevan en procesión por las calles y son acompañadas de cantos, oraciones y fuegos artificiales. En la mayoría de las comunidades, las decoran con flores, tubérculos, frutos y otros elementos, además de colocarlas en lugares públicos para su veneración. Asimismo, las cruces residen en la cima de las montañas, pero son bajadas cuando se lleva a cabo la ceremonia.

La fiesta de las cruces, celebrada en diversas regiones de los Andes, es una de las manifestaciones más claras del sincretismo religioso entre el cristianismo colonial y la cosmovisión andina. En el Perú, esta festividad adquiere matices particulares según cada comunidad, como en Uchusquillo (Áncash), donde la veneración a Tayta Mayo, una divinidad protectora asociada a la cruz, revela la fusión de creencias. Así las cosas, la celebración es una fiesta religiosa y un espacio

de resistencia y de reafirmación identitaria. A través del sincretismo, los pobladores han mantenido viva la conexión con las deidades ancestrales, aunque esto implique la integración armónica con el cristianismo. Tal es el caso de la reciprocidad —fundamento trascendental en el sistema de principios entre comuneros y divinidades—, eje que sostiene esta tradición. Entonces, la festividad demuestra que más allá de los cambios históricos, la cosmovisión andina persiste; vale decir, se encuentra adaptada, mas no subyugada. En palabras de Estermann & Peña (1997):

La base del principio de reciprocidad en última instancia es el orden cósmico como un sistema balanceado de relaciones. Cada unidireccionalidad de una acción (y por lo tanto de una relación) trastorna este orden y lo desequilibra. Por eso cada relación tiene que ser bi-direccional; es decir: recíproca. (p. 14)

Con respecto al sincretismo en la celebración a la Cruz de Mayo en Uchusquillo, cabe señalar que el nombre que recibe esta divinidad es *tayta* (padre) mayo (mes vinculado a las cosechas). Al realizar un análisis sobre el título del patrono, pues, es posible identificar que se relaciona con los ciclos agrícolas andinos y con la actividad agropecuaria, así como también con las divinidades prehispánicas como Pachacamac. Tal como señala Gudelia Blas:

Suplican [a] Tayta Mayo [por] cosecha. [...] Siempre hay devotos, pe. Por sus animales velan. [En sus ofrendas dicen]: ‘Este es para mi toro tal, para mí, para mi chanco tal’. Así prenden vela para que aumente, que no muera. Así tienen esa creencia. (comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p)

En consideración con el símbolo de Tayta Mayo, se ha logrado identificar, gracias a los testimonios, que se trata de una divinidad que provee a los pobladores, pero que también exige pagos o favores. Respecto de este punto, observamos que el principio de reciprocidad está latente en la estructura de la festividad y en el símbolo de la divinidad, debido a que los pobladores realizan ofrendas (comida, chicha,

velas, bailes) a cambio de protección y buenas cosechas. Como dice Aida Blas: «Sí cumple, cumple, él cumple» (comunicación personal, 1 de mayo de 2025, s/p), refiriéndose a que Tayta Mayo responde a las peticiones de sus devotos. La organización de la fiesta depende de un sistema de cargos festivos (ya sean capitanes o tenientes) en los cuales las familias asumen gastos y responsabilidades en un ciclo rotativo. Quienes colaboran un año, reciben ayuda en los siguientes y así se refuerzan los lazos comunitarios.

Además, la divinidad solicita favores, Benjamín Perez Luna relata que «te sueñas a un señor blanquito que te pide un favor. Entonces, un día o dos días así, llegan a buscarte pa' que bailas. Te anticipa en tu sueño, te revela» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). En compensación, la divinidad ofrece al poblador protección a su comunidad y «te facilita el cuerpo, también te [hace sentir] bien. [Él hace] milagros; a veces, en tu sueño, [él] te revela» (s/p). El significado e incidencia del sueño es trascendental, pues en «algunos documentos de la época colonial se testimonian que el sueño en el mundo andino se percibía como un mensaje que provenía de las divinidades o era generado por lugares y objetos» (Cecconi, 2017, p. 89). Es más, el sueño se ejemplifica mediante el aviso cuando los animales se han extraviado e incluso para amonestar a quien se ha olvidado de hacer una ofrenda a la divinidad, así como también para curar o engañar a los pobladores. En continuación con lo expuesto, en el libro *Sumaq Willakuykuna: más allá de las letras* se recopila el testimonio de Roberto Limaymanta, poblador del distrito de Pucará-Huancayo, quien narra su experiencia con la divinidad encarnada en la figura sincrética de la cruz de San Cristóbal:

Según el que tiene esa devoción y fe en San Cristóbal, él es un policía alto y blancón que te revela, yo he tenido la oportunidad de que me ha revelado, por eso les cuento, les digo, porque aquellos que verdaderamente le tienen fe y están con él, les revela en su sueños [...] Yo tuve la oportunidad de cuando mi hijo salió a trabajar lejos a Cerro de Pasco yo como padre pensaba cómo le irá, qué le va a suceder entonces lo que

hice es ir con San Cristóbal y pedirle por favor que no le pase nada a mi hijo y que llegue a un buen lugar. En mi sueño me encontré con él y me dijo que no me preocupe que iba a ir bien todo, entonces así revela y verdad era, pues me entero que [mi hijo] estaba en buen trabajo y que le iba muy bien. (como se citó en Torres & Sanchez, 2024, p. 217)

Tal como se aprecia, las similitudes aparecen cuando se compara la fiesta de las cruces tanto en Huancayo como en Áncash. Estas divinidades encarnadas en la cruz simbolizan el proceso de sincretismo que han afrontado los pobladores autóctonos; por ello, pese a la imposición colonial, las colectividades andinas reinterpretaron los símbolos cristianos para preservar sus creencias. La forma de la cruz andina, similar a la *chacana*, evoca la constelación de la Cruz del Sur, antiguo símbolo astronómico vinculado a los ciclos agrícolas. Aunque la Iglesia intentó erradicar los cultos andinos, las prácticas rituales como las ofrendas a los *apus* siguen vigentes, y así lo testimonia Gudelia Blas: «Aunque no hay fiesta, pero bajan [las cruces]» (comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p); como bien resume Benjamín Pérez Luna: «Tayta Mayo protege todo Uchusquillo» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Y es en esa protección que se cifra la supervivencia de una cultura que, a través de rituales como este, dialoga con su memoria ancestral. Las cruces son bajadas desde Pacacuq, un cerro donde se les rinde culto en un nicho de piedras; este ritual recuerda el culto a los *apus* en la tradición andina y se demuestra que a la montaña se la continúa concibiendo como un espacio sagrado y resignificada —ahora— bajo el símbolo cristiano. Por último, las cruces que se adornan con productos de la puna, al finalizar la fiesta, se devuelven a la cima de la montaña con otros que se siembran en la parte baja a fin de restablecer el equilibrio y poniendo en práctica el principio de reciprocidad.

Por otro lado, a pesar de que la cruz fue introducida por los españoles, esta ha sufrido un proceso de reinterpretación en los Andes. En Uchusquillo, por ejemplo, no es solo un objeto de culto cristiano, sino que encarna a Tayta Mayo, deidad vinculada a la fertilidad, a las

lluvias y a la protección del pueblo. Esta fusión, según los testimonios de los pobladores, se evidencia en que Tayta Mayo se aparece en sueños como un señor blanquito, esto es, una figura que mezcla atributos cristianos (un santo protector) junto con rasgos de la tradición andina (deidades que se comunican mediante visiones). En el transcurso de la festividad las cruces, estas son llevadas en procesión al templo de Huariera Pampa y se las acompaña con danzas, como el baile Antiruna, y cantos entonados en quechua. Aun cuando haya una misa católica, los bailes y las ofrendas reflejan una espiritualidad andina que persiste bajo el ritual cristiano. Después de cinco días de fiesta, las cruces son devueltas a Pacacuq y se cierra un ciclo de intercambio sagrado: la comunidad recibe protección; la divinidad, reconocimientos.

