UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

ESCUELA DE POSGRADO

UNIDAD DE POSGRADO DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

TESIS:

Persistencia y transformación de las tradiciones y roles de autoridad en la comunidad quechua de Sarhua: Un estudio etnográfico contemporáneo de los envarados (barayuqkuna)

Para optar el grado académico de:
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES, MENCIÓN ANTROPOLOGÍA

PRESENTADO POR:
Bach. Neyo Richard FELICES POMA

ASESOR:
Dr. Néstor Godofredo TAIPE CAMPOS

AYACUCHO - PERÚ

2026

A Quri Yaku, Kuyany Inkil y Nancy.

A mis padres Primitivo y Lidia.

Expreso mi agradecimiento a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, a la Escuela de Posgrado, Unidad de Maestría de Ciencias Sociales, mención en Antropología; asimismo a Dr. Nelson Pereira, Dr. Pedro Jacinto Pazos, Dr. Néstor Godofredo Taipe Campos, Dr. Jeffrey Gamarra Carrillo, Dr. Efraín Cáceres Chalco, Dr. Claudio Rojas Porras, Mg. Ángela Pilar Béjar Rome, Mg. Mariano Aronés, quienes me guiaron a alcanzar un peldaño más en mi profesión como antropólogo.

También agradezco a los comuneros de Sarhua por conservar el sistema de cargo de autoridad tradicional de ***barayuq***, a las autoridades comunales, los cargontes ***barayuq***, asimismo a los que me brindaron sus testimonios para el presente estudio.

Finalmente, mi agradecimiento infinito al Dr. Néstor Godofredo Taipe Campos, por su asesoramiento constante en el desarrollo de la presente tesis conducente al grado de maestro en Antropología.

RESUMEN

En la presente investigación, titulada "Persistencia y transformación de las tradiciones y roles de autoridad en la comunidad quechua de Sarhua: un estudio etnográfico contemporáneo de los envarados (***barayuqkuna***)", tuve como *objetivo* central analizar la persistencia y adaptación de las tradiciones culturales y los roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** en la comunidad quechua de Sarhua, en un contexto contemporáneo de trasformaciones socioeconómicos, políticos y culturales. Se utilizó como *método* el estudio cualitativo de enfoque etnográfico, se emplearon técnicas como la observación participante, entrevistas en quechua traducidas libremente al español, registros de campo y análisis hermenéutico e icónico, la población de estudio estuvo conformada por cargontes ***barayuq*** en ejercicio, exautoridades, comuneros habilitados y líderes comunales. Los *resultados* revelan que la persistencia del sistema de ***barayuq***, junto con sus roles de autoridad y sus funciones rituales y festivas tradicionales, constituye un eje central de la estructura de la organización comunal, que a su vez funciona como un medio de adquisición de estatus social para el comunero sarhuino dentro de la vida comunal; a pesar de los cambios de algunos roles y tradiciones que han sufrido por el impacto de la vida contemporánea, sigue siendo un mecanismo de cohesión social, aprendizaje político y validación simbólica. Sin embargo, enfrenta desafíos, como presión económica sobre los cargontes, la crítica interna por gastos considerados excesivos, y las tensiones generadas por la migración y por nuevas expectativas sociales. *Concluyo* que, el sistema de ***barayuq*** estructura la vida comunal del individuo; a través de rituales y festividades los ***barayuqkuna***, reproducen valores de reciprocidad, autoridad y cohesión. Aunque actualmente enfrentan tensiones modernas, adaptan prácticas y tecnologías sin perder su esencia simbólica, garantizando la continuidad y renovación de la tradición sarhuina.

Palabras clave: ***barayuq***; tradición; persistencia; cambio y adaptación.

ABSTRACT

In the present research, titled *"Persistence and Transformation of Traditions and Roles of Authority in the Quechua Community of Sarhua: A Contemporary Ethnographic Study of the Envarados (Barayuqkuna)",* the main *objective* was to analyze the persistence and adaptation of the cultural traditions and roles of authority of the barayuqkuna in the Quechua community of Sarhua, within a contemporary context of socioeconomic, political, and cultural change. A qualitative ethnographic *approach* was used, employing techniques such as participant observation, interviews conducted in Quechua and freely translated into Spanish, field notes, and hermeneutic and iconic analysis. The study population consisted of current barayuq officeholders, former authorities, eligible community members, and local leaders. *The results* reveal that the persistence of the barayuq system, together with its traditional roles of authority, ritual, and festive functions, constitutes a central axis of communal organization, serving as a means of acquiring social status within Sarhua's communal life. Despite transformations in certain roles and traditions caused by contemporary influences, the system remains a mechanism of social cohesion, political learning, and symbolic validation. However, it faces challenges such as economic pressure on cargontes, internal criticism regarding excessive expenses, and tensions arising from migration and new social expectations. *In conclusion,* the barayuq system structures the communal life of the individual; through rituals and festivities, the barayuqkuna reproduce values of reciprocity, authority, and cohesion. Although they currently face modern tensions, they have adapted practices and technologies without losing their symbolic essence, ensuring the continuity and renewal of Sarhua's tradition.

Keywords: ***barayuq***; tradition; persistence; change; adaptation.

ÍNDICE

RESUMEN iv
ABSTRACT v
INTRODUCCIÓN 11
CAPÍTULO I
MARCO DE REFERENCIA 23
1.1. Antecedentes del estudio 23
2.2. Bases teóricas 25
2.3. Definición de categorías 26
2.3.1. Sistema de envarados (***barayuq***) 26
2.3.2. Ritual y ritualidad 28
2.3.3. Símbolo 31
2.3.4. Tradición, cambio y adaptación 33
CAPÍTULO II
DISEÑO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO 37
3.1. Tipo y diseño de investigación 37
3.2. Población estudiada 38
3.3. Hipótesis 39
3.4. Métodos, técnicas e instrumentos de investigación 40
3.4.1. Métodos 40
3.4.2. Técnicas 46

3.4.3. Instrumentos 51
3.5. Descripción del análisis e interpretación de datos 52
3.6. Cuestiones éticas 53
CAPITULO III
PERSISTENCIA DEL SISTEMA DE ***BARAYUQ***, SUS ROLES DE AUTORIDAD Y FUNCIONES RITUALES Y FESTIVAS TRADICIONALES EN SARHUA 55
3.1. Sistema de ***barayuq*** y simbología de la vara 55
3.1.1.. ***Barayuq*** dentro del sistema de cargos tradicionales en Sarhua 55
3.1.2. Sistema de ***barayuq*** y su estructura organizacional 59
3.1.3. Procesos rituales de nombramiento a nuevos ***barayuqkuna*** 74
3.1.4. Simbología de la vara en los ***barayuqkuna*** y la comunidad 80
3.2. Roles de autoridad actuales de los ***barayuqkuna*** y su importancia en la comunidad . 96
3.2.1. Roles de servicio comunal de los ***barayuqkuna*** 96
3.2.2. Autoridad de ***Alkaldi dulsi*** para nombrar a los mayordomos de a*yllu Qullana* y *Sawqa* 103
3.2.3. Roles en eventos religiosos 104
3.2.4. Importancia de los ***barayuqkuna*** en la vida de los sarhuinos 106
3.3. Rituales y festividades tradicionales que legitiman la autoridad del ***barayuq*** 112
3.3.1. Rituales tradicionales que persisten y legitiman la autoridad de los ***barayuqkuna*** 112
3.3.2. Festividad de *Pukllay* (Carnaval) organizada por los ***barayuqkuna*** 125
3.3.3.. Festividad de Navidad organizada por los ***barayuqkuna*** 142
3.3.4. Contribución de ceremonias festivas a la cohesión social y familiar en torno a los ***barayuqkuna*** 146
3.3.5. Significados atribuidos por los comuneros a los rituales y ceremonias festivas 150
CAPITULO IV
TRANSFORMACIÓN DE ROLES Y TRADICIONES FESTIVAS DE LOS ***BARAYUQKUNA*** POR IMPACTO DE LA MODERNIDAD 154
4.1. Cambio de roles tradicionales de autoridad de los ***barayuqkuna*** en Sarhua 154
4.1.1. Cambio de roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** a través del tiempo 154
4.1.2. Integración de la tecnología por los ***barayuqkuna*** en el ejercicio de su rol 161

4.1.3. Desafíos enfrentados por los ***barayuqkuna*** en el cumplimiento de sus roles de autoridad 165
4.2. Cambios y adaptaciones de elementos modernos en las celebraciones festivas de los ***barayuqkuna*** 170
4.2.1. Cambios de tradiciones festivas y rituales de los ***barayuqkuna*** 170
4.2.2. Incorporación de elementos modernos en las prácticas tradicionales de los ***barayuqkuna*** 172
CAPÍTULO V
ADAPTACIONES RECIENTES DE TRADICIONES Y ROLES FRENTE A CAMBIOS SOCIOECONÓMICOS, CULTURALES Y POLITICOS 177
5.1. Cambios socioeconómicos, políticos y culturales en la región 177
5.1.1. Principales cambios socioeconómicos, políticos y culturales en la comunidad en los últimos años 177
5.1.2. Impacto de los cambios en la dinámica social y cultural de la comunidad 181
5.2. Adaptación y desafíos de los barayuqkuna ante la continuidad de sus tradiciones y roles de autoridad 186
5.2.1. Adaptación de tradiciones y roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** ante cambios recientes 186
5.2.2. Mecanismos de continuidad de las tradiciones y roles de los ***barayuqkuna*** en contexto de cambio 189
5.2.3. Desafíos económicos y sociales que afrontan los ***barayuqkuna*** en cumplimiento de su cargo 193
CONCLUSIONES 198
BIBLIOGRAFÍA 2011

ÍNDICE TABLAS

Tabla 1 Cuadro de disciplina y categorías de la investigación 26
Tabla 2 Sistema de cargos tradicionales en la comunidad de Sarhua 56
Tabla 3 Línea de tránsito de la vida comunal sarhuino 109
Tabla 4 Cambio de roles de los ***barayuqkuna*** con el tiempo 158
Tabla 5 Integración de la tecnología en el ejercicio de sus roles de los ***barayuqkuna*** 163

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 Ubicación geográfica de la comunidad quechua de Sarhua (Mapa de la UGEL Fajardo) 15

Figura 2 ***Barayuqkuna*** de la comunidad de Sarhua 17

Figura 3 Comuneros de la comunidad campesina de Sarhua (N. Felices, 2025) 38

Figura 4 Mi experiencia como alguacil ***barayuq*** en la comunidad de Sarhua 2019 (Anónimo, 2019) 41

Figura 5 Estructura vertical de la jerarquía del sistema de ***barayuq*** 59

Figura 6 Estructura espacial horizontal y cósmica del ***barayuq*** *Sawqa* y *Qullana* 67

Figura 7 Sistema de ***barayuq*** en la estructura organizacional de la comunidad 69

Figura 8 Las varas o ***dulsi*** que representa a Dios cristiano y a deidades andinas 82

Figura 9 Los ***baayuqkuna***, autoridades tradicionales de Sarhua 84

Figura 10 Espacio sagrado y despacho administrativo creado por la vara en actos públicos 87

Figura 11 Lugar sagrado marcado por la vara en los ***barayuqkuna*** 88

Figura 12 Las varas que representan la jerarquía del sistema de los ***barayuqkuna*** 90

Figura 13 Jerarquía del ***barayuq*** *ayllu Sawqa* (N. Felices, 2019) 92

Figura 14 Los ***barayuqkuna*** llevan la ***altabara*** en procesión de un Santo religioso (Anónimo, 2025) 93

Figura 15 Tipos de vara en contextos rituales diferentes 94

Figura 16 Acto ritual de empuñar la vara (N. Felices, 2025) 113

Figura 17 Representación del acto ritual *payquchiy* 117

Figura 18 *Unchuyllu* preparado por los alguaciles de los ***barayuqkuna*** *allyu Qullana* (N. Ramos, 2024) 118

Figura 19 Crucifijo en el convido de los ***barayuqkuna*** 127

Figura 20 Presencia de la vara durante el convido de los ***barayuqkuna*** (N. Felices, 2024).....129

Figura 21 Reemplazo de la vara con la *waraka* para el inicio del carnaval (N. Felices, 2024).....130

Figura 22 Los ***barayuqkuna*** con la *waraka*, *wallqa* y *kachipura* en los carnavales.....131

Figura 23 Vara ***bilay*** (velorio de la vara) durante la festividad del carvanal 132

Figura 24 ***Alkaldi kampu*** y la ***kampuna*** con su vestimenta ritual en la festividad de Carnaval 135

Figura 25 Wallqa qipiy (cargar ofrendas) del ***rigidurbara*** al ***alkaldi dulsi*** (N. Felices, 2024).....138

Figura 26 Baile de *Qatun* ***kalli*** durante la navidad por los ***barayuqkuna*** (N. Ramos, 2024).....144

Figura 27 ***Abyu*** (despedida) del ***barayuq*** al final de su cargo (N. Ramos, 2024) 145

Figura 28 ***Ronday*** por los ***barayuqkuna*** en tiempos antiguos (Ríos, 2013) 156

Figura 29 Los ***barayuq*** utilizando elementos tecnológicos (U. Quispe 2021). En la fotografía se puede apreciar el uso de la linterna a batería eléctrica, en remplazo a una igual de kerosene. 162

Figura 30 La indumentaria de los ***barayuqkuna*** y el uso cotidiano de la población en la actualidad 184

INTRODUCCIÓN

La comunidad de Sarhua, es una comunidad andina donde persisten formas tradicionales de organización comunal y ejercicio de autoridad. Entre estas prácticas destaca el sistema de cargos, particularmente los envarados conocidos en la comunidad como ***barayuq***[1] o ***barayuqkuna***, autoridad tradicional importante en la organización ritual, festiva, agrícola y política de la comunidad.

Al llegar a la comunidad de Sarhua, se puede observar en las madrugadas o en las tardes a alguno de sus habitantes, especialmente varones, portando bastones. Estos son autoridades tradicionales llamados envarados (***barayuqkuna***) que integran hombres que tienen el cargo de alguacil, ***regidurbara***, ***alkaldi kampu*** y ***alkaldi***[2] ***dulsi***[3]**.** Como símbolo de distinción portan va-

[1] ***Barayuq*** es un hispanismo, es decir, una palabra de origen español que ha sido quechuizada. Esta forma de escribir se encuentra en Calvo (2022) donde "***barayuq***. V. *Warayuq*" (Vol. II, p. 94) se refiere al alcalde indígena "Varáyoc (esp. + q.) (alcalde {indígena}), *warayuq (barayuq)*" (Vol. I, p. 1866). En la presente investigación, el término ***barayuq*** se emplea para designar tanto al individuo envarado que ejerce un rol de autoridad tradicional, como al propio sistema de gobierno comunal que estructura el orden social en Sarhua (sistema de ***barayuq***). Este sistema está conformado por representantes de los dos ***ayllus*** que conviven en la comunidad: el *ayllu Sawqa*, considerado linaje originario, y el *ayllu Qullana*, identificado como linaje advenedizo o foráneo. Por su parte, ***barayuqkuna*** constituye el plural de ***barayuq*** y hace referencia al conjunto de autoridades envaradas, nueve integrantes por cada ayllu, que representan a ambas mitades comunales y garantizan la continuidad de la organización tradicional. Asimismo, para facilitar la lectura y distinguir los distintos niveles lingüísticos, en este trabajo los hispanismos aparecen en ***negrita y cursiva***, mientras que los vocablos quechuas se presentan únicamente en *cursiva*, siguiendo el estilo adoptado por Gerald Taylor. Finalmente, la escritura empleada en todo el informe respeta la norma de estandarización *trivocálica* del quechua, garantizando coherencia lingüística y fidelidad a la forma local de expresión.

[2] ***Alkaldi***, palabra quechuizado en la escritura por Calvo (2022), donde "alcalde [se escribe] (***alkaldi***)" (Vo. I, 1658) que se refiere a autoridad con vara de mando, de vara de plata.

[3] ***Dulsi***, es un término utilizado en el vocablo quechua sarhuino, que nombra a la vara que porta el ***barayuq*** refiriéndose a lo sagrado que es y que representa a Jesucristo.
En conjunto, ***alkaldi dulsi*** se refiere a la autoridad ***barayuq*** de mayor jerarquía.

ras hechas de madera de *pichus*[4] finamente burilados y tallados, y vara de chonta *(Bactris jarc)* adornados con aros y cruz de plata o níquel, únicamente es portado por ***alkaldi dulsi***. Autoridades tradicionales diferentes a las oficiales o modernas como alcalde distrital, subprefecto, jueces de paz y la misma Junta Directiva Comunal presidida por el presidente comunal, que asumen por elección popular y que están sujetos a las leyes formales y a sus reglamentos internos. Lo que la función y los roles de los ***barayuqkuna*** están regidas por la tradición y memoria colectiva que reproducen en los rituales y festividades anuales y cíclicas.

La investigación sobre autoridades tradicionales en el Perú ha sido, en su mayoría, de carácter general y ha tendido a centrarse en el ámbito histórico, con un enfoque limitado en estudios específicos desde la antropología. A pesar de la importancia de estas figuras en las comunidades andinas tradicionales, los estudios antropológicos detallados son escasos. Entre los pocos trabajos realizados destacan los estudios en Pisac (Cusco) por Beatriz Pérez (2004), en Huarochirí (Lima) por José De la Puente y Renzo Honores (2016), y en Sarhua (Fajardo, Ayacucho), llevado a cabo por Salvador Palomino (1984), en un momento en que esta comunidad aún no había sido significativamente impactada por la globalización.

Estas autoridades tradicionales actualmente conforman y representan a las dos familias étnicas (*ayllu Sawqa* y *ayllu Qullana*) que conforman dentro de la organización de la comunidad de Sarhua. Donde el *Ayllu Sawqa,* es linaje originario y el *Ayllu Qullana* de linaje advenedizo o extranjero. Cada *ayllu* dentro del sistema de ***barayuq*** está representado por un ***alkalidi dulsi y*** sus miembros inferiores como dos ***alkaldi kampu***, dos ***rigidurbara*** y cuatro alguaciles, y debidamente jerarquizada en la orden mencionada, siendo el alguacil es de menor rango.

El nombramiento y la elección de estos cargontes como autoridad tradicional no siempre se realiza en espacios públicos; a menudo se decide mediante compromisos y afinidades dentro de la comunidad. Esto sucede cuando un comunero desea asumir el cargo de ***rigidurbara***, quien debe primero encontrar a quienes ocuparán los puestos de ***alkaldi dulsi***, un ***alkaldi kampu*** y dos alguaciles dentro de su *ayllu*. En este proceso, el futuro ***regidurbara*** por si tiene aceptación por sus miembros lo encuentra a tiempo, antes que asuman el cargo a inicios del año; y otros no logran conformar sus miembros a cabalidad.

Entonces, si el ***rigidurbara*** no logra encontrar a los miembros necesarios en su *ayllu*, las autoridades de la Junta Directiva Comunal, junto con otras autoridades conocidas como

[4] *Pichus,* es un arbusto andino de la región de Ayacucho con ramas que tienen varillas de uno a tres metros, que sirven para la construcción de un puente ancestral llamado *pichus chaka* en Sarhua (Palomino, 2009).

modernas como el juez de paz, el subprefecto, el teniente y los representantes de organizaciones sociales, abordan el asunto en una reunión multisectorial. Durante esta reunión, seleccionan bajo una lista a comuneros que, por su edad y experiencia, están aptos para ocupar los cargos vacantes. Una vez seleccionado, el comunero es convocado al despacho comunal, donde se le solicita que acepte el cargo de manera voluntaria, consciente de los gastos económicos que demanda las festividades tradicionales que organizan y el tiempo que deberá dedicar, muchos comuneros niegan acepar de manera voluntaria. Pero cuando es llevado a la opinión de la comunidad, la fuerza de la asamblea hace que acepte asumir de manera obligatoria; además las narrativas según las creencias comunales como: rechazar el ***dulsi*** o vara (Dios) puede tener castigo divino, mientras que aceptarlo se considera que trae bendiciones económicas y salud, refuerza al comunero a temer y aceptar al cargo.

Una vez asumido el cargo de autoridad ***barayuq***, su rol principal es garantizar el cuidado de las sementeras (zonas de cultivo) de animales de los comuneros "usurpantes", quienes no trasladan ni cuidan sus animales a espacios de pastoreo autorizados por las autoridades comunales. También, cumplen mandatos de autoridades como el alcalde distrital, el subprefecto, el juez de paz y la junta directiva comunal, encargándose del traslado de documentos y la comunicación de actividades comunales mediante el ***bandukuy***[5]. Y, actúan como vigilantes para prevenir incidentes de violencia familiar, la presencia de jóvenes en las calles a altas horas de la noche, infidelidades, robos y otros delitos.

Además de sus responsabilidades como autoridades, los ***barayuqkuna*** cumplen con la organización de las festividades tradicionales desde el momento en que asumen el cargo. Una de estas costumbres es el *payquchinakuy*, un tipo de convido (ofrecimiento) de sopa de paico entre miembros ***barayuq,*** como una muestra de legitimarse entre ellos; desplazamiento en grupo demostrando su jerarquía donde el alguacil va primero, seguido por el regidor, el ***alkaldi kampu*** y, finalmente, el ***alkaldi dulsi,*** lo que da origen a la expresión *"ñawpaqniy puriqmi kanki"* (eres quien camina mi delante). Esta jerarquía se respeta tanto en los espacios sagrados (iglesia o despacho[6] comunal) como en los domicilios de las autoridades superiores, y también se extiende a las esposas de los ***barayuqkuna***.

[5] **Bandukuy** o ***banduy***, es una expresión verbal que los comuneros sarhuinos utilizan al acto de avisar o comunicar por parte de los ***barayuq*** a la población la convocatoria hecha por autoridades modernas como presidente comunal o alcalde distrital. Para Calvo (2022), "Bando (edicto {público}), *willakuy"* (Vol. I, 195); además, según el mismo autor el término bando también se refiere a tropa o grupo. Sin embargo, en la presente utilizo como palabra quechuizado (***banduy***) como hispanismo verbal utilizado por los sarhuinos.

[6] Despacho, en esta investigación por este término nos referimos a un espacio físico como local, oficina, ambiente y/o lugares donde los ***barayuqkuna*** ubican la vara en el campo o espacio abierto.

Durante festividades costumbristas y religiosas como los Carnavales, la Semana Santa, el *Yarqa aspiy* en agosto y la Navidad, también cumplen con las tradiciones, manteniendo dualidades simbólicas como *qari/warmi* (hombre/mujer), *alliq/ichuq* (derecha/izquierda), *hanan/urin* (arriba/abajo), *piwi/sullka* (mayor/menor), *qichwa/sallqa* (zona baja/zona alta) y *Sawqa/Qullana* (originario/advenedizo) en todos los rituales, reforzando así creencias, dualidades y jerarquías.

En el contexto descrito, esta investigación se centra en comprender cómo, a pesar de los desafíos de la globalización como cambios económicos, culturales y políticos, los ***barayuq*** preservan y adaptan sus roles y tradiciones, a pesar que han sufrido cambios. En tiempos donde las prácticas culturales y las estructuras políticas y sociales enfrentan cambios, es importante analizar la persistencia y la transformación de las tradiciones culturales que mantienen su relevancia en las comunidades indígenas. Al hacerlo, se contribuye información esencial para la formulación de políticas culturales en sector público.

Delimitación temática

El estudio se enfocó específicamente a los ***barayuqkuna***, aquellos comuneros que han cumplido o están en proceso de cumplir dicho cargo dentro de la estructura ritual y simbólica del sistema de ***barayuq*** como el ***alkaldi dulsi***, el ***kampubara***, el ***rigidurbara*** y el alguacil. Se estudió la persistencia de las prácticas rituales, símbolos y procesos de legitimación de estas autoridades comunales, así como las transformaciones que han experimentado a lo largo del tiempo.

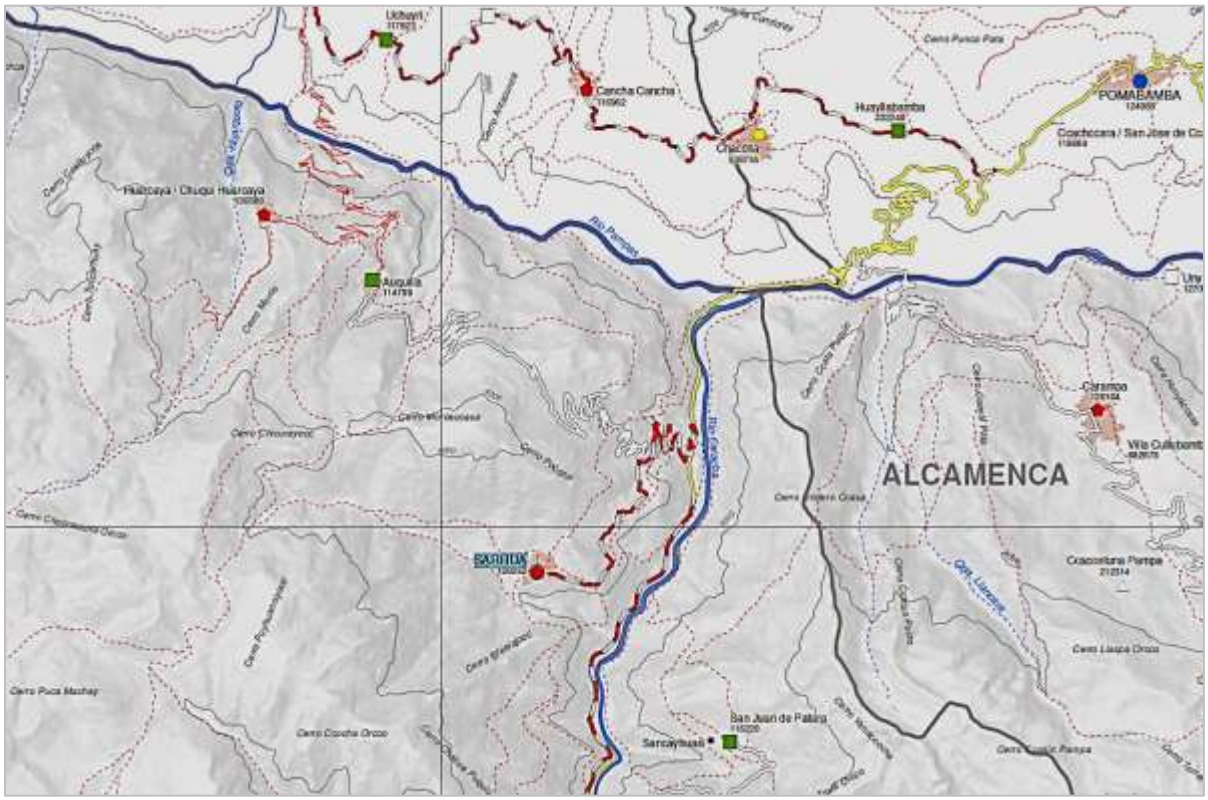
Aunque hay otras figuras de autoridad en la comunidad, como la Junta Directiva Comunal, el teniente Gobernador, el alcalde Municipal y los Jueces de Paz, como instituciones no han sido parte de este estudio. Porque, a pesar que cumplen roles importantes en la vida comunal, su autoridad responde a otros marcos institucionales no tradicionales, sobre todo estatales y modernas, y no se legitiman a través de los mismos rituales, símbolos ni prácticas comunales que caracterizan a los ***barayuqkuna.***

Delimitación territorial

El estudio se llevó a cabo en la comunidad quechua de Sarhua, ubicada en la provincia de Fajardo, en la parte sur del departamento de Ayacucho, Perú (ver mapa siguiente).

Figura 1

Ubicación geográfica de la comunidad quechua de Sarhua (Mapa de la UGEL Fajardo)



Situada en los Andes peruanos, es reconocida por su rica herencia cultural y sus tradiciones, lo que hace que la delimitación territorial sea importante para entender el contexto en el que se desarrollan las prácticas y roles de los ***barayuqkuna.*** Su territorio se caracteriza por su geografía montañosa, de relieve accidentado, con un clima templado, y una economía predominantemente agrícola y ganadera de autoabastecimiento.

Estos aspectos geográficos y económicos influyen directamente en la organización social y las prácticas culturales de la comunidad. A los que suma una larga historia, por la cual se dice que los Záruas (Sarhua) fueron *mitmas wankas* que por razones administrativas coloniales (Quichua, 2023) o incas (Earls, 1981) fueron ubicadas en su actual territorio; sin embargo, ya se ha perdido su lengua original (Quechua I, en este caso el dialecto *wanka*), y actualmente se comunican mediante el quechua del dialecto ayacuchano (Quechua IIC)[7].

[7] Según Alfredo Torero (2007), el quechua se divide en I y II (QI y QII). El Quechua I es hablado en Ancash, Huánuco, Paso, Junín y algunas otras provincias de Ica, Huancavelica y Lima. El Quechua II se divide en A, B y C. El QIIA es hablado en Canta, Yauyos, Ferreñafe y Cajamarca; el QIIB refiere a los dialectos de Ecuador-Colombia, Amazonas, Loreto y San Martín; y, el QIIC refiere al dialecto ayacuchano: Huancavelica, Ayacucho y la parte occidental de Apurímac y al dialecto cusqueño que incluye la parte oriental de Apurímac, Cusco, Puno, Arequipa, Bolivia y Santiago de Estero en Argentina (Taipe, 2020a).

Delimitación temporal

La investigación de los envarados se centra a tiempos actuales, a lo que es reciente y está sucediendo ahora mismo, por eso el título incluye lo contemporáneo en el sentido en que se refiere al presente, lo actual.

En este sentido, no se centra en períodos históricos anteriores, aunque se hace referencia a ellos para contextualizar cambios recientes. Este enfoque temporal permite una comprensión de los procesos actuales y las estrategias de los ***barayuqkuna*** para mantener su relevancia y autoridad en Sarhua.

Delimitación teórica y metodológica

Teórica: La investigación tiene un enfoque interdisciplinario con la intervención de la antropología y la sociología que permiten una aproximación a los conceptos de sistema de ***barayuq***, los rituales y los símbolos, así como la tradición, el cambio y la adaptación, que son esenciales para comprender cómo los ***barayuqkuna*** han mantenido y adaptado sus roles de autoridad en la comunidad de Sarhua. Se abordaron las dinámicas de poder y las prácticas rituales que refuerzan la estructura social, así como los procesos de cambio y adaptación que han permitido la persistencia de estas tradiciones en un contexto actual.

Metodológica: La investigación adoptó un enfoque cualitativo, centrado en un diseño etnográfico, con el uso del quechua para las entrevistas y el capital social (familias, amigos, compadres, etc.) previamente acumulado por el investigador para tener la aceptación de los integrantes de la comunidad para realizar la investigación.

Delimitación de los sujetos de estudio

Los sujetos de estudio fueron: 1) los miembros actuales (2024-2025) de los ***barayuqkuna*** (ver Figura 2), 2) aquellos que ocuparon el cargo en el pasado (los ***barayuqkuna*** actuales y ex-***barayuqkuna*** resultaron importantes para entender las prácticas, tradiciones y roles de autoridad contemporáneos y su evolución), 3) diversas autoridades comunales de Sarhua, y 4) fueron incluidos el presidente comunal, el alcalde y los regidores ediles, el juez de paz y el subprefecto, quienes desempeñaban roles clave en la estructura de poder y organización de la comunidad. Estas autoridades proporcionaron una perspectiva amplia y contextualizada sobre la dinámica de la autoridad y las responsabilidades comunales en Sarhua. Se excluyeron de la investigación los miembros de la comunidad que no habían desempeñado el rol de ***barayuq*** ni ostentaban cargos administrativos, así como a las personas externas a la comunidad de Sarhua.

Figura 2

Barayuqkuna *de la comunidad de Sarhua*



Problemas de investigación

Las preguntas de investigación fueron formuladas de la siguiente manera, como problema general: ¿Cómo han persistido, transformado y adaptado las tradiciones culturales y los roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** en la comunidad quechua de Sarhua frente a los cambios socioculturales, económicos y políticos del contexto contemporáneo?, y los problemas específicos:

1. ¿Por qué persiste la vigencia del sistema de ***barayuq***, su simbología, roles de autoridad y prácticas rituales y festivas tradicionales en Sarhua a pesar de los cambios socioculturales contemporáneos?
2. ¿Cómo los cambios socioculturales actuales han transformado algunos roles de autoridad y tradiciones festivas de los ***barayuqkuna***, y cómo se integran elementos modernos en las prácticas tradicionales que da continuidad su valor simbólico y legitimidad dentro de la comunidad?
3. ¿Cómo se han adaptado las tradiciones y roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** en Sarhua frente a los cambios socioeconómicos, políticos y culturales en el contexto

contemporáneo, y qué tensiones o desafíos enfrentan en este proceso de adaptación y transformación?

Importancia y justificación

Importancia. La investigación sobre las tradiciones y los roles de autoridad en la comunidad quechua de Sarhua es relevante en el contexto actual porque da cuenta de cómo las prácticas culturales ancestrales han persistido y algunos se han transformado para adaptarse a los cambios actuales, donde las culturas locales enfrentan presiones de cambio y transformación estructural del mundo globalizado. Entender este proceso de persistencia, cambio y adaptación a nuevas realidades de los ***barayuqkuna*** en Sarhua, es el aporte de la presente investigación. Los resultados tienen el potencial de ofrecer beneficios prácticos al constituirse como referente para las políticas culturales inclusivas y estrategias de preservación cultural, ayudando a equilibrar la modernización y la tradición.

Justificación. La investigación contribuye *teóricamente* al estudio de la ciencia antropológica llenando el vacío teórico de los estudios rituales y políticos en las culturas andinas en contextos actuales.

Para el caso de Sarhua, una comunidad tradicional estudiada por muchos antropólogos y sociólogos, estudios realizados a diferentes manifestaciones culturales como de Millones (2009), Mujica & Evanan (2019) y entre otros. De todas las investigaciones revisadas, solo la obra de Palomino (1984) registra la existencia de los "***barayuq***" en la comunidad de Sarhua, donde describe como parte importante de la estructura comunal, organizada en un sistema de oposiciones y complementariedades expresadas en los "*ayllu*s" *Sawqa* y *Qullana,* parte central de la organización social sarhuina. En contraste, la presente investigación se centra específicamente en las tradiciones y roles de los envarados o ***barayuqkuna****,* analizando tanto sus persistencias rituales y simbólicas como los procesos de cambio que han experimentado en el contexto contemporáneo.

Metodológicamente, el estudio es referente para estudios futuras en la aplicación de métodos etnográficos en temas de organizaciones sociales y políticas, empleando la entrevista y observación participante. Además, en esta investigación se empleó una técnica de entrevista conversacional, de corte amistosa, espontanea, no planificada. Un método innovador planteado por Cavero-Carrasco & Espinoza-Montes (2025).

Contribución a la solución de problemas sociales y económicos. La investigación puede contribuir a resolver problemas específicos que enfrenta la comunidad de Sarhua, como la preservación de su patrimonio cultural y el fortalecimiento de la cohesión social. Al

documentar cómo los ***barayuqkuna*** manejan los roles de autoridad y las tradiciones, los hallazgos pueden influir en el diseño de políticas que apoyen a las comunidades indígenas en su proceso de adaptación, sin perder su identidad cultural.

Por otro lado, una organización apropiada de la comunidad y la difusión de sus características étnicas, la cultura inmaterial, las fiestas, el arte (como las tablas de Sarhua) y la naturaleza (como el valle de las cascadas) pueden ingresar en la gestión cultural comunal con miras a atraer el turismo que, al mismo tiempo de difundir la cultura Sarhua, daría oportunidad de mejorar la economía local.

Viabilidad

La viabilidad del estudio estuvo garantizada por una serie de recursos y factores que facilitaron la investigación de campo. Entre estos recursos se destacaron el dominio del idioma quechua que resultó ser definitivo porque permitió una comunicación efectiva y una comprensión adecuada de las prácticas culturales y lingüísticas de la comunidad.

La pertinencia cultural y la procedencia del investigador de la misma comunidad de Sarhua, proporcionaron una perspectiva interna y un entendimiento privilegiado del contexto cultural y aspectos fundamentales para el estudio. Los contactos y redes comunitarias también jugaron un papel importante. El capital social previamente construido con miembros clave de la comunidad, incluyendo autoridades tradicionales, familiares y amistades, aseguraron un acceso adecuado a información valiosa y relevante.

Además, la experiencia personal del investigador como ex-alguacil o ***barayuq***, junto con su condición de comunero activo, ofreció un conocimiento objetivo de las responsabilidades y dinámicas culturales de los ***barayuqkuna***. El historial de investigación, compuesto por estudios previos realizados en la comunidad, fortaleció la capacidad del investigador para abordar el tema con un enfoque informado y detallado.