Finalmente, el presente artículo, por medio del material testimonial recopilado, ha identificado que estos cultos sincréticos demuestran una notable resistencia de nuestras comunidades indígenas frente al avance desmesurado de la modernización. Es más, pese a todas las transformaciones sociales, «la gente también casi no paran por acá ya. Más pasan por allá por la costa, por Lima. [Por eso la cantidad de devotos] ya es casi baja ya» (B. Pérez, comunicación directa, 5 de mayo de 2025, s/p), todavía hay pobladores para quienes estas prácticas constituyen un lenguaje válido para dialogar con lo trascendente y afirmar su lugar en el mundo. Y aunque existe una disminución cuantitativa de devotos, ello no implica una pérdida cualitativa, pues mientras haya quien encienda una vela, baje la cruz o espere la revelación, la tradición mantendrá su capacidad de articular identidad, memoria y experiencia de lo sagrado; puesto que «su fe tienen. Para eso, si quiere, en su día se tiene que bajar. Como sea. Aunque no hay fiesta, pero bajan. Así es» (G. Blas, comunicación personal, 2 de mayo de 2025, s/p).

Conclusiones

A través de los testimonios recopilados en la celebración de la Cruz de Mayo se revela cómo el hombre andino ha logrado consolidar

su cosmovisión con los saberes cristianos occidentales; y a esto le llamamos 'sincretismo'. La cruz, en este estudio, expresa que no solo simboliza lo sagrado, sino que también aloja la identidad colectiva de las comunidades andinas; esto, por supuesto, se ve expresado en Uchusquillo y en otros lugares como Pucará o Huaraz, vale decir, es un acto religioso de gran importancia en los Andes toda vez que son celebraciones que mantienen vivas las antiguas tradiciones y que, en paralelo, fortalecen los lazos sociales y espirituales al abrir paso para recordar la importancia de la gratitud y la devoción a Tayta Mayo.

Por lo tanto, la cruz como símbolo impuesto por la evangelización cristiana tuvo que ser resignificada por las comunidades andinas, lo cual se produjo por medio de una serie de procesos de resistencia cultural que le permitió a la cruz ser reintegrada al sistema simbólico preexistente representado por la «*chacana*». En otros términos, el hombre andino, al unir los símbolos de la «cruz cristiana» y la «*chacana*», logra preservar sus saberes y su cosmovisión ancestrales —reciprocidad, redistribución, complementariedad, *yanantin*, etc.—; por lo tanto, la cruz deja de ser una herramienta de imposición colonial para convertirse (recuérdese su resignificación con la «*chacana*») en un puente espiritual entre el hombre andino y su universo poblado de seres que irradian y que expresan sacralidad.

Finalmente, se muestra en este trabajo el símbolo del sincretismo religioso y cultural que revela la deidad de Tayta Mayo, motivo por el que se enfatiza en que no es una costumbre heredada más; por el contrario, en la cruz anida un doble símbolo: cristiano en su forma, pero profundamente andino en su espíritu. Así, a través de las voces de don Benjamín, doña Aida y doña Gudelia se logra percibir una religiosidad viva que no distingue entre lo católico impuesto y lo ancestral asumido; más bien, los une en una espiritualidad territorial y comunitaria. Este sincretismo cultural se advierte en los elementos visibles como la ornamentación de la cruz, pero también en el aspecto invisible: los sueños como espacio de revelación, la relación ritual con

la tierra y la integración comunitaria en una fuerte devoción hacia lo divino.

En suma, Tayta Mayo «cumple», «se anticipa», «protege» y lo hace no desde una fe dogmática, sino a partir de la participación mística con el todo, esto es, en la práctica cotidiana y simbólica de reciprocidad, pues dicha devoción implica ciertos esfuerzos, tales como bajar la cruz desde la altura u organizar la fiesta en conjunto como un *ayllu* (bailes, comida, peregrinación, cantos, etc.). Vista así, la festividad de la Cruz de Mayo logra configurarse en tanto símbolo de resistencia cultural frente al olvido, porque mantiene vivo el vínculo espiritual con la tierra y con los ancestros. Por ello, recordemos lo señalado por la señora Gudelia: la cruz no baja sola, baja con la memoria, con el cuerpo y con la fe de quienes aún creen que Tayta Mayo cuida.

Referencias

- Amez, M. & López, N. (2023). *Cruces de carnavales en Huaraz*. Giraldhos Editores.
- Arriaga, P. J. de (1999). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Centro de Estudios Regionales Andinos. <https://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2019/08/ARRIAGA-La-extirpación-de-la-idolatría-en-el-Perú.pdf>
- Bravo, M. (1993). Evangelización y sincretismo religioso en los Andes. *Revista Complutense de Historia de América*, 19(50), 11-19. <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/download/RCHA9393110011A/29290/30451>
- Cecconi, A. (2017). “Todas estas montañas nos hablan”. Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes Peruanos. *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (9), 87-115. <https://entrediversidades.unach.mx/index.php/entrediversidades/article/view/13/34>
- Estermann, J & Peña, A. (1997). *Filosofía andina. Cuaderno de Investigación en Cultura y Tecnología Andina*. IECTA; CIDSA. <https://>

iecta.cl/wp-content/uploads/2020/03/Iecta-Cuaderno-de-Investigación-en-Cultura-y-Tecnología-Andina-Nº-12.pdf

Pino, A. (2012). La chacana ¿elucubración o resignificación? *Pluralidades*, 1(8), 41-57. https://www.casadelcorregidor.pe/pluralidades/pluralidades_1/pluralidades_1_41-57.pdf

Ramírez, R. (2009). Las Fiestas de las Cruces, expresión del sincretismo cristiano-indígena. *Investigaciones Sociales*, 13(22), 195-226.

Torres, J. & Sanchez, S. (2024). Sincretismo religioso andino: Figura simbólica de la Santísima Cruz San Cristóbal de Pucará. En M. Rupalla & K. Basurto (Eds.), *Sumaq willakuykuna: Más allá de las letras. Chupaca y Pucará* (pp. 77-96) Editorial Vida Múltiple; Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://vidamultiple.com/producto/sumaq/>

¿«Ahora está perdiendo la costumbre»? Memoria y transformación ritual en el culto andino de las cruces en Uchusquillo



Maria Alberta Sanchez Quispe
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
mariaalberta.sanchez@unmsm.edu.pe

Pyero Alonso Santos Quispe
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
pyero.santos@unmsm.edu.pe

Introducción

En el centro poblado de Uchusquillo, entre *jirkas*¹ y caminos de polvo ancestral, en una pequeña plaza, una voz comunal se alza para comunicarnos: «ahora está perdiendo la costumbre». Esta afirmación, compartida por autoridades y comuneros durante una jornada de recopilación de tradición oral realizada el 5 de mayo del 2025, expresa con claridad el sentimiento colectivo ante la desaparición paulatina de algunas prácticas rituales vinculadas al culto de las cruces. Ese mismo día también se llevó a cabo una entrevista a la señora Gudelia Blas

¹ «[E]n el mundo andino [este término] les reservado para referirse a las divinidades tutelares de los cerros y las cumbres nevadas» (Sánchez, 2006, p. 57).

Mendoza en su cocina, donde, entre el fogón y la memoria viva, nos compartió su preocupación debido a que las nuevas generaciones están perdiendo sus costumbres. Así, la bajada ceremonial de las cruces y el uso de las flores traídas desde la puna, o el acompañamiento con alimentos, bebidas y música, y el reencuentro simbólico en mitad del camino eran parte de un tejido sagrado que hoy se ve deshecho.

En las últimas décadas, diversas comunidades andinas han atravesado un proceso acelerado de transformación cultural que ha provocado el debilitamiento de tradiciones ancestrales bajo el influjo de la modernización, la migración y la escolarización. Estos cambios afectan tanto las costumbres visibles como al tejido simbólico, espiritual y comunitario.

Por tal motivo, este trabajo propone reflexionar sobre la pérdida de dichas tradiciones como parte de un proceso más amplio de transformación identitaria. Para ello, se recurre a categorías del pensamiento andino como *ayni* (reciprocidad entre humanos, la tierra y las divinidades), *pachakutik* (cambio radical que renueva el orden) y *tinkuy* (encuentro sagrado de opuestos), los cuales son claves para comprender esta transición partiendo de su propia lógica. A pesar del debilitamiento señalado, aún hoy los danzantes y fieles acuden al encuentro de las cruces y mantienen vivo el trayecto en tanto espacio de reciprocidad y de renovación.

En este contexto, el objetivo general del estudio es analizar, a partir de testimonios comunales, los cambios en las prácticas rituales tradicionales de Uchusquillo vinculadas al culto de las cruces. Se propone documentar las costumbres asociadas a la fiesta de Tayta Mayo, identificar los elementos transformados u omitidos, y reconocer las formas de resistencia cultural. Como hipótesis principal, se plantea que la costumbre ritual de bajar las cruces desde la puna ha sufrido un proceso de debilitamiento a causa de la pérdida de continuidad generacional, la migración y la disminución del compromiso comunal. Sin embargo, aún persisten formas de resistencia que resignifican esta práctica en un contexto de transformación sociocultural. El análisis

se orienta, así, a comprender este proceso no solo como pérdida, sino también como reconfiguración desde las propias categorías andinas.

La fiesta de mayo

En la región de Áncash, la festividad de la Cruz de Mayo es una manifestación religiosa y cultural que se realiza en diversas comunidades y constituye uno de los ejemplos más significativos del sincretismo religioso en los Andes. Aunque oficialmente cristiana e indiscutiblemente herencia de la dominación colonial hispánica, dicha celebración refleja una profunda interacción entre elementos coloniales y las cosmovisiones indígenas prehispánicas. Introducida como parte de las estrategias evangelizadoras, sirvió para facilitar la conversión, la subordinación cultural de los pueblos originarios y, según Elizabeth Kuon (2007), para «igualar a los peninsulares con los indios, porque se les permitía participar juntos en los festejos religiosos y profanos o que para los vencidos resultaban ser momentos de descanso a las fatigas de su ardua labor cristiana» (p. 3). Esto, más allá de su carácter litúrgico, ilustra cómo la fiesta adquirió un valor funcional dentro del sistema colonial: permitía el control simbólico de las poblaciones indígenas y ofrecía espacios de distensión y expresión ritual bajo la vigilancia católica.

Al margen de su origen impuesto, la fiesta de la cruz fue reinterpretada y resignificada por las comunidades andinas. En particular, se insertó estratégicamente en el calendario agrícola, hecho que coincidió con el tiempo de la cosecha, y también tomó elementos de antiguas festividades agrarias. Olinda Celestino (1997) nos indica que:

para perpetuar la intensidad de la fiesta de la cosecha, la sociedad indígena, a través de decisiones de los curacas y los Incas, adoptó y fijó el inicio de la cosecha haciéndola coincidir con la Semana Santa. [...] Los otros ritos y cultos trataron de integrarlos durante la celebración de la fiesta católica de las cruces. (p. 11)

La adopción de fechas cristianas no implicó una pérdida total de autonomía cultural, sino una adaptación que permitió mantener prácticas ancestrales bajo nuevos marcos simbólicos. Así, la cruz se instaló en lugares sagrados tradicionales como manantiales, lagunas, huacas, etc.; e integró espacios de culto prehispánicos al sistema católico. Por su parte, Bernardino Ramírez (2009) aclara que:

al iniciarse el siglo XX la mayor cantidad de cruces ubicadas en los alrededores del pueblo, en los caminos, en los pueblos viejos, en los manantiales, lagunas, tomas de agua, pacarinas, huacas, [...] ya formaban parte del ritual católico de la comunidad (p. 13)

Este tipo de integración ritual revela una compleja continuidad simbólica en la que lo católico no reemplaza lo andino; por el contrario, lo recubre y permite así la persistencia de una lógica cosmológica anterior. En efecto, la fiesta de la Cruz de Mayo encarna un claro ejemplo de cómo los pueblos andinos resistieron y resignificaron los dispositivos coloniales mediante el sincretismo religioso. Si bien su origen es cristiano y colonial, su desarrollo posterior revela una adaptación andina que la integró al calendario agrícola y a espacios sagrados tradicionales.

Categorías andinas

Para entender la transformación ritual del culto a las cruces en Uchusquillo, es clave recurrir a las categorías del pensamiento andino. Conceptos como *pachakuti*, *ayni* y *tinkuy* explican el mundo desde una lógica distinta y estructuran la experiencia colectiva de las comunidades altoandinas. Estos principios vivos, además, ayudan a interpretar las tensiones entre permanencia y cambio, así como las formas de resistencia simbólica y de reconfiguración cultural.

Pachakuti

En la cosmovisión andina, el tiempo no se concibe como lineal y progresivo, y sí, más bien, como cíclico. La historia del cosmos no avanza hacia un fin definitivo, sino que transcurre en ciclos de transformación en los cuales el orden establecido puede colapsar y dar paso a un nuevo equilibrio. Como señala Estermann (2006), la concepción andina del tiempo es cíclica y no lineal; hay entonces varias ‘creaciones’ o, mejor dicho, ‘ordenamientos’ del universo, cada que ocurre un *pachakuti* (p. 293). Esta idea subraya que el devenir andino no se basa tanto en el progreso acumulativo cuanto en una constante regeneración del universo.

El término *pachakuti* se refiere precisamente a ese momento de ruptura e inversión del orden cósmico; es una crisis estructural que habilita una reconfiguración profunda del mundo. Para Estermann (2006), implica una «revolución cósmica» que transforma el orden previo en caos a partir del cual se establece un nuevo equilibrio (p. 292). Dicha transformación no es creación desde la nada, como en las cosmogonías judeocristianas, sino una reorganización desde un caos preexistente. Lo importante aquí es que el *pachakuti*, aparte de describir eventos míticos o cosmológicos, funciona como una categoría clave para comprender los procesos históricos, sociales y culturales marcados por el cambio y la resistencia.

Aplicar el concepto de *pachakuti* al análisis del culto a las cruces en Uchusquillo permite interpretar estas transformaciones rituales como parte de una lógica regenerativa. Los cambios en las prácticas religiosas, de este modo, dejan de ser vistos como rupturas o pérdidas para concebirlos en tanto reordenamientos simbólicos que responden a tensiones históricas y culturales. En este marco, las comunidades reafirman su vínculo con el cosmos y su identidad colectiva, y enfrentan las crisis como oportunidades de recomienzo.

Ayni

La reciprocidad es un principio organizador y fundamental que atraviesa todas las dimensiones de la existencia: humanas, naturales, espirituales y cósmicas. Según Estermann (2006), este principio «no se limita a las relaciones interpersonales humanas, ni al ámbito de esta vida», pues abarca también relaciones «religiosas, atmosféricas, rituales, económicas y hasta con los difuntos» (p. 252). Esta concepción revela un mundo relacional donde todo está vinculado por el deber de dar y recibir.

La reciprocidad es una práctica simbólica y un deber ético; o como indica el mismo autor, la respuesta ritual del ser humano al orden cósmico implica una expresión festiva y ceremonial, y el cumplimiento de un ‘deber’ (p. 255). Este deber nace de una comprensión ancestral del mundo, entendido como red de interdependencias sagradas.