No obstante, la investigación enfrentó algunas dificultades que han requerido ajustes y estrategias específicas para superarlas: la coordinación de tiempos y espacios entre los ***barayuqkuna*** y el investigador ha sido un desafío. Para superar esta dificultad, me involucré en las actividades agrícolas de la comunidad, lo que permitió establecer largas conversaciones sobre el tema de la investigación mientras colaboraba en sus labores.

Asimismo, las festividades locales han representado una limitación importante, ya que demandan la atención completa de las autoridades tradicionales, lo que impide realizar la investigación con normalidad durante estos periodos. Los ***barayuqkuna*** están completamente absorbidos en cumplir con los rituales y obligaciones asociadas a las celebraciones, lo que

restringe su disponibilidad y puede afectar la calidad de la información recopilada.

Aunque soy originario de la comunidad, resido en Ayacucho debido a mis estudios. El desplazamiento entre Ayacucho y Sarhua es largo y costoso, lo que añade un nivel de dificultad adicional al proceso de investigación. Además de mis responsabilidades como investigador, también soy jefe de familia, lo que implica trabajar para mantener a mi esposa e hijos. Esta doble carga de responsabilidades laborales y familiares ha hecho que la gestión del tiempo para la investigación sea aún más complicada.

También, los ***barayuqkuna*** tienen agendas muy ocupadas debido a sus responsabilidades diarias como autoridades y miembros de la comunidad. Esto ha limitado su disponibilidad para participar en las entrevistas, requiriendo que estas se programen en horarios poco convencionales, como madrugadas o tardes. Este ajuste ha implicado un esfuerzo adicional para coordinar los encuentros y asegurar que se realicen en condiciones adecuadas. Por ello, se realizó una planificación anticipada de las entrevistas y se mantuvo flexibilidad en los horarios de contacto. Además, se colaboró estrechamente con los líderes comunitarios para identificar momentos oportunos y minimizar las interrupciones durante las festividades. Estas experiencias han resaltado la importancia de adaptarse a las realidades locales y ser respetuoso con los tiempos y compromisos de los participantes.

Objetivos de la investigación

En concordancia con los problemas de investigación, los objetivos fueron formulados de la siguiente manera:

El objetivo general se propone analizar la persistencia y adaptación de las tradiciones culturales y los roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** en la comunidad quechua de Sarhua, considerando los cambios socioculturales, económicos y políticos actuales.

Por su parte, los objetivos específicos se propusieron:

1. Analizar el sistema de ***barayuq***, su simbología, roles de autoridad y las prácticas rituales y festivas tradicionales, que persisten en un contexto de transformaciones socioculturales actuales, identificando los elementos simbólicos, sociales y culturales que sustentan su continuidad.
2. Describir las formas en que los cambios socioculturales contemporáneos han transformado ciertos roles de autoridad y tradiciones festivas de los ***barayuqkuna***, así como los mecanismos mediante los cuales se incorporan elementos modernos dando continuidad su valor simbólico y legitimidad de dichas prácticas dentro de la comunidad.

3. Analizar los procesos de adaptación de las tradiciones y roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** frente a los cambios socioeconómicos, políticos y culturales recientes, y reconocer las tensiones, desafíos y estrategias comunales que emergen en este contexto de transformación.

El estudio se divide en tres capítulos. Primer capítulo se desarrolla el marco teórico. Se revisan antecedentes pertinentes y se abordan las principales bases conceptuales desde la antropología y la sociología, incluyendo las categorías que orientan el análisis de sistema de varas, ritual y ritualidad, el símbolo, y los procesos de tradición, cambio y adaptación. Estas categorías se analizan comparativamente y se definen operativamente para ser aplicadas en la investigación.

El segundo capítulo describe el diseño metodológico. Se explica el tipo y diseño de investigación de enfoque cualitativo, con metodología etnográfica, se detalla la población estudiada, las hipótesis de trabajo, la operacionalización de variables y los métodos, técnicas e instrumentos empleados, como entrevistas en quechua, observación participante y análisis icónico. Asimismo, se explican los procedimientos de análisis e interpretación de los datos, y se abordan las cuestiones éticas implicadas en el respeto a la cultura, idioma y normas comunales.

En los siguientes capítulos III, IV y V trata sobre los resultados y la discusión. De modo que, en el capítulo III, se analiza la persistencia del sistema de ***barayuq***, sus roles de autoridad, funciones rituales y festivas en Sarhua, ofrece una descripción del sistema de ***barayuq***, su estructura, sus procesos rituales de nombramiento, el simbolismo de la vara de mando. También se analizan los roles de autoridad comunales, religiosos y del *ayllu (sawqa y qullana),* y su importancia en la vida comunal de los sarhuinos. Asimismo, se analizan los rituales y festividades tradicionales que persisten y legitiman la autoridad del ***barayuq***, festividades como el *pukllay* (carnaval) y navidad, así como la cohesión social a través de las festividades y sus significados atribuidos a estas actividades por los comuneros.

En el capítulo IV, se describe el cambio de estos roles y festivas bajo el impacto de la modernidad. Aquí se describe y se analiza, los cambios de roles tradicionales de autoridad a lo largo del tiempo, la integración de la tecnología en el ejercicio de sus roles y desafíos enfrentados en la actualidad durante el cumplimiento de estas. Asimismo, se analizan los cambios y adaptaciones de elementos modernos en las celebraciones rituales y festivas.

En el capítulo V, se explora y se analiza las adaptaciones recientes de tradiciones y roles frente a cambios socioeconómicos, culturales y políticos en la rigió, el proceso de

adaptación, mecanismos de continuidad y desafíos económicos y sociales que afrontan los ***barayuq*** durante su cargo.

Finalmente, la tesis concluye con un conjunto de reflexiones que sintetizan los hallazgos principales. Se argumenta que el sistema de cargos en Sarhua persiste, y se transforma activamente, enfrentando tensiones internas y externas, pero logrando adaptarse gracias a la fuerza de los principios colectivos de reciprocidad, autoridad simbólica y servicio comunal. A través de esta investigación, se aporta a la comprensión del poder ritual en los Andes, mostrando la tradición como una práctica viva en constante renegociación.

CAPÍTULO I

MARCO DE REFERENCIA

En la presente, se desarrolla los antecedentes del presente estudio, la base teórica que sustenta la investigación bajo la definición de las categorías desde el enfoque antropológica y sociológica.

1.1. Antecedentes del estudio

En el ámbito global no se ha encontrado estudios que aborde a los ***barayuqkuna*** o envarados. En consecuencia, me ciño a presentar los estudios hallados en el ámbito del territorio peruano, que están relacionados al presente estudio.

Pérez (2004), en su estudio *"Somos como incas": Autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cuzco,* al entender la naturaleza híbrida y plural del sistema de autoridades tradicionales en las comunidades quechuas del sur andino peruano, conocidas como *wachu* o sistema de cargos, y su persistencia frente a profundas transformaciones sociales, políticas y económicas, sostiene que, a pesar de las múltiples reformas políticas y sociales que han afectado a estas comunidades, el sistema de cargos tradicional ha persistido y adaptado de diversas maneras, en las que autoridades tradicionales, conocidas como "*varayoq"*[8] o posee-

[8] En este caso, la redacción de la palabra "varayoq" es uso del autor referido, que corresponde a la escritura del quechua no estandarizado. Otros como J. M. Arguedas (1973) también escriben "varayok", Palomino (1984) "varayuq", asimismo podemos encontrar esta palabra como "varayoc" en otros autores. En la presente se le respeta como tal, pero escribiendo entre comillas. En cambio, a este hispanismo, nosotros escribimos con el quechua estandarizado y tomando el estilo de Gerald Taylor en negrita y cursiva (***barayuq*** en singular y ***barayuqkuna*** en plural), en base la escritura referida por Calvo (2022), como ya se explicó anteriormente.

dores de la vara, desempeñan roles importantes en la organización social y política de las comunidades, funcionando como intermediarios simbólicos en contextos rituales. Destaca cómo la abolición del tributo indígena y la introducción de sistemas democráticos de representación han transformado, pero no eliminado la relevancia de estas autoridades tradicionales.

El estudio evidencia la persistencia del sistema de cargos en las comunidades quechuas del sur andino peruano, siendo una forma simbólica de organización social y política que se realiza y transmite a través del territorio y las prácticas rituales, que coexisten con sistemas normativos modernos como una forma de resistencia cultural, tal como sucede en los ***barayuqkuna*** en Sarhua del presente estudio por su continuidad de las tradiciones en sus roles y prácticas culturales adaptando elementos modernas y transformando algunos roles de acuerdo a los cambios socioculturales, económico y políticos contemporáneos.

El estudio más reciente es de Gutiérrez-Gómez et al. (2023) quienes realizaron el estudio "Woman Varayoc of Peruvian Andes", pretendiendo explicar la supervivencia del cargo de *Varayoc*, tradicionalmente ocupado exclusivamente por hombres, y la aceptación de las mujeres andinas a este como reconocimiento de la igualdad de género. Resulta que, Gloria Ccaico Zárate es la primera mujer "*Varayoc"* en la historia de esta comunidad de Ccarhuaccocco, asumió por la crisis de gobernanza en su compromiso y eficacia de los varones varayoc en esta comunidad, impulsado por las políticas culturales de igualdad de género que se inculca en las comunidades rurales por instituciones estatales y organizaciones sociales, quien demostró su eficacia en su rol de autoridad demostrando que las mujeres también pueden liderar su comunidad.

Sin embargo, el artículo erróneamente afirma que el sistema de Varayoc tiene un origen inca, cuando según Arguedas (1968), esta institución fue traída de la Península Ibérica (España) durante la época colonial. El artículo no menciona si existen resistencias o desafíos por parte de los hombres de la comunidad, ni profundiza en cómo este cambio está impactando en la dinámica de poder y liderazgo dentro de la comunidad.

Lo que ocurre en Ccarhuaccocco, donde la mujer asume el rol de ***barayuq*** como portadora legítima de la vara de mando y ejerce la autoridad tradicional, no se replica en Sarhua, más en esta comunidad, el cargo de ***barayuq*** sigue siendo ocupado exclusivamente por hombres, de acuerdo con la tradición establecida. Las mujeres, aunque ocupan rol importante, son acompañantes de sus esposos durante su cargo, asumiendo responsabilidades domésticas y logísticas vinculadas a las festividades y actividades comunales que el cargo implica. Así, en

Sarhua se mantiene una clara distinción de género en la titularidad formal del cargo, reservando la autoridad simbólica y pública para los varones, mientras que las mujeres contribuyentes de manera complementaria, sin ostentar la vara ni el título de ***barayuq***.

Por su parte, Huayllani (2023) hizo la tesis titulada *Las autoridades tradicionales de la comunidad campesina Ccatccapampa del distrito de Ccatcca "Alcalde varayoq"*, cuyo **objetivo** fue conocer y comprender la figura histórica y política que el "*vara*yoq" representó en la época de la Colonia española y la época Republicana en la provincia de Quispicanchi, en Cusco, examinando así la representación tradicional actual y el valor cultural que le da hoy la comunidad a esta figura. Demuestra que, la figura histórica y política del "*vara*yoq" fue desarrollada bajo un sistema de cargos como forma única de organización comunal, y que hoy en día su representación tradicional permanece de manera simbólica y otorga reconocimiento social al que lo porta, y que el valor cultural que la comunidad le otorga en la actualidad se manifiesta en diversas celebraciones tradicionales anuales. Sin embargo, es importante señalar que el sistema de "*varayoq*" no es de origen inca o anterior, sino que es una institución importada de occidente e impuesta en tiempos coloniales.

Estos estudios resultan ser pertinentes porque tratan de un sistema de cargos y autoridad de origen colonial que persiste aún en algunas comunidades andinas como en Sarhua. Cada uno de los estudios aporta dimensiones importantes que enriquecen el análisis. Porque Pérez (2004) ofrece una mirada sobre la adaptación de los ***barayuq*** y su vigencia a pesar de las reformas estructurales que han atravesado las comunidades andinas. Por otro lado, Gutiérrez-Gómez et al. (2023) introducen la función de las mujeres como barayuq, evidenciando cambios de tradiciones rígidas en comunidades andinas. Finalmente, Huayllani (2023) resalta el origen histórico-colonial del cargo de ***barayuq,*** al mismo subraya su resignificación simbólica en la actualidad como elemento central en la identidad cultural de las comunidades.

Sus aportes son importantes para al presente estudio, sin embargo, esta investigación, desde un enfoque etnográfico, se centra en el análisis de la persistencia y cambio de las tradiciones y roles de los envarados en contextos de cambio sociocultural, económico y política actual. Se trata de grupos que han logrado adaptar sus prácticas de autoridad y sus tradiciones frente a actuales cambios socioculturales, económicos y políticos. En este sentido, la autoridad tradicional en Sarhua se analizan como un fenómeno dinámico en permanente negociación entre tradición y cambio.

2.2. Bases teóricas

Las disciplinas y categorías involucradas en esta investigación son sistema de ***barayuq***, ritual y ritualidad, símbolo, tradición, cambio y adaptación, que son abordadas con la intervención de la antropología y la sociología (ver Tabla 1).

Tabla 1

Cuadro de disciplina y categorías de la investigación

DISCIPLINAS	CATEGORÍAS			
	Sistema de envarados ***(barayuq)***	Ritual y ritualidad	Símbolo	Tradición, cambio y adaptación
Antropología	x	x	x	x
Sociología	x	x		x

La antropología ayuda a entender el sistema de varas ***(barayuq)*** como una institución tradicional que mantiene la cohesión social, mientras que la sociología ofrece una perspectiva sobre su función y legitimidad, destacando su evolución y adaptación a cambios sociales y políticos.

Ambas disciplinas permiten explorar los rituales y símbolos asociados al ***barayuq***, revelando cómo refuerzan la identidad cultural y la jerarquía. Finalmente, se analizará cómo la comunidad gestiona y reinterpreta sus tradiciones en respuesta a la modernización, permitiendo una comprensión de la adaptación cultural y el mantenimiento de la identidad en un entorno cambiante.

2.3. Definición de categorías

2.3.1. Sistema de envarados (barayuq)

El sistema de ***barayuq*** forma parte de la organización social, política y simbólica de las comunidades andinas. Analizamos este fenómeno cultural como un legado histórico que aún persiste en la actualidad como una tradición cultural en comunidades como en Sarhua, estudiados por las disciplinas antropológicas e históricas principalmente.

Los estudios antropológicos más relevantes analizados para el presente estudios son estudios de José María Arquedas de los ***barayuq*** de Puquio – Ayacucho, Beatriz Péres de Pisac – Cusco y Salvador palomino de Sarhua – Ayacucho. Del mismo modo, se consideró estudios desde el enfoque histórico de José De la Puente y Renzo Honores.

Primeramente, para Arguedas (1973) los **"*varayok*"**[9] es un líder o alcalde indígena que

[9] En este caso la redacción "varayok" corresponde al autor.

tiene un rol importante en la organización y la vida comunal de los pueblos andinos. Son representantes del *ayllu* (comunidad). Se menciona que tienen derechos y deberes, y se le reconoce como autoridad dentro de la comunidad, que tienen capacidad de convocatoria para efectuar actividades colectivas (*minka)* que tiene fin común que aporta al desarrollo de su comunidad. Además, se consideran como símbolo de resistencia frente a la opresión de los mistis (blancos), lucha por la dignidad y derechos indígenas.

Por su parte, Pérez (2004) sostiene que los "***varayoq***"[10], son autoridades tradicionales en Cuzco, también llamados alcaldes o lideres indígenas que conforman al "sistema de autoridades tradicionales que se rige mediante el principio de la mayordomía o del cargo" (p. 11), a este sistema se le denomina *wachu*[11], como parte de la estructura y composición de la organización social comunal. Este sistema renueva periódicamente la legitimidad de *"**varayoq**"* en ceremonias como la festividad del carnaval, lo que ha permitido que el sistema tradicional indígena evolucione a lo largo de la historia, conservando su figura frente a la globalización y el poder del Estado.

Del mismo modo, Palomino (1984) refiere que, el *"**varayuq**"*[12] es la máxima autoridad política y administrativa de la comunidad indígena de Sarhua. Elegidos anualmente por la asamblea general de la comunidad, encargados de hacer cumplir las decisiones tomadas por dicha asamblea. Dentro de su rol tienen responsabilidad de controlar el orden y la disciplina dentro de la comunidad, velando por el bienestar de su comunidad. El ***varayuq*** es un sistema de autoridad dentro de la estructura comunal dividido en ayllu *Sawqa* y *Qullana*, que funciona como un sistema de oposiciones y complementarios en los trabajos comunales como el *ayni* y *minka*. Son figuras simbólicas que representan a las deidades andinas y cristianas.

Desde el enfoque histórico, De la Puente & Honores (2016) sostienen que, los alcaldes de indios, eran conocidos como "varas"[13]*,* que fueron figuras importantes en la administración de justicia y la configuración del orden legal en las comunidades indígenas del Perú colonial durante el siglo XVII. Usualmente eran miembros de la nobleza local como principales y curacas, ejercían una jurisdicción activa en sus pueblos, actuando como jueces que aplicaban el derecho castellano para resolver las disputas entre los habitantes. Estaban familiarizados con las prácticas judiciales de la tradición española, lo que les permitió desempeñar un rol activo

[10] La redacción "varayoq" corresponde al autor, como ya explicó anteriormente.
[11] Sin embargo, *wachu* es también un camellón, surcos de tierra con lomo, y grupo o conjunto de personas (Calvo, Julio. (2022). Nuevo diccionario español-quechua, quechua español, Lima, FE-USNMP.
[12] La redacción corresponde al autor, como ya explicó anteriormente.
[13] La redacción corresponde al autor, al mencionar varas o vara se referirse tanto a la autoridad como a al objeto simbólico (la vara que porta alcalde mayor).

en la construcción del derecho colonial. Lejos de limitarse al derecho europeo, estos actores locales negociaron e integraron las tradiciones jurídicas andinas precolombinas, dando forma a un fenómeno de *"interlegalidad"* en el seno de las comunidades indígenas.

Analizando las posturas de los autores antes citados, todos ellos destacan que estas autoridades eran y son figuras importantes en la organización social y cultural de las comunidades andinas, como figuras políticas y simbólicas.