Particularmente significativa es la relación recíproca entre el ser humano y la naturaleza, de ahí que Estermann (2006) destaque que este principio se manifiesta en el vínculo entre el *ayllu* y la *pachamama*, o los animales y los fenómenos meteorológicos (p. 255). Así, las ofrendas y los rituales expresan religiosidad y sostienen el equilibrio ecológico y el bienestar colectivo. Al utilizar este enfoque, se busca destacar cómo la reciprocidad, más que una norma cultural, funciona como principio ontológico que organiza las relaciones entre los seres humanos, la naturaleza y lo sagrado.

Tinkuy

El término *tinkuy* ha sido ampliamente explorado en contextos literarios, filosóficos y educativos. Lejos de aludir a una simple reunión o encuentro, el *tinkuy* representa una intersección simbólica entre fuerzas contrarias cuya interacción produce una síntesis transformadora. Según Rodolfo Sánchez (2006), «el concepto *tinkuy* supone que la aproximación de fuerzas opuestas produce una tensión entre ellas, tensión que las atrae y une para producir o generar algo nuevo»

(p. 267). Tal definición subraya que el *tinkuy* no es una reconciliación pasiva y sí una interacción activa en la que los elementos en pugna no desaparecen; al contrario, estos permanecen en tensión productiva con la peculiaridad andina de que la oposición no busca ser superada, sino equilibrada y mantenida como forma de vida.

Por su lado, Teresa Valiente (2016) señala que Max Peter Baumann ofrece una interpretación del *tinkuy* que destaca su dimensión simbólica, ya que él lo interpreta como un «encuentro de fuerzas opuestas que se complementan [...]. Para el autor el principio de complementariedad es la búsqueda de equilibrio entre dichas fuerzas y que se manifiesta en el encuentro festivo de los opuestos» (p. 18). Como se advierte, aquí se propone al *tinkuy* como principio estructurador de la realidad andina, y en el que lo diferente se integra bajo una lógica de complementariedad. El *tinkuy*, entonces, es un evento que posee una lógica que fundamenta la relación con el otro: no hay jerarquías entre los opuestos y sí, en cambio, codependencia simbólica.

Así, cada categoría del pensamiento andino permite iluminar aspectos claves de la transformación ritual en Uchusquillo: *pachakuti* como tiempo de quiebre y recomienzo; *ayni* como principio de reciprocidad que sostiene los vínculos con la tierra y los seres tutelares; y *tinkuy* como encuentro de contrarios que produce unidad sin borrar la diferencia. Estas nociones revelan que, incluso en medio del cambio, persisten estructuras profundas que continúan dando sentido a las prácticas festivas. Leídas desde estas claves, las cruces bajan del cerro, es cierto, pero, a su vez, renuevan el equilibrio cósmico y la memoria colectiva de la comunidad.

La fiesta de Tayta Mayo: entre la permanencia y el cambio

Los testimonios de los habitantes de Uchusquillo revelan una tensión entre la progresiva pérdida de las costumbres tradicionales vinculadas a la festividad del Tayta Mayo de Uchusquillo y las formas en que estas se resisten a desaparecer mediante prácticas rituales aún vigentes,

aunque parcialmente transformadas. Esta tensión no debe reducirse a una simple dicotomía entre pasado y presente, sino entenderse como un entramado complejo en que interactúan la memoria, la vivencia ritual, los cambios materiales y simbólicos, y las categorías fundamentales del pensamiento andino como *pachakuti*, *ayni* y *tinkuy*. En ese sentido, los testimonios recogidos en campo, tanto los que evidencian la persistencia como aquellos que denuncian la pérdida, deben comprenderse como voces que dialogan desde distintos lugares de enunciación en una misma experiencia colectiva.

Uno de los factores que contribuyen a la no realización plena de las festividades y al olvido paulatino de ciertos rituales tradicionales es el debilitamiento de los vínculos comunitarios, lo cual es agravado por los procesos de migración, escolarización descontextualizada, influencia religiosa externa (como el avance de iglesias evangélicas que rechazan estas prácticas) y ciertos cambios en las dinámicas socioeconómicas que afectan la disponibilidad de tiempo, de recursos y de organización colectiva. A ello se suma la pérdida de la transmisión intergeneracional, un punto que se expresa con claridad en las palabras de Gudelia Blas (2025): «ya no hay los abuelitos, pues. Ya no están los hombres antiguos. Y ahora los jóvenes ya no interesan en sus costumbres» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Esta afirmación revela que la continuidad del rito dependía de una memoria viva y encarnada en personas mayores, y que, al desaparecer estas figuras, se resquebraja la cadena que aseguraba la enseñanza, el sentido y la vigencia de las prácticas tradicionales. En efecto, el olvido implica desinterés, pero también tiene que ver con una consecuencia de un entorno que ya no favorece la reproducción integral del rito tal y como se realizaba anteriormente. Por ejemplo, Saturnino Moreno (2025) afirma con nostalgia que:

Más antes era costumbre a veces, ahora está perdiendo la costumbre, primero traíamos de allá, hay las cruces en la punta en especial en un cerro, hay como una cuevita, ahí está el cruce eso lo hacemos bajar pues...

ahora como ya no es costumbre, se están olvidando ya. (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p)

Se percibe aquí una degradación del ciclo ritual, interrumpido en su dinámica tradicional de ascender a la *jirka* Pakakuq, recoger la cruz de su lugar sagrado —su *wasi*² original, su espacio vital— y trasladarla al pueblo para su celebración. Esta ruptura se asocia con una desorganización social y a causa de la disolución progresiva de la relación con el *jirka*, lugar sagrado donde se encuentra la cruz. En el mismo tono, Francisco Pérez (2025) recuerda: «Antes llevaban cruces... ahora es costumbre que se han olvidado» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p).

Sin embargo, estas percepciones de pérdida no son homogéneas. El testimonio de Gudelia Blas (2025) introduce una variante significativa cuando afirma lo siguiente: «Siempre van a Pakakuq. Como hay cruz, siempre van. Así, cuando pases siempre tienes que llegar, o si tienes intención de llegar, pues: ‘Voy a llegar a Pakakuq, donde está Tayta Mayo’, dicen» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Si bien ella reconoce que se han relajado ciertas costumbres y que la organización ha cambiado —«Ahora apenas suben hasta Jitana no más» (s/p)—, su testimonio evidencia que la práctica ritual no ha desaparecido por completo. Hay aún un vínculo con él, con el *jirka*, esto es, con ese lugar donde la cruz habita y desde donde se la hace descender. Así, estos cerros son concebidos como divinidades protectoras de las comunidades que residen en sus faldas, lo que revela una cosmovisión en la que la montaña, lejos de ser un accidente geográfico, se erige en tanto ser vivo con el cual se establece una relación de reciprocidad (Torres & Sánchez, 2024, p. 93). Este tipo de vínculo sagrado sostiene y resignifica la continuidad de la práctica ritual aun cuando ciertas formas organizativas hayan comenzado a modificarse.

² Según Erik Cajavilca (2019), «el término más usual para ‘casa’ es /wasi/. En los diccionarios se reporta tanto con la grafía <w> como con <h> y <gu>» (p. 10).

En este cruce de voces, aquello que se dibuja no es una contradicción cerrada, sino un fenómeno de transformación profunda que puede interpretarse desde la noción de *pachakuti*: un tiempo de quiebre y de reordenamiento del mundo donde las estructuras rituales tradicionales se ven interrumpidas, desplazadas o reinterpretadas; pero el *pachakuti* es también apertura a un nuevo orden. Como lo vimos en Illauro, aunque no todas las prácticas rituales son iguales a las del pasado, lo que se realiza constituye una recomposición activa de las formas festivas. Allí, pues, el ascenso a la cruz, el descanso en la iglesia intermedia, la llegada de los Shacshas al lugar de las cruces, el encuentro con los negritos —ese momento de *tinkuy*— y el posterior *atipanakuy* (o competencia danzada en el descenso hasta la plaza) son formas claras de revitalización ritual. La fiesta, pese a estar modificada, todavía pulsa con sentido. En dicho proceso, como señalan Díaz, Muñoz y Martínez (2021), gracias al despliegue de la dimensión musical es posible reforzar la asignación de roles en los distintos ritos que se realizan durante la festividad, hecho que da cuenta de una estructura que permanece funcional aun en medio del cambio.

El encuentro entre Shacshas y negritos frente a las cruces puede leerse como una manifestación de *atipanakuy*, vale decir, una competencia ritualizada en la cual cada grupo busca demostrar su mayor fuerza, destreza y devoción a las cruces. Esta confrontación ritual no se limita a un enfrentamiento, ya que también puede interpretarse como un *tinkuy* simbólico. En ese contexto, el *tinkuy* se manifiesta como un encuentro de fuerzas opuestas que se integran dinámicamente mediante la danza, la música y el movimiento, lo que, en paralelo, activa una relación de reciprocidad con lo sagrado: los danzantes devuelven su energía a las cruces que, simbólicamente, la redistribuyen.

Esta dinámica ritual adquiere un valor que trasciende lo estético y lo competitivo en la medida en que permite rearticular el vínculo entre comunidad (*llaqta*³) y espacio sagrado (*wasi*). Es precisamente

³ Para John Murra (1989), «en términos de tenencia, un asentamiento que controlaba determinadas chacras era una llacta, que se traduce libremente como “aldea”; consistía en varios ayllu o grupos de parentesco» (p. 62).

en estos lugares de encuentro —la plaza, la iglesia, el centro del pueblo— donde la comunidad se reconoce, se reconstituye y se reafirma colectivamente. Por tal motivo, el *tinkuy*, mediado por el *atipanakuy*, activa el carácter espiritual del *wasi*, situación que contribuye a renovar el tejido vital de la *llaqta*.

En este marco, por su lado, el *ayni* aparece como principio central de reciprocidad, especialmente en los actos cotidianos y rituales que sostienen la fiesta. La reciprocidad ocurre entre los comuneros/as, los cargadores de cruz y la propia cruz entendida como entidad sagrada. Quienes no cargan, en cambio, expresan su compromiso mediante el envío de alimentos, bebidas y productos de la chacra, mientras que quienes cargan retribuyen con su esfuerzo físico y devocional. Además, se llevan ofrendas a estas cruces que se encuentran adornadas con collares de papa, olluco, oca, flores de chagapa y otras plantas recolectadas especialmente de la puna, casi a la manera de un signo de gratitud por la cosecha y como acto de renovación espiritual. La cruz no solo se carga: se la honra, se la viste y se la alimenta simbólicamente.

Por ejemplo, Gudelia Blas (2025) recuerda lo siguiente: «lo mejor lo llevaban para cargadores de cruz hasta Jakallaqwa... picante de cuy, su tortilla... su galón de chicha» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p), y también cómo se recogían productos de las chacras altas para hacer collares que adornaban las cruces al momento de su bajada. Por su parte, Efraín Nieto (2025) añade que incluso las flores traídas desde lugares lejanos, como Canchabamba, eran destinadas a engalanar las cruces de Tayta Mayo, aquellas que bajaban desde los cerros más altos y sagrados (comunicación personal, 5 de mayo de 2025). Aunque las formas actuales han cambiado —«ahora le mandan estofado de pollo, caucau, gaseosa» (G. Blas, comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p)—, el principio del *ayni* persiste como eje relacional entre devotos, cargadores y lo sagrado, y así se renueva el lazo entre la *llaqta* y el mundo espiritual.

La transformación también se evidencia en la materialidad de las cruces. Francisco Pérez (2025) lamenta que: «Ahora no, no, ya

se han podrido todas las piezas... solamente han traído las flores del altar» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). La cruz de madera, signo sagrado, ha comenzado a deteriorarse físicamente, pero sigue presente de forma simbólica. En esa línea, Gudelia Blas (2025) explica cómo se la adorna con collares de papa, de olluco y de oca, es decir, con productos de la tierra alta y símbolos de la fecundidad agrícola en agradecimiento al Tayta Mayo por las cosechas. Estos adornos, tomados de chacras cercanas al cerro, son signos de una espiritualidad agrícola activa en la que el *ayni* con la naturaleza sigue vigente. En efecto, como observa Ramírez (2009), «celebran la fiesta a las cruces con una nutrida concurrencia cuya fe a la tierra la expresan con abundantes flores que adornan a sus cruces» (p. 200), lo que refuerza la continuidad simbólica y ritual del vínculo con la tierra en estas celebraciones.

No es menor el hecho de que, en Huariera, aunque no hayamos observado la competencia danzada como en Illauro, sí haya un esfuerzo por mantener viva la costumbre a través de la danza del *antiruna*:⁴ danzantes mayores y adolescentes que rinden homenaje a la cruz. La participación intergeneracional muestra que la *llaqta* está implicada en la transmisión ritual; es más, aun cuando la pérdida sea real, también lo es la esperanza. Como anotamos en campo: hay todavía fe y esperanza porque están danzando y están rindiendo honor a las cruces. Este gesto —el de danzar, el de ofrecer el cuerpo al ritmo y el de rendir homenaje y agradecimientos a Tayta Mayo, incluso sin un gran aparato festivo— se convierte en un acto de resistencia cultural.

En Huariera también fuimos testigos de un gesto particularmente significativo: tras la misa, la banda fue convocada a rendir homenaje a la cruz y lo hizo con una pieza musical interpretada solemnemente

⁴ «Baile típicamente inkaiko [...], Bailan 6 mujeres, de dos en fondo. Las dos primeras llaman guiadoras, y las dos últimas Pallas, con la única diferencia que en vez del Ruko campeon dos hombres llamados ANTIS, que llevan en la mano un palo de chakpa, en forma de bastón que tiene aproximadamente 1 metro 70 de tamaño, que en la punta termina en redondel, ensartado en él un cascabel y una muñequita. Todo el artefacto se llama KIAYA» (Ortega, 1956, s/p).

frente a la iglesia. Este acto de respeto musical, ofrecido a la cruz después de la celebración litúrgica, se trata de un momento cargado de sentido en que el espacio sagrado —la puerta misma del *wasi* colectivo que es la iglesia— se transforma en escenario de devoción comunitaria. Por tanto, el hecho de que la banda, en nombre de la comunidad, rindiera homenaje musical a la cruz, reafirma la vigencia de una forma ritual que integra lo sonoro, lo corporal y lo afectivo. De modo semejante, la danza *antiruna* se realiza frente a la iglesia en un ritual de «presentación» y en el que se marcan pasos diferenciados mientras el violín y el arpa modulan una tomada específica. Este momento coreográfico-musical, también lleno de solemnidad y de simbolismo, enfatiza en la idea de que las prácticas andinas articulan diversos lenguajes expresivos para afirmar colectivamente una relación sagrada con el espacio y sus símbolos.

El papel de las autoridades tradicionales es otro eje clave. En el testimonio de Gudelia Blas (2025), por ejemplo, se menciona que «el agente y teniente nombra a seis personas... ellos van tempranito, pe, a las cinco de la mañana. Suben hasta arriba» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Esta organización comunitaria es una forma de sostener la estructura ritual; y pese a que algunos aspectos se han debilitado, otros se reafirman. En ese orden, la autoridad comunal mantiene vigente el principio de coordinación y la redistribución de funciones como parte del *ayni* y del sentido de *llaqta*.