Finalmente, para mi objeto de estudio, planteo una definición operativa del *sistema de vara o* ***barayuq***, que se considera como una referencia teórica para el análisis de este sistema tradicional, interpretación y la presentación de los resultados de la investigación. En consecuencia, *entiendo por sistema de* ***barayuq*** *como una institución de autoridad tradicional vigente aún en muchas comunidades indígenas de los Andes peruanos, especialmente en la población sarhuina, cuyos representantes son los envarados (****barayuqkuna****) que desempeñan un rol importante en la organización política, social y cultural de la vida comunal.*

2.3.2. Ritual y ritualidad

Para el presente estudio, es importante desarrollar el concepto de *ritual* y *ritualidad*, ya que, se considera que el individuo y grupo de individuos que asumen el cargo de ***barayuq*** en Sarhua, cumplen estos procesos. Estos dos conceptos son afines, pero tienen diferentes niveles análisis, porque el primero es un acto formal y otro se manifiesta en actos ordinarias y cotidianas, ambos tienen trasfondo simbólico. Dicho de este modo, procedemos a analizar los dos conceptos de manera separada.

Ritual

Para Turner (2002), el ritual es una conducta formal que no está regida por la rutina diaria, y está vinculada con la creencia en entidades o fuerzas místicas. Es un proceso social y simbólico que marca la transición de estatus y refuerza los lazos sociales, así como el orden moral y social de una sociedad. En este sentido, es un campo que posee significados propios que puede ser descrito en términos de su estructura y propiedades.

Asimismo, Leach (1978) sostiene que, los rituales se enfocan en los movimientos a través de los límites sociales, como el cambio de un estatus social a otro, por ejemplo, de soltera a esposa, de enfermo a sano y entre otros cambios que marcan los tiempos sociales. Es decir, son ritos de paso que el individuo o grupo pasa de un estado social a otro (Van Gennep, 2008). Coincidentemente Turner (1980) define los "ritos de paso" como ritos que acompañan

cualquier tipo de cambio de lugar, posición social, estado o edad. Estos ritos marcan transiciones entre estados distintos en la vida de las personas y en la estructura social.

Turner (1980), Leach (1978), y Van Gennep (2008) destacan que los ritos de paso incluyen tres fases: separación, margen (o limen) y agregación. La primera fase es el rito de separación, un proceso simbólico de separación del individuo o grupo de su situación anterior dentro de la estructura social o cultural, tiene condición normal o inicial; en seguida, pasa al periodo siguiente o fase intermedia, margen o limen, donde el individuo experimenta un estado de ambigüedad, liminal, condición anormal, sin estatus, fuera de la sociedad y tiempo, se encuentra en estado marginal; finalmente pasa a la última fase, rito de incorporación o agregación, donde el individuo se incorpora a la sociedad con su nuevo estatus ganado, recupera su condición normal final.

En este sentido, para Van Gennep, los ritos de paso marcan momentos críticos en la vida de las personas, como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte, donde el "rito de iniciación" es el punto de partida de un fenómeno natural y social. Sin embargo, Turner también señala que los ritos de paso no están limitados a cambios culturalmente definidos, sino que acompañan cambios entre estados distintos, como la entrada en guerra de un pueblo o la transición de la escasez a la abundancia.

Se cabe destacar, como proceso importante de ritos de paso es la fase "liminal". Según Turner (1980), en esta etapa el individuo aparte de encontrarse en un estado de ambigüedad y transición, experimenta un proceso de "no pertenencia" a su estado anterior ni al nuevo estado al que se dirige, como Leach (1978) denomina, sin estatus, fuera de la sociedad y del tiempo, un estado marginal. Es decir, el individuo se encuentra suspendido de las normas y roles sociales habituales.

Durante esta etapa, el individuo puede sentirse, según Turner, despojado de sus identidades y atributos sociales previos, lo que le permite explorar nuevas formas de ser y relacionarse, un proceso de introspección, aprendizaje y preparación para la reintegración en la sociedad con un nuevo estatus y roles definidos tras completar el rito de paso.

El concepto antes desarrollado, en la presente investigación nos ayuda en comprender el cargo de ***barayuq*** en Sarhua como proceso ritual y a los individuos que asumen a este cargo como sujetos que transitan por este proceso por un periodo de un año. Que, utilizando esta herramienta teórica se puede analizar e interpretar los tránsitos rituales que el comunero asume durante su vida comunal.

Ritualidad

Desde Turner (2002) se entiende por ritualidad como un conjunto de prácticas y ceremonias simbólicas de significado social y cultural. Para Leach (1978) es un medio para organizar simbólicamente el mundo y la experiencia humana, permitiendo que los conceptos abstractos se materialicen a través de actos concretos y visibles. Durkheim (1912) sostiene que, son prácticas repetitivas que cohesionan la sociedad.

Por su parte, Bourdieu (2002) sostiene que, son prácticas sociales cotidianas que se expresan a través de hábitos y comportamientos. Asimismo, Goffman (2006) afirma que, es la interacción social que se manifiesta a través de las normas y convenciones que guían a las personas en su comportamiento en diferentes situaciones para mantener una imagen social coherente y aceptada por los demás.

Este concepto permite analizar las prácticas rituales que los ***barayuqkuna*** (envarados) realizan durante el ejercicio de su cargo, en tanto expresiones que articulan lo simbólico, lo social y lo religioso en la vida comunal. Estas prácticas que se manifiestan, algunas como cotidianas y repetitivas, otros eventuales. Las prácticas cotidianas podrían ser como el acto de portar la vara (símbolo de su autoridad), el ***alabadu*** (saludo ritual) en espacios sagrados hacia el altar, y entre otros. Mientras las practicas eventuales podrían ser consideradas el *payquchinakuy* (ritual de confraternidad convidando sopa de paico) entre los ***barayuqkuna,*** la festividad de Carnaval, entre otros.

En este sentido, para el desarrollo de mi objeto de estudio, planteo una definición operativa del *ritual* y *ritualidad* que actúe como una herramienta teórica para el análisis, la interpretación y la presentación de los resultados de la investigación. En consecuencia, *entiendo por ritual como una acción social simbólica mediante la cual una comunidad expresa, actualiza y transforma su estructura de valores, creencias y jerarquías. Constituye un proceso formal y significativo que interrumpe la rutina cotidiana para situar a los individuos y al grupo en un tiempo y espacio distintos, cargados de sentido y sacralidad. En términos más amplios, el ritual es un lenguaje simbólico colectivo, donde los gestos, objetos, palabras y movimientos actúan como signos que comunican y reproducen la memoria, la autoridad y la cohesión de la comunidad*. Mientras, *por ritualidad entiendo como un sistema dinámico de prácticas simbólicas tanto cotidianas como rituales que articulan lo sagrado, lo social y lo político*

dentro de una comunidad, que actualizan, a través de su repetición la identidad y la cohesión social.

2.3.3. Símbolo

En el presente estudio, el concepto de símbolo resulta importante, ya que está presente en los rituales y festividades organizadas por los ***barayuqkuna***. Así que, estos símbolos deben ser interpretados en busca de su significado (Geertz, 1973). Con el propósito de comprender el sentido de las prácticas culturales que han persistido y se han transformado en el contexto actual de la comunidad de Sarhua. es fundamental entender este concepto a partir de los siguientes autores:

Durand (1968) sostiene que, el símbolo es una forma de representación indirecta del mundo; ya que, la conciencia humana dispone de dos maneras de representarlo. Una directa, en la que la realidad se manifiesta a través de la percepción y la sensación; y la otra, indirecta, cuando dicha realidad no puede presentarse a la sensibilidad humana, sino que se evoca mediante una imagen representando al objeto ausente.

Por su parte, Peirce (1974) define al símbolo como uno de los tres tipos principales de signos, junto con el icono y el índice. Explica que, en el contexto de la semiótica, un símbolo es un signo que se relaciona con su objeto en virtud de una convención o regla social y culturalmente aceptado, y no por una semejanza (como en el caso de los iconos) ni por una conexión física o causal (como en el caso de los índices). Así que, un símbolo es un signo cuya relación con su objeto es arbitraria o convencional, su vínculo es cuestión cultural y no de naturaleza, por ello su comprensión depende del aprendizaje y la interpretación que las personas comparten una comprensión común de su significado.

Para Lotman (1996), el símbolo es una de las más polisémicas en el sistema de las ciencias semióticas, se define como un signo cuyo significado es cierto signo de otra serie o de otro lenguaje. Como memoria de la cultura, los símbolos transportan textos, esquemas de *sujet* y otras formaciones semióticas de una capa de la cultura a otra. Además, actúa como un condensador de todos los principios de la significación y es mediador entre diferentes esferas de la semiosis, así como entre la realidad semiótica y la extrasemiótica.

Asimismo, para Taipe (2021), “el símbolo es una representación psíquica de naturaleza analógica e icónica, con cierto grado de convencionalidad y que, en cuanto elemento estable en un *continuum* cultural, representa revelando, evocando, reemplazando, tipificando o transportando.” (p. 95).

Tanto Durand, Peirce y Taipe sostienen que el símbolo representa a algo, es un signo que evoca su significado de manera directa o indirecta y tiene un carácter convencional y una representación psíquica. Por su parte, Lotman afirma que el símbolo es polisémico, es decir, posee múltiples significados, y lo considera además un elemento fundamental de la memoria colectiva.

Estas concepciones del símbolo resultan esenciales en el presente trabajo, ya que permiten descifrar los elementos simbólicos empleados por los ***barayuqkuna***, como la vara y sus iconografías, el propio ***barayuq*** en su rol de autoridad, los espacios sagrados como la iglesia o la casa del ***alkaldi dulsi***, así como las expresiones que se manifiestan en los rituales y eventos festivos: cantos, danzas y gestos que los ***barayuqkuna*** realizan en el marco de sus funciones rituales y sociales.

En efecto, el símbolo forma parte integral del ritual, tal como lo plantea Turner (1980):

> "El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específicas en un contexto ritual. [Son] objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual." (p. 21)

Asimismo, sostiene que estos símbolos rituales tienen propiedades como la condensación de muchas cosas y acciones representadas en una sola formación simbólica, unifica significados dispares e interconexos, esta es, el símbolo dominante, por último, polariza el sentido, uno en polo *ideológico* que se refiere a componentes de orden moral y social como normas y valores, así como principios de organización del grupo. Y el otro, polo *sensorial* que está relacionado con la forma externa del símbolo. El primero, guía y controla a las personas y se cargan de emoción, mientras el otro ennoblece las emociones básicas y groseras a través del contacto con los valores sociales. "El símbolo dominante, posee alto grado de consistencia y constancia a través del sistema simbólico total, …poseen también considerable autonomía con respecto a los fines de los rituales en que aparecen." (p.34).

En los ***barayuqkuna*** de Sarhua, puede entenderse como símbolo dominante, en el sentido planteado por Turner, la vara, un objeto cargado de significación que representa, según los testimonios locales, a Dios cristiano, a los cosmos andinos y a la propia estructura de organización comunal. También, considero en este estudio que, la vara podría entenderse como "Símbolo del Centro". Para comprender mejor esta categoría simbólica, recurrimos al aporte de Mircea Eliade.

Eliade (1979) considera que, el simbolismo del "Centro" representa una imagen arquetípica, un patrón o modelo universal que vincula las diferentes regiones cósmicas alrededor de un eje central. El Centro es "El símbolo de una montaña, de un árbol o de un pilar situados en el Centro del Mundo se halla extremadamente extendido" (p. 45). Este simbolismo en un territorio, puede ser la ciudad, el templo o el palacio al considerarse "Centro del Mundo", y tiene carácter sagrado, inmortal, indestructible, invencible e inundable. Puede representarse en un Altar o en un Árbol como microcosmos. En su sentido simbólico, el Centro une y comunica la tierra con el cielo, actuando como eje, puente o escalera que articula los distintos niveles del cosmos.

De acuerdo con la perspectiva de Eliade, el simbolismo del centro en los ***barayuqkuna*** de Sarhua no es únicamente a la vara, sino son todos los espacios sagrados donde esta se sitúa la vara, como el altar dentro de la vivienda del ***alkaldi dulsi***, la iglesia, los *Wamami* o *Apu* (deidades andinas como espíritu de cerros o montañas) y otros lugares u objetos cargados de significado simbólico presentes en la vida ritual de los ***barayuqkuna***.

Finalmente, para la construcción de mi objeto de estudio, planteo una definición operativa del símbolo que funcione como una herramienta teórica orientadora para el análisis, la interpretación y la presentación de los resultados de la investigación. En consecuencia*, defino que el símbolo, es una representación cultural cargada de significados múltiples, que media entre el mundo sensible y el espiritual, y que permite expresar y reproducir la cosmovisión de una comunidad, actúa como un vehículo de comunicación entre lo visible y lo invisible, entre lo humano y lo sagrado. De modo que, su comprensión requiere del conocimiento compartido y de la experiencia colectiva, pues su sentido se construye en el marco de una memoria cultural viva.* En este sentido, los símbolos importantes para este estudio, porque permiten comprender el sentido que dan al mundo los sarhuinos, así como legitiman sus autoridades y mantienen el equilibrio entre lo ancestral y lo contemporáneo.

2.3.4. Tradición, cambio y adaptación

Para desarrollar una definición operativa de tradición, cambio y adaptación, se consideran las perspectivas de diferentes antores que tratan sobre el tema en específico.

Tradición

Levi-Strauss (1997), entiende por tradición a las estructuras culturales que organizan la manera en que las sociedades interpretan y se relacionan con el mundo. Estas estructuras, a menudo

invisibles, configuran los sistemas de pensamiento y los modos de vida de los grupos humanos. En este marco, la tradición es un sistema de normas y prácticas que se transmite de generación en generación, funcionando como un marco de referencia constante en el pensamiento y las prácticas culturales.

Por su parte, Taipe (2018), sostiene que, es un medio esencial para la transmisión de la cultura y un componente central de la identidad. No se limita a reproducir el pasado, sino que lo transforma y lo reinterpreta, permitiendo que cada generación conserve, mejore o amplíe el legado cultural que recibe. Se manifiesta en los ámbitos privados y públicos, manteniendo vivo el proceso social al rescatar e incluso reinventar eventos del pasado para el presente. Su existencia depende del discurso, ya que es producida, narrada, puesta en circulación y apropiada por distintos actores sociales. Asimismo, Appadurai (2001) concibe la tradición como raíces, orígenes e influencias culturales de los individuos y las sociedades.

Para Castells (1996), la tradición son identidades culturales y estructuras sociales que se mantienen frente a la modernización y la globalización. Entonces, no es estática sino dinámicas, que se articulan con el entorno cambiante, donde las prácticas culturales y sociales encuentran un equilibrio entre la preservación y adaptación a nuevas realidades.

Bourdieu (2002) sostiene que, la tradición está vinculada al *habitus*, un conjunto de disposiciones duraderas que los individuos adquieren a lo largo de su vida. Estas disposiciones están influenciadas por el entorno social y cultural en el que una persona crece, y reflejan las tradiciones de su grupo social. Donde la tradición es dinámica que es reproducida y modificada a través de las prácticas cotidianas dentro de un campo determinado.

En cambio, Bauman (2000) describe la tradición, en un contexto de la modernidad líquida, como un conjunto de prácticas, creencias y valores que, en el pasado, ofrecían un marco estable y compartido dentro de la comunidad, brindando identidad y continuidad cultural. Sin embargo, en la era contemporánea, esta tradición ha perdido su carácter colectivo y obligatorio, convirtiéndose en algo privatizado y opcional, se han transformado en recursos individuales que las personas adoptan, adaptan o abandonan según sus preferencias y circunstancias personales.

A partir de los anteriores aportes teóricos analizados, el concepto de tradición ha sido abordado desde distintas perspectivas teóricas que coinciden en su función como eje articulador de la vida cultural, pero difieren en su interpretación del cambio y la continuidad.

Así, desde la mirada de Lévi-Strauss (1997), la tradición actúa como un sistema normativo que garantiza la estabilidad cultural. En contraste, Taipe (2018) amplía la noción al

considerar que la tradición es dinámica y discursiva, ya que se mantiene viva mediante procesos de reinterpretación y resignificación constante. Asimismo, Appadurai (2001) destaca como fuente de identidad colectiva, mientras que Castells (1996) introduce una visión contemporánea, que se reconfigura para responder a los nuevos contextos. Por otro lado, Bourdieu (2002) vincula la tradición con el hábito, que se actualiza en cada acción social. Por su parte, Bauman (2000) plantea que, en la modernidad liquida, la tradición ha perdido su carácter obligatorio, transformándose en individual y flexible, que evidencia la crisis de normas colectivos en las sociedades contemporáneas.

Estas perspectivas permiten entender la tradición como un proceso complejo de continuidad, cambio y adaptación, donde lo heredado se entrelaza constantemente con lo nuevo. Desde una lectura crítica, la tradición no se trata de la conservación del pasado, se debe analizarse como una construcción social activa, que integra estabilidad y cambio, memoria y creatividad, resistencia y adaptación frente a la modernidad.

En la investigación sobre los ***barayuqkuna*** de Sarhua, el concepto de tradición nos canaliza a interpretar la persistencia y cambio de los roles de autoridad, las prácticas rituales y las festividades comunales. Teóricamente, este concepto sirve para comprender la continuidad y cambio.

Tradición en contextos de cambio y adaptación

La tradición, según Taipe (2018), lejos de ser estático, es dinámica y viva. Incluye prácticas sociales que actualizan el pasado para hacerlo vigente en el presente. Las tradiciones que no se adaptan a los cambios están destinadas a desaparecer, por lo que es importante su capacidad de transformación. Existen tradiciones cerradas, pero también abiertas y receptivas al cambio. Esta categoría también permite distinguir tipos de sociedades: las tradicionales (premodernas) e industriales (modernas).

Para Bauman (2000), los cambios son acelerados, constantes y disruptivos. Las instituciones y normas tradicionales que antes eran estables y proporcionaban una estructura predecible a la vida social se han vuelto fluidas y sujetas a una continua reconfiguración. Esta dinámica de cambio constante genera una sensación de incertidumbre y ansiedad, ya que las personas deben navegar en un mundo donde lo sólido se desmorona y lo nuevo emerge sin garantías de permanencia. En este sentido, Bauman (1999) considera la adaptación como una habilidad esencial para enfrentar un mundo marcado por la constante volatilidad e incertidumbre.

Appadurai (2001) el cambio cultural implica un proceso gradual de transición e

incorporación de nuevas influencias, en el cual las tradiciones se transforman y reconfiguran. De este modo, la adaptación es la forma cómo los individuos y las sociedades se ajustan a nuevos contextos culturales.