El desplazamiento de la cruz desde el cerro hasta la iglesia, y que pasa por espacios intermedios como Jakallaqwa, es también una forma de reconfigurar el *wasi*, así como de articular diferentes niveles del territorio y del cuerpo social. Cada instancia del trayecto —la cima, el descanso, la iglesia, la plaza— constituye un punto de concentración simbólica que activa distintas dimensiones de la relación con el mundo sagrado. Así, cuando la cruz desciende, no es únicamente un objeto que se mueve, sino un agente espiritual que recorre los espacios y que une distancias y actualiza relaciones. Como señalan Torres y Sánchez (2024), «las cruces se llevan en procesión por las calles, acompañadas

de cantos, oraciones y fuegos artificiales» (p. 84), lo que evidencia tanto el carácter ritual del desplazamiento como su dimensión festiva y comunitaria. De este modo, «la celebración de la Cruz de Mayo es una oportunidad para que las personas se reúnan, compartan y celebren su herencia cultural y religiosa» (p. 84); esto refuerza los lazos sociales y la continuidad simbólica entre los distintos espacios que la cruz atraviesa.

De allí que el testimonio de Gudelia Blas (2025), al afirmar que «la cruz sí [la] bajaron a su iglesia... bajaron su cruz y prendieron sus velas... siempre hay devotos» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p), resuene como una afirmación potente de continuidad. En esa acción —prender velas, hacer promesas, nombrar a los animales y sus cosechas en las ofrendas— se mantiene un sistema de saberes vinculados al *ayni* con las fuerzas espirituales y con el territorio. Dichas prácticas revelan la capacidad del símbolo de la cruz para adaptarse a diversas necesidades y situaciones, y también para encarnar la protección divina y la vigilancia terrenal (Torres & Sánchez, 2024, p. 92). En este contexto, las deidades —o, en este caso, los agentes sagrados como la cruz— son consultadas para obtener consejos y soluciones a problemáticas que aquejan al hombre de los Andes, situación que reafirma su vigencia y eficacia en la vida cotidiana de la comunidad. Tal como lo señala Ramírez (2009), creen que con las ofrendas que hacen en su honor Dios les enviará sus «benditas aguas» y cuidará de sus animales, por eso las colocan en los cerros altos y panorámicos, desde los cuales se podrá divisar todos los campos y pastizales (p. 196). Ello también lo confirman Cerutti y Pita (1999):

El símbolo venerado está ligado a la regeneración de la naturaleza, es decir, se pide que la Cruz de Mayo propicie la existencia de animales y sembradíos en abundancia, para recomenzar y llevar a buen término el ciclo anual de la vida campesina; de ahí que cada año la cruz sea remozada (p. 51)

En este marco, la cruz marca un punto de conexión entre lo humano y lo sagrado, y al mismo tiempo se convierte en un eje vertebrador del equilibrio ecológico, social y espiritual que sostiene la vida comunal en los Andes. Lo que se observa, entonces, es una dialéctica de pérdida y de resistencia en la que el *pachakuti* ha interrumpido formas antiguas, pero ha permitido, a su vez, nuevas articulaciones. En Illauro, el uso de las danzas, los encuentros rituales y los recorridos espaciales activan un sentido de pertenencia y de conexión con los *jirkas*, y con la *llaqta*. En Huarirera, en cambio, la persistencia de la *antiruna*, el homenaje musical de la banda y las devociones individuales mantienen viva una tradición que no desaparece del todo. Así, los testimonios, al converger y al tensionarse, nos muestran que no hay una sola forma de entender la costumbre ni tampoco un solo destino para ella.

El pensamiento andino, en su lógica cíclica y relacional, no entiende la pérdida como final absoluto, sino como parte del movimiento del mundo: recordemos que el *pachakuti* es también apertura. La presencia de niños, adolescentes, adultos y personas mayores en las danzas; la vigencia de los *jirkas* como centros de devoción; la práctica del *ayni* en las comidas compartidas; el recorrido de la cruz desde lo alto hasta llegar a la iglesia; o la alternancia danzada del *tinkuy* y el *atipanakuy* indican que la costumbre, aunque herida, no está muerta. Hay, por tanto, memoria para rato; hay fe, hay movimiento. Y como nos dijo Gudelia Blas (2025), a pesar de que no haya fiesta, «la cruz sí [la] bajaron» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Tal afirmación, sencilla pero profunda, resume una de las claves del mundo andino: aunque todo cambie, hay cosas que no se abandonan. Bajar la cruz no es solo repetir un rito; es hacer que la *llaqta* descanse.

Conclusiones

El culto andino a las cruces en Uchusquillo se encuentra hoy en una encrucijada simbólica: entre la pérdida y la persistencia, entre el olvido y la reconfiguración. Lejos de una desaparición absoluta, se eviden-

cia es un proceso dinámico de transformación ritual que puede ser interpretado desde la lógica del *pachakuti*, esto es, un quiebre que no implica extinción, y sí, más bien, reorganización del orden espiritual y comunitario. Las prácticas tradicionales —como la bajada de las cruces, el acompañamiento con danzas, ofrendas y comidas— han sufrido una merma, pero también se han resignificado. En efecto, todavía persisten gestos de fe, actos de reciprocidad (*ayni*), encuentros festivos (*tinkuy*) y la presencia viva de las *jirkas*, lo que indica que la costumbre no ha muerto y que se encuentra adaptándose a las nuevas condiciones.

Por otro lado, no cabe duda de que el debilitamiento de los vínculos intergeneracionales, la migración y los cambios económicos han afectado la estructura ritual tradicional; sin embargo, la *llagta* aún respira. Las comunidades continúan organizándose, celebrando, danzando, nombrando a sus cruces, ofreciéndoles alimentos y música. Incluso con cruces deterioradas o con comidas diferentes, el espíritu de reciprocidad y de comunidad sigue vibrando.

Por tanto, más que registrar una pérdida definitiva, este estudio reconoce un proceso de reconfiguración que mantiene viva la memoria ritual desde otros códigos u otras formas, pero con la misma profundidad simbólica. Como lo resume Gudelia Blas (2025): «la cruz sí [la] bajaron» (comunicación personal, 5 de mayo de 2025, s/p). Esta afirmación encierra nostalgia y resistencia, debido a que, mientras haya quienes bailen, cocinen, carguen o recen por las cruces, habrá costumbre. Aunque herida, aún late.

Referencias

- Cajavilca, E. (2019). Etimología de la vivienda andina y sus implicaciones en la etnohistoria. *Espaço Ameríndio*, 13(2), 184-210. <https://core.ac.uk/reader/303962699>
- Celestino, O. (1997). Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales. *Gazeta de Antropología*. https://www.ugr.es/~pwlac/G13_06Olinda_Celestino.html

- Cerutti, A., & Pita, C. (1999). La fiesta de la cruz de Mayo y el velorio del angelito: expresiones religiosas de los migrantes rurales chilenos en el territorio del Neuquén. Argentina (1884-1930). *Mitológicas*, XIV(1), 47-52. <https://www.redalyc.org/pdf/146/14601403.pdf>
- Díaz, A., Muñoz, W., & Martínez, P. (2021). La fiesta de la cruz de mayo. Sonoridad y ritualidad en los valles de Arica. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 26(2), 133-149. <https://www.scielo.cl/pdf/bmchap/v26n2/0718-6894-bmchap-26-02-133.pdf>
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Kuon, E. (2007). Cuzco: A las cruces las visten de fiesta. En VV. AA., *Memoria del IV Encuentro sobre el Barroco* (pp. 193-202). <https://dadun.unav.edu/server/api/core/bitstreams/73911537-3c76-43fc-8d02-2d4fbe856e4a/content>
- Murra, J. (1989). *La organización económica del Estado inca*. Siglo Veintiuno Editores.
- Ortega, E. (1956). *Los Konchukos*. Municipalidad provincial de Huaraz.
- Ramírez, B. (2009). La Fiesta de las Cruces, expresión del sincretismo cristiano-indígena. *Investigaciones sociales*, 13(22), 195-226. <https://doi.org/10.15381/is.v13i22.7247>
- Sánchez, R. (2006). *Apus de los Cuatro Suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña* (Tesis doctoral, Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Cybertesis <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/item/0ec9347b-016f-45e9-b67a-17f5ce-433ffc>
- Torres, J., & Sanchez, S. (2024) *Sincretismo religioso andino: la figura simbólica de la Santísima Cruz de San Cristóbal de Pucará*. M. Rupalla & K. Basurto (Eds.), *Sumaq Willakuykuma: más allá de las letras* (pp. 77-96). Vida Múltiple; Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://vidamultiple.com/producto/sumaq/>