Bourdieu (2011) reconoce que el cambio ocurre cuando hay una cambioen las relaciones de poder dentro de un campo. Los campos son arenas de lucha donde los actores compiten por diferentes formas de capital (económico, cultural, social y simbólico). Los cambios son el resultado de la entrada de nuevos actores en un campo, la revalorización de diferentes formas de capital, o la reconfiguración de las reglas del juego dentro del campo. En este sentido la adaptación, para Bourdieu, implica la capacidad de los individuos para ajustar los *habitus* a nuevas condiciones dentro de un campo.

Desde esta articulación teórica, la tradición en los contextos contemporáneos se manifiesta como un proceso dinámico que reinterpreta el pasado para mantener su vigencia en el presente; es decir, que es una construcción social en permanente interrelación con el cambio, donde la adaptación se convierte en el mecanismo que garantiza su continuidad y legitimidad dentro de la sociedad.

En esta investigación, este concepto teórico me permite analizar la tradición sarhuina como una estructura en movimiento, donde las prácticas rituales y los roles de los ***barayuqkuna*** persisten mediante procesos de adaptación simbólica y social. Es decir, se podrá mostrar que el sistema de ***barayuq*** se adapta al cambio cultural y los desafíos de la modernidad, manteniendo su función de cohesión y legitimidad comunal.

Finalmente, para la construcción de mi objeto de estudio, planteo una definición operativa de tradición, cambio y adaptación como una herramienta teórica para el análisis, la interpretación y la presentación de los resultados de la investigación. En consecuencia, *entiendo por tradición como un sistema dinámico de significados, prácticas y valores que una comunidad hereda, actualiza y recrea en su interacción cotidiana con el pasado y el presente. En este sentido, la tradición constituye una memoria social activa que orienta la conducta, organiza los roles y dota de sentido a las acciones comunales.* Asimismo*, tradición en contextos de cambio y adaptación, es un sistema simbólico dinámico que articula memoria, identidad y cambio, mediante la reinterpretación continua de prácticas, valores y significados heredados, los cuales se adaptan a las transformaciones sociales y culturales para mantener su rol cohesionadora y vigencia en la experiencia colectiva*.

CAPÍTULO II

DISEÑO METODOLÓGICO DEL ESTUDIO

Este capítulo expone el tipo y diseño de investigación, la población estudiada, las hipótesis formuladas. Se detallan los métodos, técnicas e instrumentos empleados, junto con procedimiento del análisis de datos. Además, se describen las cuestiones éticas que guiaron la investigación, asegurando rigor, validez y respeto a la comunidad estudiada.

3.1. Tipo y diseño de investigación

Esta investigación es de enfoque etnográfico, lo que implica un análisis detallado y desde dentro de la comunidad quechua de Sarhua, con un énfasis particular en los envarados (***barayuqkuna***). Por tanto, el objetivo es comprender cómo persisten y se transforman las tradiciones y roles de autoridad en esta comunidad, aprehendiendo las dinámicas culturales y sociales contemporáneas.

Además, la investigación es de carácter básica porque su propósito es generar conocimiento teórico sobre la cultura y estructura social de Sarhua, sin pretender una aplicación transformadora inmediata. Por otra parte, se utiliza un enfoque sincrónico focalizando el análisis actual de las tradiciones y roles de esta autoridad en Sarhua, en un momento específico, sin hacer un seguimiento diacrónico.

Asimismo, el análisis es orden macro-sociológico, ya que se enfoca en las estructuras sociales más amplias dentro de la comunidad, y cómo estas interactúan con las tradiciones culturales y los roles de autoridad.

Con relación a las fuentes, la investigación se fundamente en datos primarios, recolectados directamente en el campo a través de técnicas cualitativas, como la observación participante, las entrevistas y el análisis de discursos. Finalmente, el diseño de la investigación es no experimental, es decir, no se manipulan variables para observar sus efectos, sino que se estudian los fenómenos tal como ocurren naturalmente en el contexto de Sarhua.

3.2. Población estudiada

La población del presente estudio son los comuneros de Sarhua, una comunidad andina ubicada en la región de Ayacucho.

Figura 3
Comuneros de la comunidad campesina de Sarhua (N. Felices, 2025)



Estos comuneros son quechua hablantes con influencias de la lengua española. Se dedican a la agricultura y ganadería para su autoconsumo y, a la artesanía, especialmente a pintura de tablas y la textilería.

Mantienen sus tradiciones vivas a través de su vestimenta típica de uso cotidiano, es elaborado a través de la artesanía que practican, como *murupunchu* y sombrero apara los varones, y polleras, chaquetas o blusas, mantas *(pisqu lliklla),* fajas *(chimpita)* y sombreros para las mujeres. Practican la música, conocida como *chimaycha,* interpretada con *chinlili* y

guitarra. Otras variedades de músicas practicadas dependen de la festividad: en Carnavales es con arpa y guitarra; en la fiesta de San Juan, la corneta; en la fiesta del agua, tambor, flauta y corneta; y en Navidad, arpa, violín y zapateo. En cuanto a la salud, aún padecen enfermedades atribuidas a causas como la *pacha* o mal aire *(qayqa),* el susto *(macharisqa)*, la brujería *(layqa)*, o el encantamiento *(hapisqa)* por lugares u objetos. Estas afecciones son tratadas por los *qampiqkuna* (sabios locales) mediante conocimientos tradicionales.

Estos comuneros se organizan en dos familias étnicas, denominan *ayllu* (familia, linaje, clan) *Sawqa* y *Qullana*. *Sawqa* (naturales, asociado con lo rural y la puna), los *Qullana* (extrajeros, asociados con lo urbano). Estas familias étnicas *(ayllu)* se definen como dos grupos opuestos y complementarios, simbólicos, no ubicables geográficamente como barrios. Hace décadas atrás, estas familias se dividían en cuatro ***ayllus***: *Sawaqa, Wanka, Qullana* y *Chunku*, que su ubicación ritual estaba repartida en las cuatro esquinas de la plaza del pueblo, cada una representado por una roca *(rumi)* grande de forma rectangular colocado verticalmente en cada esquina, llamados: *sawqa rumi, wanka rumi, qullana rumi* y *chunku rumi,* actualmente solo permanece *wanka rumi* en la esquina del *ayllu wanka.* Además, estos ***ayllus*** se subsumieron solo a dos *Wanka* a *Sawqa* y, *Chunku* a *Qullana*, dando origen solo a dos ahora existentes.

3.3. Hipótesis

Las hipótesis planteadas para la investigación fueron:

1. Los ***barayuqkuna*** de Sarhua mantienen la vigencia de sus roles de autoridad y de sus prácticas rituales y festivas tradicionales gracias a la continuidad del valor simbólico que sustenta la estructura jerárquica del cargo, la cual funciona como un dispositivo de adquisición de nuevo estatus social y simbólico para el comunero. Estos elementos refuerzan la legitimidad social del sistema de ***barayuq*** y contribuyen a la cohesión comunal, pese a los procesos de cambio sociocultural contemporáneos que atraviesa la comunidad.
2. A pesar de la persistencia de las tradiciones que practican los ***barayuqkuna***, los cambios socioculturales actuales han transformado algunos roles de autoridad y tradiciones festivas, generando procesos de adaptación en los que se integran elementos modernos a las prácticas tradicionales, sin alterar su valor simbólico ni su legitimidad dentro de la comunidad.
3. Los ***barayuqkuna*** han logrado adaptar sus tradiciones y roles de autoridad en respuesta a los cambios socioeconómicos, políticos y culturales recientes, pero

enfrentan desafíos significativos que ponen en tensión la continuidad de estas tradiciones y la cohesión social de la comunidad.

3.4. Métodos, técnicas e instrumentos de investigación

3.4.1. Métodos

Para realizar la investigación fue necesario la concurrencia de tres métodos: etnográfico, hermenéutico y análisis icónico.

Método etnográfico

La etnografía es una metodología del trabajo antropológico, que consiste una descripción e interpretación del tema investigado desde el mismo lugar y los mismos hechos observados, estando "allí" y compartiendo sus vivencias con la gente estudiada (Geertz, 1989).

Este método utilicé desde mi propia experiencia como parte de la población estudiada. Ya que soy originario de la comunidad de Sarhua, perteneciente al *ayllu Sawqa* y quechua hablante. Como algunos de mis coterráneos salí de mi comunidad a la ciudad de Ayacucho para profesionalizarme en Antropología, y volver a insertarme nuevamente cumpliendo mi rol comunal como cualquier comunero sarhuino, asumiendo cargos como ***barayuq*** y Juez de paz no letrado.

Así, en enero del 2019, asumí el cargo de ***barayuq*** en calidad de alguacil, prestando servicios en el despacho de la Junta Directiva Comunal, presidida por don Donato Evanan, a quien considero como padre político, en concordancia con el trato de subordinación simbólica hacia los superiores comunales como el regidor, el ***alkaldi kampu*** y el ***alkaldi dulsi.***

Cabe precisar que este cargo no lo ejercí dentro de la jerarquía tradicional de los ***barayuqkuna*** de los *ayllukuna*, que son los sujetos del presente estudio, sino en el despacho de la Junta Directiva Comunal, como otros pocos o excepcionales que pasan este cargo en despacho de subprefecto o municipio distrital, comunalmente reconocido, pero simbólicamente deslegitimado, porque a los que hemos pasado el cargo de alguacil en estos espacios no dentro de la jerarquía del sistema de ***barayuq***, los comuneros lo deslegitiman simbólicamente con expresiones como: *"allin barata ruway, qariniraq"* (como varón, has vara de verdad), esto rebela que, hacer el cargo de vara, es más validado dentro del sistema de ***barayuq***.

Por ello, mayoría de comuneros que sí cumplieron el cargo dentro de la estructura tradicional me criticaron y siguen criticando por no haber respetado del todo las tradiciones, especialmente las vinculadas a las festividades del Carnaval y la Navidad, me dicen: *"kutipay,*

qariniraq" (has devuelta como varón). En este sentido, en Sarhua el comunero que cumple el cargo de ***barayuq*** de manera cabal desempeñando los roles de autoridad y las funciones rituales y festivas tradicionales, se obtiene legitimidad y prestigio social más alto.

A pesar de esta falta de legitimidad plena, al año siguiente fui elegido por voto popular como primer accesitario del Juzgado de Paz no Letrado de Sarhua, cargo que desempeñé durante cuatro años. Finalizada esta etapa, regresé a la ciudad de Ayacucho para continuar mis estudios de posgrado, donde resido hasta hoy, aunque con retornos eventuales a mi comunidad.

Figura 4

*Mi experiencia como alguacil **barayuq** en la comunidad de Sarhua 2019 (Anónimo, 2019)*



Nota: Soy del lado izquierdo de la imagen, de los jóvenes ***barayuq*** que están de pie. Foto tomada durante el trabajo comunal de plantación de pino en sector Illa, comunidad Sarhua, 2019.

La experiencia vivida con esta institución tradicional me permitió comprender su función contemporánea en la comunidad de Sarhua. Sin embargo, para una descripción etnográfica era necesario realizar trabajo de campo *in situ*, recolectando información mediante entrevistas semiestructuradas, conversaciones informales y observación participante, de acuerdo con los

objetivos de la investigación.

Por ello, en aplicación del *método etnográfica* en la recolección de datos, estuve lo más cerca posible de los ***barayuqkuna*** durante sus actividades cotidianas y rituales, observándolos en su labor de vigilancia de las sementeras y en sus desempeños comunales. En todo tiempo que me dediqué hacer la etnografía, registré con detalle sus acciones, sus discursos y los comentarios que otros comuneros hacían durante las festividades, como en Carnaval y Navidad, en las que participé como familiar del ***rigidurbara*** don Primitivo Felices y su esposa.

Antes de iniciar el trabajo de campo, elaboré instrumentos como guías de entrevista y observación, que me orientaron sustancialmente. Estos instrumentos fueron ajustados durante el proceso, según lo que se observaba y escuchaba. Detalles no previstos fueron anotados en la libreta de campo. La observación fue esencial para captar datos significativos, mientras que la entrevista me permitió profundizar en símbolos y actos que no habían sido comprendidos plenamente en la observación.

Sin embargo, lo más revelador fue la conversación amigable con los ***barayuqkuna*** y sus esposas en espacios informales, como durante los trabajos colectivos o las festividades. A través de sus testimonios, recogí aspectos subjetivos como emociones, pesares y gratificaciones asociados al ejercicio del cargo. Estos aspectos no emergieron ni en la entrevista semiestructurada ni en la observación, pero resultaron clave para el análisis del significado actual de ser ***barayuq*** en Sarhua.

Hubo momentos en los que, como etnógrafo, no lograba generar suficiente confianza para obtener testimonios espontáneos. Por ello, decidí suspender mi rol visible de investigador: oculté el libreto y el bolígrafo, fingí no estar interesado en el tema que antes indagaba, y me integré plenamente en sus conversaciones, aunque no siempre fueran de mi interés. En esas situaciones, surgían espontáneamente debates sobre la figura del ***barayuq***, especialmente ante la negativa de algunos comuneros a asumir el cargo.

Recuerdo comentarios como: "¿Por qué nos preocupamos tanto por la vara? ¿Acaso sin vara no podemos estar como nuestros vecinos de Pomabamba o Pampa Cangallo? ¡Cada año perdemos tiempo con eso! ¡Hasta cuándo! ¡Por eso nos dicen: *upa* Sarhua!" Ante estas opiniones, surgían tanto voces de apoyo como de rechazo. Sin embargo, la mayoría defendía la importancia de los ***barayuqkuna*** en la comunidad.

Además, en mi afán por obtener mayor información sobre el objeto de estudio, participé en una jornada de *ayni* para la construcción de la casa de don Fernandino Vivanco, uno de los comuneros que ya había cumplido todos los cargos dentro de la jerarquía de los ***barayuqkuna***.

Junto a él, otros dos comuneros también habían pasado por todos los cargos, don Fernandino Ccoyllo y don Germán Serna, aunque ellos lo habían hecho muchos años antes. Los tres, visiblemente de edad avanzada, valoraron mi presencia, pues esta aliviaba en parte el trabajo físico que implicaba la cementación de la vivienda.

Aunque no me consideraba experto en el tema, don Fernandino Vivanco me propuso asumir el rol de maestro de obra en la cimentación, ya que, al ser joven y oriundo del lugar, según él, comprendía bien el trabajo. Mi experiencia previa en la construcción de mi propia vivienda y en la participación en otros *ayni* me dio cierta base para asumir el reto de esa jornada. Este espacio fue propicio para entablar conversaciones sobre los ***barayuqkuna***, su importancia en la comunidad y las prácticas tradicionales que se mantienen o han cambiado con el tiempo. A lo largo del día, mientras trabajábamos, don Fernandino y los otros comuneros compartieron conmigo valiosa información, sin que yo les precisara el motivo exacto de mi interés.

Situaciones similares se repitieron en diversas ocasiones, lo que me permitió realizar entrevistas no estructuradas en contextos naturales. Por ejemplo, entrevisté a don Walter Cisneros mientras tejía una manta, a don Teodoro Carrasco y a don Primito Felices mientras tejían poncho. También conversé con don Tito Felices y don Fredy Ramos durante la construcción de una vivienda de adobe, trabajo que realizaban bajo contrato remunerado; para integrarme en esa ocasión, llevé un pequeño presente como muestra de respeto.

Asimismo, visité a doña Lidia Poma, quien junto a su esposo Primitivo estaba cumpliendo el cargo de regidor, mientras cocinaba almuerzo lo entrevisté. Estas entrevistas se realizaron tanto en momentos festivos como en actividades cotidianas, lo que permitió recoger testimonios valiosos desde la cotidianidad misma de los comuneros y comuneras. Este tipo de situaciones resultaron fundamentales en el trabajo de campo. Una vez recolectados los datos, pasé al trabajo de gabinete: sistematicé, analicé e interpreté los resultados. Así, la etnografía fue tanto el método de recolección como la herramienta para la producción de esta tesis.

Método hermenéutico

Para comprender el fenómeno cultural estudiado, el método hermenéutico permitió interpretar los significados que surgen de los actos rituales, los discursos y las prácticas simbólicas de los ***barayuqkuna.***

Desde esta perspectiva, pude interpretar las reflexividades de los propios ***barayuqkuna*** en sus testimonios. A través de los relatos de sus experiencias, expresaron sobre el valor de sus prácticas y el compromiso con la preservación de sus tradiciones. Así como el ritual del ***barakuy,*** momento en el que se consagra la vara y se reafirma el carácter sagrado del ***barayuq***.

Asimismo, se pudo interpretar la vara, símbolo central de los roles y rituales de los ***barayuqkuna***, tomando en cuenta que no todas las varas son iguales, porque cada una representa a un rango y función, así como otros elementos que portan los ***barayuqkuna*** según su rango. Por ejemplo, el alguacil porta una vara burilada con íconos cristianos y naturales, un chicote de tres puntas, una linterna, un poncho y un sombrero; el regidor, una vara más grande, también decorada, junto con su indumentaria tradicional; el ***alkaldi kampu,*** una vara aún más que del regidor y burilada; y el ***alkaldi dulsi***, una vara de chonta negra con anillos metálicos, distinto a sus inferiores. Estas diferencias revelan las manifestaciones simbólicas del orden jerárquico y del sistema de cargos que estructura la vida comunal.

También interpreté los actos rituales que los ***barayuqkuna*** realizan durante las festividades como el Carnaval y la Navidad, donde cumplen una función organizativa, mediante sus trajes simbólicos y su participación activa, reforzando la centralidad del sistema tradicional en la vida comunal. Del mismo modo, observé la elaboración de objetos simbólicos durante celebraciones como la Semana Santa y el *Yarqa Aspiy*, actos que revelan desde la perspectiva hermenéutica, una continuidad de sentido entre lo espiritual, lo agrícola y lo político.

Otra dimensión que abordé fue la posición que ocupan los ***barayuqkuna*** en los espacios públicos. Noté que su ubicación no es arbitraria: se sitúan en estrados diferenciados según su *ayllu*, siguiendo un patrón de derecha e izquierda que simboliza la organización comunal de Sarhua, en el sentido de orden ancestral que estructura el poder y el respeto.

Incluso el consumo de alcohol, muchas veces malentendido desde fuera, cobra sentido desde una lectura hermenéutica. Más allá del acto en sí de consumo alcohólico, el libar entre los ***barayuqkuna*** con los comuneros es una forma de interrelación social positiva, una manera de fortalecer vínculos, sellar compromisos y expresar reciprocidad. Interpretar estos momentos me permitió comprender que cada gesto, cada palabra y cada objeto están cargados de significados y forman parte, como diría Geertz (1973), de una trama cultural que articula la vida comunal.

Método de análisis icónico

Durante el desarrollo de mi investigación, el método de análisis icónico fue importante para poder interpretar los signos visuales, objetos simbólicos y representaciones materiales presentes en las prácticas culturales de los ***barayuqkuna*** de Sarhua. Este método me permitió observar, leer las imágenes y las formas como portadoras de significados, como expresiones de una memoria visual de la cosmovisión andina.

Uno de los elementos que analicé con este enfoque fue la vara, objeto central en el sistema de ***barayuq***. En cada una de ellas observé grabados e iconos que representa el sincretismo cultural sarhuina, porque se observó los símbolos cristianos burilados o colgados en la parte superior de la vara, como el crucifijo, vírgenes y/o la biblia; y por otro, imágenes que presenta flora y fauna andina como las aves, puma, serpientes, además de representaciones de la cotidianidad sarhuina, siendo en la parte donde sujeta la vara va tallado principalmente una fauna.

También se analizó a través de este método, a las canciones que entonan los ***barayuqkuna*** en los diferentes rituales y celebraciones. Donde las letras entonadas, fueron identificadas como narraciones que significan la identidad del cargonte, el sentido de cumplir el cargo comunal y la cosmovisión. Sus letras fueron leídas y analizadas desde su carga metafórica, porque muchas de estas canciones incorporan significaciones en la forma como se interpretan y en el momento en la que se emplean.

Otro conjunto de elementos icónicos que interpreté fueron los objetos simbólicos que aparecen en contextos festivos, como las réplicas de llama y perro hechas de lana cargado por el ***kampu***, y una muñeca llamada ***putawina***, que es cargada por la ***kampuna*** durante el carnaval. Estas figuras, de acuerdo al análisis icónico revelan que, el ***kampu*** y su esposa la ***kampuna,*** durante esta festividad representan al campo, a la puna donde es la crianza de animales como la llama, y silvestres como la vicuña, el zorro y el cóndor. Principalmente representa a la vicuña y la llama, uno silvestre y otro doméstico, que baja una vez al pueblo, al valle para provocar su reproducción con cuantas mujeres (metafóricamente representa a la llama hembra) se tope, de la misma forma la ***kampuna*** a través de la figura de ***putawina***, busca amoríos con varones (representa al mismo hombre, porque la ***kampuna*** es la pastora de dicha llama) en el pueblo para preservar su generación. Actos metafóricos que se relacionan con la reproducción biológica de dichos animales en la puna y las plantas como cultivos en el valle, el cual es el sentido de la fiesta del carnaval. ¿Será posible la traducción de cada palabra quechua?

También me detuve en la instalación de la mesa del convido durante los carnavales. La forma en que se disponen los alimentos, los lugares que ocupan los cargontes, y el orden en que se sirve la comida, son también formas simbólicas de expresar jerarquías, reciprocidades y respeto. Aquí, cada objeto sobre la mesa tiene un sentido, desde la bebida fermentada hasta el cuy servido con papa y yuca.

Finalmente, observé de manera muy detallada la disposición de los ***barayuqkuna***, las autoridades ediles y judiciales, los *yuyaqkuna* (ex ***barayuq***), y el resto de los presentes durante

las asambleas comunales y trabajos de *minka.* La forma en que se organizan, las filas que forman, las posiciones a la derecha o izquierda, el lugar del ***alkaldi dulsi***, todo esto representa el sistema social ordenado y jerárquico, donde la imagen de la autoridad se constituye mediante la posición física que ocupa en el espacio.

3.4.2. Técnicas

Se han empleado dos técnicas principales: observación participante y entrevistas.

Observación participante

Según Guber (2011) consiste en participar y observar de manera sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno a la investigación y participar en varias de las actividades de los sujetos de estudio.

De acuerdo con la guía de observación previamente elaborada, planifiqué los espacios, eventos y momentos en los que se desarrollaría el trabajo de campo, considerando el calendario comunal y los tiempos festivos y rituales propios de la comunidad. Esta planificación siguió de acuerdo a las actividades comunales como *minka,* además de eventos previos como el ***bandukuy,*** las asambleas comunales, celebraciones religiosas y diversos eventos rituales donde los ***barayuqkuna*** tienen un rol central como autoridades tradicionales. La selección de estos momentos de observación se basó en mis conocimientos previos y en la experiencia adquirida como alguacil pasante y comunero activo en los años anteriores, lo cual permitió identificar con precisión la sucesión y organización de las actividades que lideran los ***barayuqkuna***.

La observación participante se realizó de manera sucesiva, siguiendo una cronología que respondía a la lógica interna del calendario ritual y festivo de la comunidad. En enero de 2024, por ejemplo, fui testigo del ritual del ***barakuy*** del ***alkaldi dulsi*** o ***dulsi***, desarrollado en el despacho de la junta directiva comunal. En este acto observé cómo el nuevo ***alkaldi dulsi*** recibió simbólicamente el cargo mediante la ***barapuñay***[14], una especie de sermón y beso ritual a la vara, de manos de un *yuyaq* o cónsul, ante la presencia de las autoridades comunales, sus familiares y miembros de la comunidad. Esa misma tarde o noche, también observé el ***barakuy*** de los miembros inferiores del sistema de cargos (el ***alkaldi kampu***, regidores y los alguaciles), llevado a cabo en la casa del ***alkaldi dulsi***. Cada uno recibió su cargo en presencia del ***dulsi***, sus esposas, familiares y un cónsul del mismo *ayllu (Sawqa* o *Qullana).*

[14] ***Barapuñay***, en Sarhua se refiere a la acción ritual de recibir la vara y dar un beso ritual al imagen o crucifijo que está en la vara, en señal de aceptación a asumir el cargo de ***barayuq***, mayordomo, teniente gobernador u otro cargo comunal. Aunque esta palabra también puede significar empuñar la vara o recibir la vara con la mano.

Durante la misma etapa, de unas semanas después, participé y observé en el *payquchinakuy,* evento que se realizó en la casa del ***rigidurbara.*** Allí se compartió una sopa de paico, preparada con trigo, queso y huevo, y se organizó la distribución de cancha de maíz sobre unas mantas tendidas en el suelo. La jerarquía entre los participantes indicaba en la disposición espacial del convite. Igualmente, fui testigo de la vigilancia a las sementeras, actividad que inicia desde el ritual de ***barakuy*** hasta entregar el cozo, mes de julio de cada año, a las autoridades, actividad en la que los ***barayuqkuna*** de ambos ***ayllus*** salieron de madrugada para conducir al cozo comunal a los animales invasores que dañaban los cultivos. En este evento se observó la función de constante vigilancia de los ***barayuqkuna*** a las zonas de cultivo, pero quienes aplican la sanción son las autoridades comunales como presidente comunal a los dueños de los animales.

En otra ocasión, observé el ***bandukuy,*** que consiste en una ronda nocturna a cargo de los ***barayuqkuna*** para anunciar una faena o asamblea comunal. Pude escucharlos mientras pasaban por la calle Wanka, lo que me motivó a salir y observar de cerca esta actividad del rol comunicador de las autoridades tradicionales, bajo el encargo de las autoridades ediles y comunales como Junta Directiva Comunal. Asimismo, presencié varias veces el ***alabadu,*** saludo ritual que inicia con una reverencia a un símbolo cristiano, como una cruz, imagen o vara, y luego continúa con saludos a autoridades y comuneros presentes, en la que expresan el respeto jerárquico en contextos de eventos comunales y actividades formales. Pero el ***alabadu*** no solo es expresado en estos eventos, también es un saludo cotidiano que los ***barayuqkuna*** tienen una obligación moral de preservar en momentos ceremoniales y no ceremoniales, tomando en cuenta que cada casa tiene un espacio sagrado y al entrar se tienen realizar el este gesto; este saludo tradicional no solo es exclusividad de los ***barayuqkuna***, sino también de los comuneros que han pasado el cargo de ***barayuq***.

El *tapukuy* fue otra manifestación de gran interés. Acompañé al ***rigidurbara*** en su recorrido por las casas de sus superiores jerárquicos, compadres y familiares, para invitarlos a participar en los eventos del carnaval. Esta actividad se realizó con música, cantos y bailes propios del carnaval de la zona.

Durante la celebración del carnaval, participé de forma activa como familiar cercano del cargonte[15] ***rigidurbara***. Pude observar y registrar el *aqakuy* (preparación de chicha) de *qura*

[15] Cargonte. Término utilizado especialmente en Ayacucho para referirse a personajes o familias encargados, de organizar celebraciones festivas tradicionales como cargo de mayordomo en Semana Santa o fiestas patronales, quienes llevan la carga de asumir con los gastos económico, tiempo y toda la logística de la festividad. En contexto sarhuino, también se refiere al ***barayuq*** responsable de organizar festividades tradicionales.

(maíz)*;* el ***kampu abyay,*** en el que el ***alkaldi kampu*** parte a la puna a buscar carne; y, a su regreso, es recibido con comida y música, el ***kampu*** con caldo de carne traída de la puna y regidor con sopa de paico y tuna. Durante los días centrales del carnaval, presencié los diferentes convidos (agasajos rituales) organizados por los alguaciles, regidores, ***kampu*** y el ***alkaldi dulsi***, además de participar en rituales como el *uma hampi, kanka churay, wallqa apay,* ***baraguarday*** y *pukllay.*

En Semana Santa presencié la elaboración de *unchuyllu* con flores andinas (*inkil*) por parte de los alguaciles en la casa del regidor. Estos adornos simbólicos acompañaron la procesión religiosa. También participé en la festividad de San Juan, donde los ***barayuqkuna*** acompañaron al santo y a *Mamacha* Carmen desde la puna hasta la capilla de *Sallqa,* donde se eligió al nuevo vaquero. Durante la fiesta de *Yarqa Aspiy,* observé la preparación de sopa paico o *puka chupi* a cargo del ***alkaldi kampu***, mientras los regidores y curacas repartían chicha a los comuneros que limpiaban las acequias. Participé como comunero en dicha faena.

Asimismo, durante las semanas previas a Navidad, acompañé al ***rigidurbara*** en los *tapukuy* realizados a compadres, bailarinas, guías de pastores y *machus,* a quienes se les pedía participar en la festividad. Esta ronda se realizaba durante la noche, con música, aguardiente, cantos y bailes de carnaval.

Finalmente, durante la Navidad, fui testigo del intenso movimiento en la casa de los cargontes. Se preparaba chicha de *qura*, y recibían la visita de los *apakuykuq*, quienes traían conjuntos de música como homenaje, y los *kuyaqkuna,* quienes ofrecían víveres y bebidas como muestra de apoyo. Las celebraciones incluyeron recorridos por las calles y la plaza, culminando con la entrega de la vara el 24 de diciembre, acto que marcó el fin del ciclo del ***barayuq*** y la apertura hacia un nuevo periodo de autoridades.

Todas estas observaciones fueron cuidadosamente registradas en un cuaderno de campo y en la guía de observación. También se realizaron grabaciones de voz, videos y fotografías que permitieron recopilar información valiosa para el análisis e interpretación de los datos. Gracias a este trabajo, se logró reunir evidencia suficiente para responder a las hipótesis planteadas, enriqueciendo los hallazgos de la presente investigación.

Entrevistas

Según Guber (2011) es una estrategia de recoger información verbal sobre lo que sabe, piensa y cree el informante, situación en la que el investigador obtienen información del entrevistado, dando en cuenta al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones, acciones, valores y conductas ideales.

La planificación de las entrevistas se realizó a partir de una guía semiestructurada, elaborada en función de las hipótesis planteadas en el proyecto de investigación. Estas entrevistas estuvieron dirigidas a los ***barayuqkuna*** que en la actualidad ejercen funciones de autoridad tradicional en la comunidad, así como a comuneros que han cumplido previamente alguno de los rangos jerárquicos del sistema de cargos tradicionales. Se incluyeron también aquellos que llegaron hasta el cargo de ***alkaldi dulsi*** o ***dulsi***, quienes, al haber concluido satisfactoriamente su ciclo de servicio, son reconocidos como *yuyaq* o cónsules.

La guía se aplicó a un total de catorce (14) entrevistados, entre hombres y mujeres de distintas edades, todos con experiencia concreta en al menos uno de los niveles del sistema ***barayuq***. Las entrevistas se realizaron en lengua quechua, respetando el idioma cotidiano de los participantes y priorizando una relación de confianza, empatía y respeto hacia sus tiempos, espacios y ritmos de vida. La elección de los lugares para realizar las entrevistas no fue aleatoria ni impuesta: en muchos casos, los entrevistados propusieron realizarlas en sus hogares, en sus chacras o en sus talleres artesanales, pues eran los espacios donde se sentían cómodos y disponibles. En varias ocasiones, fue necesario acompañarlos durante sus actividades cotidianas, como durante su actividad agrícola o la crianza de animales, lo cual permitió un acercamiento a sus realidades.

Este trabajo de campo de entrevistas guiada se desarrolló entre los meses de septiembre y diciembre de 2024. Durante ese tiempo, las entrevistas generaron una cantidad importante de información pertinente al tema de estudio. Se logró recoger datos objetivos, así como también sus pensamientos, emociones, reflexiones y recuerdos en torno a la experiencia de haber ejercido el rol de ***barayuq.*** Muchos compartieron sus impresiones positivas sobre el prestigio, el respeto ganado y la satisfacción de haber cumplido con la comunidad. No obstante, también emergieron frustraciones relacionadas con el peso económico del cargo, especialmente por los gastos asumidos durante festividades como el carnaval o la Navidad, donde la inversión en chicha, comida, músicos y atuendos se convierte en una carga considerable.

Uno de los principales desafíos enfrentados fue la disponibilidad de los entrevistados. No fue fácil encontrar a un ***barayuq*** libre y dispuesto a conceder una entrevista larga, debido a sus múltiples responsabilidades tanto en el campo como en sus talleres o labores comunales. A esto se sumaba que la guía contenía preguntas extensas y densas, lo que a veces generaba cierto cansancio o evasión. Para superar estas dificultades, opté por acercarme a ellos en sus propios espacios y tiempos, adaptándome a su cotidianidad en lugar de imponer los míos. Esta estrategia permitió recoger información, fortalecer la confianza y apertura en la relación

investigativa.

A pesar de la utilidad de la guía, comprendí que su sola aplicación no era suficiente para obtener una comprensión apropiada del fenómeno estudiado. Lo que verdaderamente enriqueció la investigación fueron las entrevistas no estructuradas y conversacionales que surgieron de manera espontánea durante la observación participante. En muchos casos, se trató de diálogos casuales motivados por preguntas puntuales que surgían en el momento, frente a símbolos, rituales o expresiones que no se comprendía del todo. Dicho método, en términos de Cavero-Carrasco & Espinoza-Montes (2025) es la entrevista conversacional, amistosa y fortuita, que consiste en una interacción fluida, espontánea y no planteada entre el entrevistador y el entrevistado, que se enmarca por situaciones cotidianas que favorecen la sinceridad, profundidad y autenticidad de la información y captar las experiencias subjetivas.

A través de estas conversaciones informales se logró profundizar en las vivencias personales de los ***barayuqkuna,*** tanto varones como mujeres. Relataron con emoción y a veces con lágrimas en los ojos las dificultades que enfrentaron, como la ausencia de sus compañeros de cargo por motivos económicos o migratorios, lo que les obligó a asumir solos responsabilidades comunales importantes. También hablaron de su lucha interna entre el orgullo de portar la vara y la impotencia por no contar con recursos suficientes. Expresaron sus logros con la frase común: “Cada mes que pasa, cada ritual superado, es un paso menos hacia el final del cargo”.

Durante estas conversaciones se hicieron palpables una variedad de emociones, desde el coraje y la rabia por la falta de apoyo, hasta la alegría por haber cumplido su deber; desde la impotencia frente a las exigencias del sistema comunal, hasta el fortalecimiento interior que sienten al saberse que logar el cargo que ostentan serán reconocidos por el pueblo y no más ser criticados. En este marco, el trabajo de campo dejó de ser solo un proceso de recolección de datos convirtiéndose en una vivencia compartida, en una experiencia que puso en diálogo la historia de vida de los ***barayuqkuna*** sobre sus experiencias vividas durante su cargo y la construcción de familiaridad entre sus miembros.

Los resultados obtenidos mediante esta técnica se expresaron principalmente en los testimonios orales recogidos de acuerdo con la guía de entrevistas. Estos están presentados en el capítulo de resultados y discusión. Asimismo, a través de las conversaciones informales se recopilaron frases, cantos y comentarios de comuneros, cargontes y autoridades, los cuales complementan y refuerzan la validez de los testimonios formales.

3.4.3. Instrumentos

Lo anterior demandó el empleo de dos instrumentos de investigación: las guías de observación y entrevista.

Guía de observación

La guía de observación diseñada para esta investigación tuvo como propósito identificar los elementos visibles y simbólicos que evidencian la persistencia y cambiode las tradiciones culturales de los ***barayuqkuna*** en Sarhua. Para contrastar la primera hipótesis, se observaron aspectos como la vestimenta tradicional y su combinación con prendas modernas, el uso de tecnología en contextos rituales, la interacción con autoridades externas y los espacios donde se realizan las ceremonias, con el fin de registrar signos de adaptación cultural sin pérdida de sentido tradicional. En relación con la segunda hipótesis, se observaron las estructuras rituales, la función social de los ***barayuqkuna*** durante estas prácticas, su lenguaje corporal, la interacción con los comuneros y el grado de participación comunitaria, con el fin de evidenciar cómo estos rituales contribuyen a la cohesión y legitimación del rol de autoridad. Finalmente, para abordar la tercera hipótesis, se observó la evolución de sus roles frente a nuevos escenarios socioeconómicos y políticos, los espacios donde se toman decisiones, los desafíos actuales, como conflictos generacionales o tensiones por el cambio, y las formas de resistencia o estrategias de adaptación que ponen en juego los ***barayuqkuna*** para continuar vigentes en un contexto contemporáneo.

Guía de entrevista

Para el desarrollo del trabajo de campo, se elaboró una guía de entrevistas semiestructurada que sirvió para la recolección de datos cualitativos. Esta guía fue diseñada con base en las hipótesis de la investigación, y permitió abordar, las experiencias, percepciones y conocimientos de los comuneros respecto a la persistencia y cambio de las tradiciones y roles de autoridad de los ***barayuqkuna.***

La guía contempla datos generales del informante, tales como nombre, lugar de residencia, ocupación, religión y fecha de la entrevista, con el fin de contextualizar las respuestas. Posteriormente, se organizaron las preguntas en torno a las tres hipótesis específicas, divididas en bloques temáticos que facilitaron una exploración ordenada de los aspectos culturales y sociales relevantes.