Valiente, T. (2016). Tinkuy. Encuentro de contrarios o diferentes. Una mirada en las fuentes. *Indiana*, 33(1), 199-220. <https://www.redalyc.org/journal/2470/247046764010/html/>

Registro fotográfico



Figura 1

En la foto, los diecinueve alumnos junto al profesor Mauro Mamani, del curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II, bajo la casa de la señora Gudelia Blas Mendoza y del señor Delfín Cano Mauricio, antes de iniciar con la jornada de investigación. (2 de mayo del 2025)



Figura 2

La comunidad de Uchusquillo. En la imagen se puede observar el verdor del maíz y árboles como el molle, eucaliptos y frutales. Asimismo, se advierte la I.E. N.º 86378 Santa Rosa de Uchusquillo y la belleza de la arquitectura andina. (Uchusquillo, 2 de mayo del 2025)



Figura 3

Actividad de integración entre los estudiantes del curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II en el sitio denominado Charak pampa en Uchusquillo. (2 de mayo del 2025)



Figura 4

En la casa de los capitanes de la fiesta de Tayta Mayo 2025 durante el encuentro con los integrantes del curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Uchusquillo, 2 de mayo del 2025)



Figura 5

Presentación de la danza Antiruna en la víspera de la fiesta de Pachacas. (Uchusquillo, 2 de mayo del 2025)



Figura 6

Músicos de la danza Antiruna. El arpa y la quena acompañan el violín, tocado por el señor Lorgio. (Uchusquillo, 2 de mayo del 2025)



Figura 7

Viernes 2 de mayo, en la iglesia del Tayta Mayo en Huarierapampa. En el altar se encuentran las cruces adornadas con productos de la zona (oca, olluco, mashua, frutas) y las flores (shagapa) que representan la fe, agradecimiento y la riqueza de la pachamama.



Figura 8

Viernes 2 de mayo en la víspera de la fiesta de Pachacas. La lluvia y la alegría acompañan a todos los devotos y miembros de la comunidad de Uchusquillo en Huarierapampa.



Figura 9

Danza del Antiruna al interior de la iglesia de Tayta Mayo, la cual se realiza como un ritual en que los danzantes cantan y bailan al ritmo del arpa, el violín y la quena. (Huarierapampa, 2 de mayo del 2025)



Figura 10

Los músicos que llenan de alegría con sus melodías y canciones en la víspera de las Pachacas, en Huarierapampa, un viernes 2 de mayo del 2025.



Figura 11

Sábado 3 de mayo en la pampa de Huariera. Se encuentran sentados la señora Gudelia Blas Mendoza (extremo derecho) junto a su esposo Delfín Cano Mauricio (segundo de la derecha), acompañados de amistades, durante la festividad en honor a la Cruz de Mayo en Uchusquillo y mientras estaban los alumnos del curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II.



Figura 12

Sábado 3 de mayo, el equipo se trasladó al caserío de Ishanca, donde la testimoniante Martha Moreno de 54 años nos contó sobre algunos aspectos de su vida como el matrimonio, la preparación para las fiestas del pueblo y relatos como «Tayta Kuntur» y «Atoqgash allapa noveleru kana».



Figura 13

Integrantes del curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II después de la entrevista a la señora Martha Moreno en Ishanca. En el extremo izquierdo, Jeferson Llacolla Chayña, el profesor Mauro Mamani Macedo e Hilane Bravo Valladolid; en el medio, Beatriz Cano Blas y Martha Moreno; al lado derecho, Lucero Cañari Vivanco, Axel Anicama y Tatiana Ramírez Chira.



Figura 14

La plaza de la comunidad de Uchusquillo el sábado 3 de mayo del 2025, la belleza de la sierra ancashina y las imponentes montañas que rodean a la comunidad.



Figura 15

Benjamín Pérez Luna, en la casa de los capitanes, vestido con el traje típico del baile Antiruna. Es una persona que ejecuta múltiples danzas de la zona y así preserva la tradición artística de Uchusquillo.



Figura 16

Los danzantes de Antiruna el día central de las Pachacas. Las mujeres llevan sombreros de plumas (plumaje) y los hombres una máscara que cubre sus rostros y en la parte de la cabeza llevan su monterilla. El baile se realiza como un ritual en honor a Tayta Mayo. (3 de mayo del 2025)



Figura 17

Yalú Yuliana Morales Dámaso, estudiante escolar de Uchusquillo, nos acompaña en la víspera de la fiesta central de las cintas. Con la música de la banda entonando los himnos en la iglesia de Huariera, nos cuenta la existencia de los *awilus* y los peligros que conlleva el no tenerles respeto. (3 de mayo del 2025)



Figura 18

Agustín Hilario Mendoza Bautista nos acompaña en la cima de Illauro tras haber subido a bajar la cruz situada en el punto más alto de la comunidad. En la foto, contemplamos la vista algo cansada por la subida a la cumbre, pero nuestro interior vislumbra maravillados el universo al que se nos ha permitido ingresar. (4 de mayo del 2025)



Figura 19

César Ayala Perez, comerciante, apicultor y porcicultor, después de haber conversado a las afueras de la casa del capitán de la fiesta de Tayta Mayo. Los entrevistadores, Jeremy Gamboa y Jorge López, en tal plática apacible, recibieron con calidez una apertura al mundo andino con relatos de las *gochas* y los *awilus*.



Figura 20

El 4 de mayo del 2025, en la localidad de Tarapampa afuera de una de las casas del pueblo, la señora Faustina Julca Vega de 76 años, en un diálogo ameno con la compañera Beatriz Cano, relata distintas historias de su comunidad.



Figura 21

Los integrantes del curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II después de la entrevista a la señora Faustina Julca Vega en Tarapampa, caserío del centro poblado de Uchusquillo, el 4 de mayo del 2025.



Figura 22

En la mañana del domingo 4 de mayo del 2025, en el caserío de Tarampampa, la señora Gudelia Llanca Moreno de 76 años nos recibió en su hermosa casa, rodeada de inmensos árboles frutales, para concedernos una entrevista sobre las distintas historias que conocía de su localidad, tal como la de las aves de mal agüero.



Figura 23

En la casa de la señora Gudelia Llanca Moreno de 76 años, quien recuerda su vida, las historias que sus abuelos le contaron y el trabajo que realiza en la localidad de Tarampampa, 4 de mayo del 2025.



Figura 24

La jara o guayuna en la comunidad de Tarapampa, práctica ancestral para el secado de las mazorcas. (4 de mayo del 2025)



Figura 25

El día 4 de mayo, en la calidez de su hogar, la amable pareja de esposos, los señores Feliz y Maura, nos brindaron una entrevista acerca de su experiencia de vida, las dificultades y las peripecias de todo su camino hasta ese momento, así como de todos los momentos felices que atesoran.



Figura 26

Domingo 4 de mayo, la pareja Felix Crisóstomo y Maura Armas concedían una entrevista en el patio de su hogar. El grupo fue testigo de la bella casa llena de vegetación y rodeados de *tuktupillines*, el animal favorito de la señora Maura.



Figura 27

La belleza del campo de la comunidad de Uchusquillo, 4 de mayo del 2025, época de abundancia de alimentos como el maíz y el trigo.



Figura 28

La flor del «chocho» o *tarwi* en el departamento de Áncash.