El primer bloque estuvo enfocado en la adaptación cultural de los ***barayuqkuna*** como

clave para su persistencia, abordando cuestiones relacionadas con las tradiciones aún vigentes, los cambios observados a lo largo del tiempo, la incorporación de elementos modernos y los factores que han permitido que los ***barayuq*** continúen siendo importantes en la vida comunal.

El segundo bloque examinó de la manera en que las celebraciones, rituales y servicios comunitarios refuerzan la legitimidad de los roles de autoridad tradicional. En esta sección se exploraron las prácticas rituales que realizan los ***barayuqkuna,*** su rol en los servicios comunales y cómo estas acciones contribuyen a la cohesión social y la transmisión de saberes hacia las nuevas generaciones.

Finalmente, el tercer bloque se centró en los cambios socioeconómicos, políticos y culturales recientes que han impactado la región de Ayacucho y cómo los ***barayuqkuna*** han respondido a estos desafíos. Se reconocieron testimonios sobre los mecanismos de adaptación y las tensiones actuales que enfrenta la autoridad tradicional para sostenerse y mantener su legitimidad ante las transformaciones del entorno.

Esta guía no se aplicó de manera rígida; por el contrario, su estructura permitió flexibilidad para generar un diálogo fluido, muchas veces bajo la forma de entrevistas conversacionales, amistosas o incluso fortuitas, en las que se respetó el ritmo y el modo de hablar de los interlocutores. Las respuestas fueron registradas mediante anotaciones en cuadernos de campo y grabaciones de audio, respetando los momentos y espacios adecuados de los actores.

3.5. Descripción del análisis e interpretación de datos

Una vez culminada la etapa del trabajo de campo, se procedió con la organización y sistematización de los datos recolectados a través de entrevistas y observación participante, cada una de ellos registrados en audiovisuales (audios y videos), fotografías y notas en el cuaderno de campo. Estos materiales constituyeron una fuente para el análisis, ya que permitieron dar en cuenta los discursos explícitos, las expresiones simbólicas, emocionales y corporales de los ***barayuqkuna*** y los comuneros entrevistados.

El primer paso consistió en la sistematización temática de los datos, agrupando la información obtenida según las variables y observables previamente definidos en la matriz de investigación. Esta organización se realizó categorizando la información bajo títulos y subtítulos que correspondían a los principales ejes temáticos: el rol de los ***barayuqkuna*** en la organización comunal, la ritualidad y el simbolismo de la vara, los procesos de cambio y adaptación cultural, la legitimidad y reconocimiento de los cargos, así como las tensiones y

desafíos contemporáneos del sistema de autoridades tradicionales.

Posteriormente, se desarrolló el análisis de los datos desde un enfoque etnográfico, de descripción densa de los hechos observados y relatados, y el análisis relacional entre los discursos de los actores y los contextos simbólicos y rituales en los que se inscriben. Se prestó atención a las narrativas de los entrevistados, sus emociones, sus silencios, sus gestos, así como a los signos materiales que acompañan los rituales (como las vara, la indumentaria, los alimentos o los espacios comunales). Este análisis permitió reconstruir las formas en que los ***barayuqkuna*** ejercen autoridad, cohesionan la comunidad y dan sentido a su cargo mediante actos simbólicos de valor social y espiritual.

En esta etapa, el procedimiento fue comparativo y articulador; se contrastaron los relatos orales con las observaciones de campo, relacionando los momentos rituales con las prácticas cotidianas de vigilancia a las zonas cultivo y la comunidad, rol en las actividades colectivas y organización festiva. Este ejercicio permitió reconocer patrones, contradicciones y dinámicas de cambio, lo cual fortaleció la validez interpretativa del análisis.

Una vez realizado el análisis, se pasó a la interpretación de los datos, entendida como una lectura crítica y reflexiva del material empírico, en debate con los marcos teóricos y conceptuales. La interpretación consistió en establecer diálogos entre las reflexividades de los actores investigados, las categorías analíticas de autores de perspectivas sociológicas y antropológicas, y mi propia reflexividad como investigador inmerso en el campo.

Este proceso interpretativo al confirmar la hipótesis, llegó a comprender los sentidos subyacentes que la comunidad atribuye al sistema de cargos, a la persistencia de sus tradiciones y los procesos de adaptación que enfrentan. Se trató de descifrar las significaciones implícitas que emergen de los actos, símbolos y discursos.

3.6. Cuestiones éticas

En el desarrollo de la investigación, se tomaron en cuenta diversas cuestiones éticas para asegurar el respeto y la integridad tanto del proceso investigativo como de los sujetos de estudio.

Como miembro de la comunidad de Sarhua, asumí esta investigación con respeto hacia la cultura, las autoridades y las formas propias de organización social. Desde el inicio, me presenté formalmente ante las autoridades comunales, explicando con claridad los objetivos del estudio y solicitando su consentimiento para llevar a cabo el trabajo de campo.

Durante las entrevistas y las observaciones, cuidé siempre de respetar los tiempos,

espacios y modos de vida de las personas con quienes se interrelacionan. El diálogo principalmente fue en quechua, como lengua originaria del lugar, y cuando fue necesario traducir al español, lo hice bajo la modalidad de traducción libre, sin alterar el sentido de las palabras ni el contexto de los relatos. Procuré que cada persona se sienta cómoda y libre de expresar su experiencia sin presiones ni incomodidades. Antes de cada entrevista, solicite el consentimiento verbal, explicando que la información sería utilizada únicamente con fines académicos y que la identidad de los participantes sería resguardada.

Como investigador, mantuve siempre una conducta respetuosa. Durante el trabajo de campo, accedí a las formas de vida familiar y comunal, y normalmente recibí copas de licor, hojas de coca, comida y otros elementos ofrecidos por los comuneros como muestra de respeto. En nuestra cultura, rechazar estos gestos puede interpretarse como una falta de respeto o desprecio hacia quienes los ofrecen.

Del mismo modo, participé en cantos, bailes y actividades comunitarias cuando fui invitado y en las que me involucré como familia, comportándome no como un observador externo, sino como uno más dentro de la dinámica de la comunidad. Mi comportamiento siempre fue guiado por el respeto, el compromiso, lo cual fortaleció mi vínculo con los actores sociales y me permitió comprender desde dentro de los sentidos y valores que movilizan sus prácticas culturales.

El uso de grabaciones, fotografías y vídeos fue realizado con cuidado y respeto, pidiendo siempre la autorización correspondiente. En el análisis de la información, procuraré interpretar los datos con el mayor rigor posible, respetando el sentido esencial de las experiencias, relaciones y reflexiones compartidas. Al traducir de quechua a español, no distorsioné las voces de mis interlocutores ni impuse interpretaciones ajenas a nuestra lógica cultural. Mi objetivo fue comprender y dar a conocer, desde dentro, el significado que tienen los roles de autoridad y las tradiciones para la comunidad, en diálogo con los aportes de los autores antropólogos y sociólogos.

CAPITULO III

PERSISTENCIA DEL SISTEMA DE *BARAYUQ*, SUS ROLES DE AUTORIDAD Y FUNCIONES RITUALES Y FESTIVAS TRADICIONALES EN SARHUA

En este capítulo se analiza el sistema de ***barayuq***, su simbología, roles de autoridad y las prácticas rituales y festivas tradicionales, que persisten en un contexto de transformaciones socioculturales actuales, identificando los elementos simbólicos, sociales y culturales que sustentan su continuidad.

3.1. Sistema de *barayuq* y simbología de la vara

3.1.1.. Barayuq dentro del sistema de cargos tradicionales en Sarhua

En este apartado, se analiza que el ***barayuq*** es el eje central dentro del sistema de cargos tradicionales en Sarhua, el siguiente testimonio de doña Teresa nos da cuenta:

> En este pueblo los envarados ***(barayuq)*** es el origen del pueblo, es quien sostiene a Sarhua, nuestro pueblo sin ***barayuq*** se quedaría sin alma, sin vida, porque gracias a envarados existimos. Nada mas hay que darnos cuenta, sino habría ***barayuq*** no habría ninguna costumbre, ningún cargo, ya no bailaríamos en navidad ni en hatun carnaval (fiesta de carnaval), ya no se nombraría mayordomo *sawqa* y *qulla*, no habría respeto ni orden en este pueblo. (Información personal, diciembre del 2024).

A partir de este testimonio y el análisis de la información se ha realizado la siguiente tabla 2, donde se estructura el sistema de cargos de autoridad que rige la organización sarhuina.

Tabla 2

Sistema de cargos tradicionales en la comunidad de Sarhua

Niveles	Sistema de *barayuq*	Cargos religiosos	Cargo comunal obligatorio	Cargos comunales de elección popular	Cargos políticos modernos
		Preboste Vaquero			
Nivel 4°	***Alkaldi dulsi***				
		Ecónomo de la iglesia			
Nivel 3°	***Alkaldi Kampu***				
				Juez de paz	
		Iglesia mayordomo			
			Yakukamayuq (regidor de agua)		Alcalde o regidor distrital
				Miembro superior de Junta Directiva comunal (presidente, fiscal)	
Nivel 2°	***Rigidurbara***				
			Mayordomo *ayllu*		
		Mayordomo de adorno de algún Santo *			
				Miembro inferior de Junta Directiva Comunal (secretario, vocal)	Subprefecto distrital
		Alférez nuevo *			
				Teniente gobernador	
		Sacristán	Inspector comunal, gobernación o municipal		
Nivel 1°	**Alguacil**				
Base	Comunero que no hace ***barayuq***				

*cargo voluntario.

Dentro del sistema de cargos tradicionales y costumbristas de la comunidad de Sarhua, los ***barayuq*** tienen implicancias con otros cargos que existen dentro del sistema de cargos de la comunidad vigentes en la actualidad, tal como se observa en la anterior ilustración.

En la base se encuentran los "comuneros que nunca han desempeñado el cargo de ***barayuq"***; estos son, por lo general, jóvenes, aunque en la actualidad también hay adultos que

todavía no lo han ejercido por motivos de migración. Ellos no están aptos para ocupar cargos dentro del sistema de cargos sin haber pasado previamente por el cargo de alguacil ***barayuq***.

Una vez cumplido el cargo de alguacil, el comunero queda habilitado para escalar y ser nombrado sacristán de la iglesia o inspector de la junta directiva comunal, gobernación o municipalidad. Entre los cargos religiosos y comunales debe desempeñar solo uno de ellos. Después de haber pasado por el cargo de sacristán o inspector, puede ser elegido como teniente gobernador y/o como miembro de la junta directiva comunal. Sin embargo, si antes de cumplir los cargos de sacristán o inspector llega a ser teniente gobernador o miembro de la junta directiva comunal, el comunero ya no retrocede a los cargos inferiores de sacristán o inspector.

Los cargos de alférez nuevo y mayordomo de adorno de algún santo de la iglesia son meramente voluntarios. El siguiente cargo comunal obligatorio es el de mayordomo *ayllu (Sawqa* y *Qullana),* el cual el comunero debe desempeñar antes de llegar a ser ***rigidurbara***. Si omite este cargo por negligencia, es *usuchisqa* (criticado) y considerado *uraysinqampa* (al revés); por lo tanto, su cargo de ***barayuq*** no posee mayor legitimidad. Una vez pasado el cargo de ***rigidurbara***, el comunero queda habilitado para recibir el cargo comunal de *yakukamayuq* (regidor de agua), quien se encarga de distribuir el agua de riego en tiempos de sembrío. Asimismo, puede ser elegido para el cargo religioso de mayordomo de iglesia. Estos cargos deben cumplirse antes de asumir el cargo de ***alkaldi kampu***; de lo contrario, simplemente queda absuelto de los cargos anteriores. Además, si el comunero posee dotes de liderazgo, puede ser nombrado, mediante elección popular, como miembro superior de la junta directiva comunal y/o juez de paz.

El cargo de ecónomo de la iglesia es un cargo religioso de elección popular. No necesariamente debe ser ocupado por alguien que haya pasado el cargo de ***alkaldi kampu***; el comunero puede asumirlo una vez que haya desempeñado los cargos de alguacil y mayordomo *ayllu*, y con mayor mérito si también ha pasado por ***rigidurbara***, aunque siempre antes de llegar a ser ***alkaldi dulsi.*** Una vez cumplido el cargo de ***alkaldi dulsi***, el comunero queda habilitado para asumir el cargo religioso de vaquero (pastor de vacas en la instancia de *Yuraqyaku*, sector puna), quien es el organizador de la fiesta de San Juan. Finalmente, como último cargo, se desempeña el de preboste, encargado de liderar la iglesia; a este cargo los comuneros suelen llegar en una edad avanzada.

Por otro lado, en los cargos políticos de elección popular, cargos modernos como regidor municipal e incluso alcalde distrital, resultan elegidos quienes postulan voluntariamente. En cambio, el subprefecto distrital es un cargo de confianza que el gobierno

de turno del Estado designa. Sin embargo, para los comuneros sarhuinos, la legitimidad de estas autoridades depende de los cargos comunales y tradicionales que hayan desempeñado a lo largo de su vida en la comunidad; de lo contrario, los comuneros tienden a rechazar su autoridad y a criticarla.

A partir de la descripción y análisis anterior, entendemos que, el sistema de cargos tradicionales en la comunidad de Sarhua constituye un complejo proceso sociocultural mediante el cual se produce, regula y legitima la autoridad comunal. Donde cada cargo funciona como una etapa que transforma el estatus del individuo dentro de la comunidad. En términos de Turner (1969), los roles asumidos implican funciones y constituyen momentos de transición simbólica, donde el comunero adquiere legitimidad y prestigio, donde cada vez asume a cargos posteriores consolida su posición comunal y estatus para asumir cargos de autoridad de niveles superiores.

Este proceso se relaciona con la lógica andina, donde la autoridad se fundamenta en el servicio. Tal como menciona Allen (2008), en muchas comunidades quechua la autoridad, el cargo se rigen en el cumplimiento de las obligaciones colectivas. En Sarhua, este hecho es progresiva y no aleatoria, es decir no se puede asumir a cualquier cargo sin haber pasado lo anterior, pero si existen excepciones las cuales reciben sanción social a través de críticas *(usuchisqa)* y moralmente llamado al revés *(uraysinqampa)* dando cuenta que no respetó el orden progresivo, la que afecta la legitimidad de su cargo.

A su vez, este sistema de cargos se puede entender desde la perspectiva de Geertz (1973) como una estructura simbólica que organiza el sentido de la vida comunal en Sarhua, ya que, la coexistencia de roles como sacristán, mayordomo o preboste junto a cargos políticos locales refleja la interrelación entre lo religioso y lo secular, dando lugar la función específica de los cargos al servicio comunal, la que legitima su vigencia dentro de la organización comunal.

Asimismo, esta asunción progresiva a cargos por los comuneros sarhuinos, hace que acumule reconocimiento y prestigio social, así como adquisición de nuevo estatus en la vida comunal. Entendida desde la perspectiva de Bourdieu (1990) como capital simbólico. Ya que, en Sarhua es necesarios en tiempos actuales, de cambios político y sociales, acumular este tipo de capital por el comunero, porque aquello puede ser utilizado cuando el comunero participa a elecciones políticas a cargos modernas como regidor municipal o alcalde distrital de corte estatal, donde el postulante puede ser aceptado y elegido por la población en reconocimiento de su trayectoria comunal. Sin embargo, este capital dentro de la estructura del sistema de cargos es ejercida para asumir a cargos siguientes y legitimarse como comunero.

Por otro lado, el carácter normativo del sistema se manifiesta en la existencia de reglas claras respecto a la secuencia de cargos y las consecuencias de su incumplimiento, en sanciones morales y simbólicas que funcionan como mecanismos de cohesión social (Durkheim, 1987). En este sentido, aunque existen cargos políticos contemporáneos introducidos por el Estado, su legitimidad se encuentra en los valores y normas del sistema tradicional.

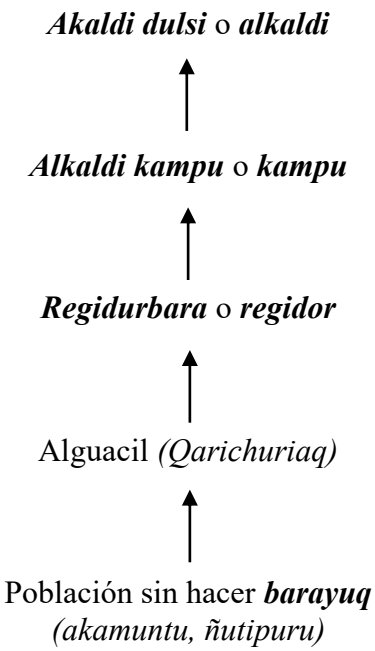
3.1.2. Sistema de barayuq y su estructura organizacional

a) Estructura vertical de la jerárquica del sistema de *barayuq*

La organización tradicional del sistema de ***barayuq*** ha persistido a lo largo del tiempo y sigue estando vigente en la vida comunal de los sarhuinos. Esta estructura es funcional y simbólica, se manifiesta en dos dimensiones complementarias: por un lado, existe una estructura vertical, que expresa la jerarquía de cargos dentro del sistema; por otro, una estructura horizontal, que se refleja en la distribución espacial de los ***barayuq*** durante los rituales y celebraciones, especialmente en su ubicación dentro de los espacios sagrados.

A continuación, y en concordancia con la información recogida durante el trabajo de campo, se desarrolla la primera de estas dimensiones: la estructura vertical del sistema de ***barayuq***.

Figura 5
Estructura vertical de la jerarquía del sistema de ***barayuq***



Comunero que no hace barayuq. Es un comunero sin estatus. Un sarhuino que no ha ejercido como alguacil, carece de voz legítima en las asambleas comunales. Sus opiniones son ignoradas o directamente cuestionadas por quienes sí han transitado el camino del servicio. No hay una categoría local para nombrarlo, pero lo califica con expresiones despectivas cargadas de juicio moral, se les dice *"mana llaqta **sirbiy** yachaq"* (no sabe servir al pueblo), *"akamuntu",* término que, aunque literalmente alude a quien defeca, en el contexto sarhuino señala a quien se beneficia de los bienes colectivos sin cumplir con su deber comunal, o *"ñutipuru"* (mocoso), una forma de subrayar su falta de experiencia y madurez comunal. Estas expresiones son juicios sociales que reflejan una ética comunal basada en la reciprocidad, el servicio y la responsabilidad colectiva.