Figura 29

Una *huanca* en la comunidad de Illauro; de ese modo, avistamos la presencia de las divinidades andinas (4 de mayo del 2025)



Figura 30

La bajada de las cruces en la comunidad de Illauro. Adelante, la danza de los Negritos junto con sus músicos; al medio los Shacshas y al final las cruces junto a los pobladores y los estudiantes (Illauro, 4 de mayo del 2025)



Figura 31

Músicos de los Shacshas tocando en el contrapunto con los Negritos en la bajada de cruces de la comunidad de Illauro. (4 de mayo del 2025)



Figura 32

El profesor Mauro Mamani Macedo, quien, en sus hombros, carga con mucha fe la Cruz de Mayo en la comunidad de Illauro. (4 de mayo del 2025)



Figura 33

En la víspera de la festividad de las Cintas, domingo 4 de mayo del 2025. Todos los fieles escuchan las palabras del padre que dirige la ceremonia. Entre rezos y canciones, ofrecen sus agradecimientos y pedidos a Tayta Mayo.



Figura 34

Lunes 5 de mayo, los señores Saturno Moreno Ayala, Efraín Nieto Ayala, Francisco Pérez Bautista y César Ayala Pérez conversaban animadamente sobre la historia de su pueblo con los estudiantes visitantes en la plaza de Uchusquillo.



Figura 35

Los señores Saturno Moreno Ayala, Efraín Nieto Ayala, Francisco Pérez Bautista y César Ayala Pérez, lunes 5 de mayo.



Figura 36

En la I.E. N.º 86378 Santa Rosa - Uchusquillo, antes de la presentación de la obra de teatro *Kuya Kuya* dirigida por Axel Anicama. Los actores fueron Mariana Quispe, Beatriz Cano, Piero, Jorge López y Axel Anicama.



Figura 37

Los estudiantes e integrantes de la I.E. N.º 86378 Santa Rosa - Uchusquillo en la presentación del teatro *Kuya Kuya*. (Lunes 5 de mayo del 2025)



Figura 38

El elenco de actores junto al profesor Mauro Mamani Macedo al finalizar la presentación del teatro *Kuya Kuya* en la I.E. N.º 86378 Santa Rosa - Uchusquillo



Figura 39

El director de la obra de teatro, Axel Anicama, junto al profesor Mauro Mamani Macedo en la I.E. de la comunidad de Uchusquillo.
(Lunes, 5 de mayo del 2025)



Figura 40

Día central de la fiesta de la carrera a las cintas, organizado por el mayordomo Sergio Llanca y su familia. La comunidad disfruta de la banda y de las actividades.



Figura 41

Lunes 5 de mayo del 2025, la banderola del capitán de la Cruz de Mayo en la festividad de las cintas.



Figura 42

El día 5 de mayo, en una tarde lluviosa, refugiados en la iglesia de Huariera. Don Jorge Moreno Ayala nos concedió una entrevista que surgió de un ameno diálogo. En ella, nos contó sobre cómo se realizaban los rituales funerarios en el pueblo de Uchusquillo y un poco de su historia, así como los desafíos que le tocó afrontar en las diferentes etapas de su vida.



Figura 43

Se pueden observar las cintas que cada persona voluntariamente entrega al capitán para que sean colocadas en un cordel, tal como aparece en la imagen. Una de esas cintas define quién será el mayordomo del siguiente año.



Figura 44

Lunes 5 de mayo, Benjamín Pérez Luna en la carrera de cintas de Uchusquillo.



Figura 45

Estudiantes del curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II, junto a los comuneros de Uchusquillo, bailan en círculo al ritmo de la banda.



Figura 46

El profesor Mauro Mamani, el capitán de la carrera a las cintas Sergio Llanca y la estudiante Beatriz Cano Blas sostienen la cinta ofrecida por el curso en representación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.



Figura 47

La cinta del curso de Literaturas Orales y Étnicas del Perú II cuelga del cordel de las cintas en una tarde con nubes cargadas de lluvia. Aquella representa la valentía y la entrega de los alumnos que caminan por el mundo andino. (5 de mayo del 2025)

Contenido

Introducción	3
<i>Beatriz Mariela Cano Blas</i>	
<i>Lucero Soledad Cañari Vivanco</i>	
Prólogo	9
<i>Alejandro G. Mautino Guillén</i>	
<i>Tuctupillín: relato oral de saberes andinos para trabajar el amor</i>	15
<i>Beatriz Mariela Cano Blas</i>	
<i>Axel Daniel Anicama Zamora</i>	
El <i>tayta kuntur</i> : chawpi y dios protector en un relato oral de Uchusquillo	33
<i>Hilane Morgana Bravo Valladolid</i>	
<i>Lucero Soledad Cañari Vivanco</i>	
Los <i>awilus</i> de Uchusquillo: tradición oral y valores en la cosmovisión andina	49
<i>Saray Diana Teccsi Huaraka</i>	
<i>Jeremy Gamboa Magallanes</i>	
Seres y espacios de mal presagio en la comunidad de Uchusquillo	67
<i>Jeferson James Llacolla Chayña</i>	
<i>Tatiana Lucía Ramírez Chira</i>	
Ritual de muerte en la comunidad de Uchusquillo	85
<i>Kathia Tereza Basurto Salazar</i>	
<i>Jorge Isaac López Trujillo</i>	

<i>Wakcha</i> y desarraigo: el retorno como reparación en la experiencia migrante andina <i>Mariana Quispe Rodriguez</i> <i>Natalia Angeles Enciso</i> <i>Stefani Xiomara Paulino Serva</i>	103
La figura del patrón y del rebelde en la memoria colectiva de Uchusquillo <i>Anais Milagros Llantoy Guzman</i> <i>María Rosa Rupalla Salvador</i> <i>Lucero Milagros Perez Corrales</i>	121
Desde la memoria: sincretismo en la festividad en honor a la Cruz de Mayo de Uchusquillo <i>Jazmin Yamillet Torres Rojas</i> <i>Paul Manco Huambachano</i>	143
¿«Ahora está perdiendo la costumbre»? Memoria y transformación ritual en el culto andino de las cruces en Uchusquillo <i>Maria Alberta Sanchez Quispe</i> <i>Pyero Alonso Santos Quispe</i>	163
Registro fotográfico	181

Uchusquillo markapa yarpaynin

Estudios de tradición oral

© Editorial Vida Múltiple S.A.C., 2025

Jr. La Hoyada 167, Rímac, Lima - Perú

RUC: 20608148745

Teléf.: 955677222

editorialvidamultiple@gmail.com

Edición: Beatriz Cano Blas, Lucero Cañari Vivanco y Mauro Mamani Macedo

Corrección de estilo: Sergio Luján Sandoval

Diseño y diagramación: Christian Cachay Luna

Fotografía de cubierta: Favio Luna

Grupo de investigación:

Beatriz Mariela Cano Blas, Axel Daniel Anicama Zamora, Paul Martin Manco Huambachano, Lucero Soledad Cañari Vivanco, Stefani Xiomara Paulino Serva, Anaís Milagros LLantoy Guzman, María Rosa Rupalla Salvador, Kathia Tereza Basurto Salazar, Saray Diana Tecsi Huaraka, Natalia Regina Angeles Enciso, Mariana Alyssa Quispe Rodriguez, Hilane Morgana Bravo Valladolid, Jaime Jeremy Gamboa Magallanes, Jorge Isaac Lopez Trujillo, Maria Alberta Sanchez Quispe, Jazmin Yamillet Torres Rojas, Tatiana Lucía Ramírez Chira, Jeferson James Llacolla Chayña, Pyero Alonso Santos Quispe y Lucero Milagros Perez Corrales.

ISBN: 978-612-49717-6-1

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2025-07505

Primera edición digital, agosto de 2025

Libro electrónico disponible en www.vidamultiple.com

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra sin la autorización previa y expresa del editor y los autores.



VIDA
MÚLTIPLE