Alguacil. En Sarhua representa el primer escalón obligatorio en la trayectoria de todo comunero varón. Este cargo es un rito de paso social que marca el inicio de la vida comunal plena. Cumplirlo es una condición indispensable para ser reconocido como un miembro legítimo, responsable y capaz de asumir cargos superiores, ya sean comunales, religiosos o políticos, dentro del sistema tradicional de autoridades.

Al asumir el cargo de alguacil, el joven sarhuino inicia su formación como autoridad, además entra en un proceso de construcción de capital simbólico de reconocimiento social donde al finalizar su año de servicio, la comunidad lo reconoce verbalmente con frases cargadas de significado, como *"kunanqa qari runañam kanki"* (ahora ya eres un hombre maduro) y *"llaqta **sirbiy** yachaqñam kanki"* (ya sabes servir al pueblo) alegando a la experiencia adquirida durante el año de servicio. La primera expresión no alude a la biología, sino a la madurez social simbólica, implica que ha adquirido experiencia, responsabilidad y capacidad de liderazgo. La segunda certifica que ha internalizado los valores del *ayni* (reciprocidad) y del *minka* (trabajo colectivo). Con este reconocimiento, se le considera preparado para asumir el siguiente cargo en la jerarquía comunal, como el de ***rigidurbara*** u otros cargos similares dentro del sistema de cargos de Sarhua, puerta de entrada al estatus de ***barayuq***.

Durante su año de servicio, el alguacil cumple roles comunal, religioso y familiar. En el ámbito comunal, aprende a servir a la colectividad, vigila las sementeras, arrea animales que puedan dañar los cultivos, reparte coca y aguardiente durante las faenas, lleva listas de asistencia, entrega notificaciones oficiales y asume como carcelero bajo la orden de la junta directiva o la municipalidad distrital. También ejerce la función de ***banduy*** (comunicar) anunciando convocatorias y decisiones de autoridades políticas y comunales.

En el plano religioso, su presencia es obligatoria en todas las celebraciones del calendario litúrgico, misas dominicales, festividades patronales y especialmente en la Semana Santa, cuando elabora el *unchuyllu*, un arco ceremonial armado y decorado con flores silvestres locales. Su participación no es pasiva, es un acto de devoción y de integración simbólica entre lo sagrado y lo comunitario.

El aspecto ritual del cargo comienza en el momento mismo de la investidura, durante la vara *puñay*, el acto de empuñar la vara bajo juramento. Desde entonces, el alguacil debe portarla en todo espacio público y sagrado, como símbolo visible de su autoridad delegada. Lleva también enrollado en la cintura el chicote de tres puntas, un azote que, aunque rara vez se usa, está listo para ser desplegado si una autoridad superior como el ***alkaldi dulsi*** o el alcalde distrital, lo requiere para imponer disciplina a un comunero faltoso. Además, practica el ***alabadu***, un saludo ritual dirigido a las autoridades y a los espacios sagrados. Y es quien camina siempre delante de sus superiores.

Pero quizás uno de los aspectos más reveladores del cargo es su dimensión familiar simbólica. Durante su mandato, el alguacil es considerado *wawachuri* (hija e hijo simbólico) o *qarichuriyaq* (literalmente quien procrea hijo varón, pero este contexto significa inferior) y su esposa o pareja mujer se le denomina *qariwachaq* (literalmente quien procrea hijo varón, pero este contexto significa inferior), especialmente del regidor dentro del sistema de ***barayuq*** con quien establece una relación de filiación ritual. Estos términos *qarichuriaq* dirigido al varón y *qariwachaq* dirigida a la mujer, semánticamente se refiere a hijo e hija simbólicamente construido en el contexto de ***barayuq***; sin embargo, en la lengua quechua esta acepción es *qarichuri* (hijo varón) y *warmiwawa* (hija mujer). Se entiende que, los primeros son de construcción simbólica y los siguientes son de una filiación sanguínea.

En este sentido el alguacil, al inicio de su cargo al ser considerado hijo e hija, se muda a la casa del regidor (considerado como padres) donde asume tareas domésticas propias de un hijo, trae leña, su pareja cocina para la familia anfitriona, y él mismo carga los fiambres en las faenas, caminando siempre al frente como señal de respeto y servicio. Además, elabora con sus propias manos la vara del regidor y del ***alkaldi kampu***, y cuelga el *warkiku* (un colgador ceremonial) con la precisión y el cuidado que exige la tradición. Al regidor, lo acompaña a todas partes, y al final del día lo acompaña de regreso a su casa en un acto llamado *churay* (colocar o volver).

Al cumplir con estos roles, el alguacil no solo aprende las normas explícitas de la gobernanza comunal, también sus códigos tácitos como el respeto, la humildad, la disciplina y

la capacidad de mediación. Así, al finalizar su año, ha servido a la comunidad y ha forjado su identidad como sarhuino; además ha ganado experiencia, prestigio y, sobre todo, el derecho a ser escuchado. Y está preparado para asumir cargos dentro del sistema de cargos de servicio comunal, pero que no está adscrito al sistema cargos de ***barayuq***, como inspector de la municipalidad, junta directiva comunal o subprefecto, mayordomo de ayllu *Sawqa* o *Qullana* dependiendo al *ayllu* que pertenece, también cargos como devoto de algún santo cristiano, también someterse a cargos de elección popular como miembro de la junta directiva comunal, regidor municipal o subprefecto distrital. Una vez culminado inspector y mayordomo principalmente puede el comunero asumir al cargo de ***rigidurbara***. En este sentido, en Sarhua, no se nace líder, se construye a través del servicio, todo comienza con el humilde, pero fundamental, cargo de alguacil.

Rigidurbara **o regidor.** Representa el segundo escalón en la jerarquía del sistema tradicional de ***barayuq***. Es un cargo de transición que lo prepara para asumir mayores responsabilidades comunales. Para llegar a este nivel, el comunero debe haber transitado previamente por el cargo de alguacil y, por otras dentro del sistema de cargos. Pero lo más importante de la experiencia, hay una condición indispensable para asumir este cargo, debe contar con una familia nuclear estable y completa, lo que implica, estar casado y convivir con su esposa.

Esta exigencia responde a una lógica fundamental dentro de las normas y valores social de la comunidad de Sarhua, porque regidor al representar como autoridad ***barayuq***, también es modelo de vida dentro de su comunidad. Así que, su hogar debe reflejar los valores familiares como la solidez familiar, respeto y armonía, sobre todo una familia nuclear estable de ambos cónyuges, ya que para un hijo simbólico como el alguacil en la lógica sarhuina ambos padres deben coexistir para guiar a los hijos, siendo el padre guía al hijo en labores de roles comunales y la madre a la hija en roles domésticas. Esta práctica se asemeja al modelo familiar tradicional que se rige en la comunidad de Sarhua.

Por eso, en caso de separación o viudez, es decir, si ya no tiene cónyuge, queda automáticamente inhabilitado para asumir este cargo. Esta norma contrasta con la flexibilidad que existe en el nivel inferior, porque el alguacil puede ser soltero, y durante su mandato suele ser acompañado por una mujer de su familia (madre, hermana o pareja) que cumple funciones complementarias. Pero en el caso del regidor, la presencia de la esposa no es opcional, es parte constitutiva de su legitimidad simbólica y social.

Al igual que el alguacil, el regidor cumple roles comunales, religiosos y familiares, siempre bajo la supervisión de sus superiores inmediatos, el ***alkaldi kampu*** y el ***alkaldi dulsi.***

En las faenas colectivas, asambleas y actividades públicas, es quien dirige y orienta al alguacil, asegurando que cumpla con sus deberes de acuerdo con las decisiones de las autoridades políticas y tradicionales, así el regidor guía, corrige, acompaña y protege a su subalterno en cada paso del camino comunal.

En el ámbito religioso, su rol es igualmente importante. Es él quien conduce al alguacil a la iglesia en misas dominicales, festividades patronales y celebraciones del calendario litúrgico. Su indumentaria ritual lo distingue claramente, porta una vara de mayor tamaño que la del alguacil, símbolo de su mayor responsabilidad, y ya no lleva el chicote de tres puntas, pues su autoridad se ejerce más por enseñanza con su ejemplo de vida.

Pero quizás lo más significativo del cargo de regidor es la relación familiar simbólica que establece con su subalterno. Durante el año de mandato, el regidor y su esposa asumen el rol de *taytamama* (padre y madre) respecto del alguacil, a quien consideran su *qarichuriyaq* o *qariwachaq* (hijo e hija político). Esta relación es simbólica y práctica, porque el alguacil se muda a la casa del regidor, donde vive como un hijo más. Lo llama "papá" y "mamá", y es tratado como tal. A su vez, el regidor y su esposa tienen la obligación de alimentarlo bien, cuidarlo, enseñarle las normas comunales y transmitirle los valores del buen vivir andino. No se trata solo de dar comida, sino de criarlo socialmente.

Esta vinculación no termina con el fin del cargo. Por el contrario, se perpetúa a lo largo de la vida. Años después, el ex-alguacil sigue reconociendo al ex-regidor como su *taytamama*, y ambos mantienen una relación de afecto, respeto y apoyo mutuo. Es decir, después de pasar el cargo, esta red de parentesco ritual, construida a través del sistema de cargos, amplía constantemente la familia, creando lazos que trascienden lo consanguíneo.

Finalmente, el cargo de regidor es un rito de paso, porque al completarlo, el individuo queda habilitado para asumir cargos superiores, como el de ***alkaldi kampu***, o funciones como *yakukamayuq* (mayordomo del agua), encargado de la distribución equitativa del recurso hídrico durante la siembra. Asimismo, se abre la posibilidad de acceder a cargos como juez de paz, presidente de la comunidad, e incluso candidaturas a cargos de elección popular en el ámbito distrital o provincial, como autoridad moderna.

Alkaldi kampu* o *kampu. En la jerarquía tradicional de los ***barayuq*** de Sarhua ocupa el tercer nivel del cargo y representa la mayor trayectoria comunal, porque ya no se trata de formación o maduración, sino de plenitud social, espiritual y ética. Para llegar a este estatus, el comunero debe haber transitado obligatoriamente por los cargos previos como alguacil y regidor. Además,

se espera que haya cumplido otros roles en la vida comunal, acumulando así una experiencia integral que lo acredite como líder pleno.

Los sarhuinos que alcanzan el cargo de ***alkaldi kampu*** suelen ser personas de edad madura, ya no son jóvenes como alguacil, sino figuras de alto prestigio social, cuya vida personal, familiar y comunal ha estado marcada por el servicio, la coherencia y el respeto a las normas ancestrales. Su autoridad se reconoce colectivamente como fruto de décadas de compromiso con la comunidad. Al igual que en el cargo de regidor, para asumir el ***alkaldi kampu*** es imprescindible contar con una familia estable y completa, ya que debe estar casado, vivir con su esposa (la ***kampuna***) y mantener un hogar ejemplar acorde al símbolo de equilibrio cósmico y social.

Durante su año de cargo de autoridad, el ***kampu*** también cumple roles comunales, rituales y familiares, siempre en estrecha relación con sus subalternos y su superior. En las faenas colectivas, asambleas y celebraciones, actúa como guía y mentor de su ***wawachuri*** (hijos políticos), es decir, del regidor y del alguacil. Él y su esposa los acogen simbólicamente en su hogar, los orientan en sus responsabilidades y los corrigen con firmeza y afecto, tal como lo hicieron con ellos en su momento quienes los precedieron.

En el ámbito religioso, su presencia es igualmente importante, porque es quien conduce espiritualmente a sus subalternos en misas dominicales, festividades patronales y rituales. Su vara de mando de mayor grosor que la del regidor, simboliza su jerarquía, experiencia y autoridad, es un objeto sagrado que debe portar todos los días, en todo espacio público y sagrado, durante todo su mandato.

Además, es responsable mediato ante el ***alkaldi dulsi*** (la máxima autoridad del sistema) por la conducta y desempeño de sus subalternos. Si el regidor o el alguacil incumplen con sus obligaciones o actúan de manera inadecuada, la primera advertencia no viene del nivel superior, sino de él. En ese momento, ejerce su rol correctivo con palabras serias, consejos firmes o, en casos extremos, con el uso simbólico del chicote, siempre en nombre del bien común. Así, las responsabilidades se comparten verticalmente, creando una cadena de cuidado, disciplina y reciprocidad.

Alkaldi dulsi* o *alkaldi. Es el cargo supremo del sistema del sistema de ***barayuq***. Alcanzar esta posición es el resultado de una trayectoria de servicio, disciplina y devoción comunal. Para llegar a ser ***alkaldi dulsi***, un comunero debe haber transitado todos los cargos previos del sistema, alguacil, ***rigidubara***, ***alkaldi kampu***, así como otros roles en la administración comunal o en cargos de elección popular. Solo después de décadas de experiencia acumulada,

en faenas, rituales, festividades y mediaciones sociales, un sarhuino puede acceder a este estatus, generalmente ya en la etapa de edad de adulto mayor, cuando su vida ha sido tejida con los hilos del deber, la sabiduría y el respeto colectivo.

De este modo, el ***alkaldi dulsi*** como autoridad, es el guardián último de la memoria comunal, el intérprete vivo de las normas ancestrales y el guía espiritual y práctico de todos los ***barayuq*** que están bajo su mando. Cuando el presidente comunal emite una orden, ya sea para una faena colectiva, una reunión o una celebración, esta llega primero al ***alkaldi dulsi***, quien, junto con su red jerárquica de subalternos (***alkaldi kampu***, regidor y alguacil), la transmite al pueblo mediante el ***banduy*** o ***bandukuy***, el llamado ritual que recorre el *ayllu* por las calles principales del pueblo.

En la vigilancia de las sementeras, en momentos del cuidado de espacios agrícolas, el ***alkaldi dulsi*** coordina y dirige personalmente y envía a sus inferiores a recorrer extensos territorios en busca de animales que puedan dañar los cultivos, asegurando así la protección del sustento comunal. Pero en casos de infracción a las normas comunales, ya sea por desorden, irresponsabilidad o falta de respeto, el ***alkaldi dulsi*** es el único con legitimidad para imponer el castigo simbólico, el chicote. Este acto es un rito de corrección pública, realizado únicamente sobre comuneros de su propio *ayllu, sawqa* o *qullana*, y siempre en nombre del equilibrio social y moral.

En el ámbito religioso, su figura adquiere una dimensión sacra. Durante las misas, procesiones y festividades patronales, el ***alkaldi dulsi*** representa a Dios en la tierra. Sus palabras y hasta su ubicación física se convierten en espacio sagrado. Sus intervenciones mandatos investidos de autoridad divina.

En la esfera de las relaciones sociales, él y su esposa son reconocidos como *taytamama*, padre y madre simbólicos, de todos los ***barayuq*** que están bajo su cuidado. Su casa se convierte en el centro de reunión, el lugar donde se tejen alianzas, se resuelven conflictos y se transmiten enseñanzas. Allí, los inferiores lo llaman “papá” y “mamá”, y él, a su vez, los guía como hijos, en cumplimiento de tareas y la formación de su carácter comunal. Es él quien imparte justicia entre sus miembros, siempre en nombre de Dios y de la tradición, con una palabra que pesa más que cualquier ley escrita.

Al concluir su año de mandato, el ***alkaldi dulsi*** no se retira en el anonimato. Por el contrario, asciende a un nuevo estatus, se convierte en cónsul, un anciano venerado, portador de conocimientos profundos sobre los valores, rituales y normas que sostienen la vida sarhuina.

Su presencia y sus opiniones son escuchadas guías en asambleas, sus consejos buscados en momentos de crisis, y su presencia, un símbolo de continuidad histórica.

En reconocimiento a su trayectoria, en los años posteriores a su cargo, organiza la corrida de toros durante la festividad del 28 de julio, el Día de la Independencia del Perú. En este evento, actúa como vecino principal, acompañado por sus antiguos subalternos y por su familia extendida ritual.

b) Estructura espacial horizontal y cósmica del sistema de *barayuqkuna*

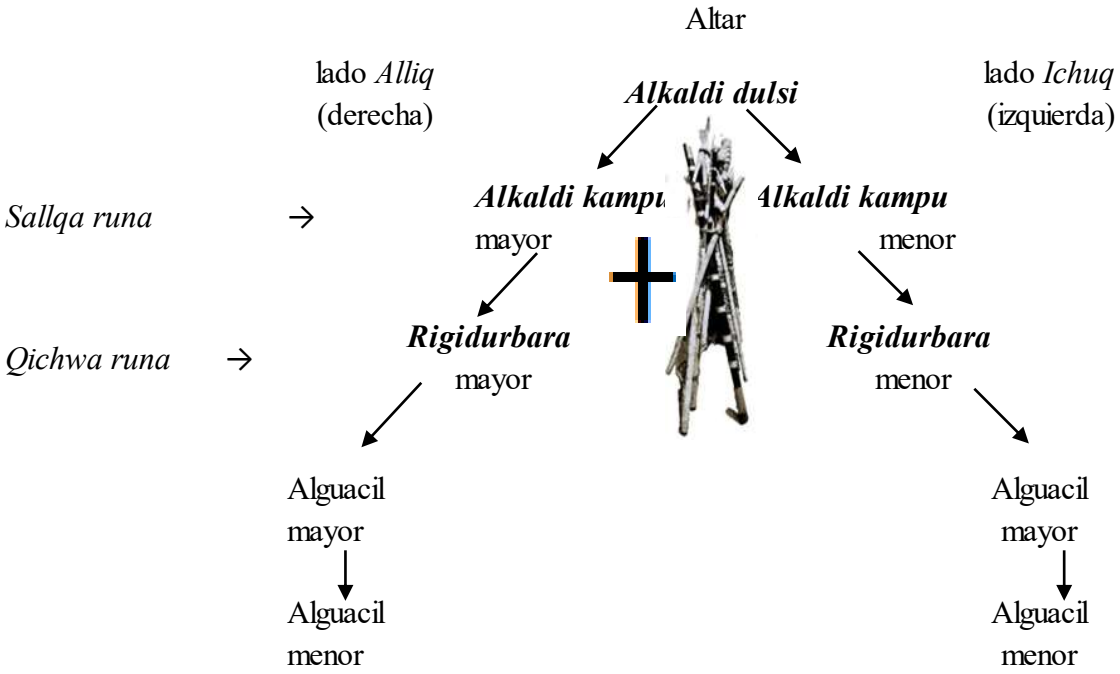
En el sistema de los ***barayuqkuna*** de Sarhua, la organización se articula de forma jerárquica (vertical), así como estructura espacial simbólica: horizontal y cósmica, que refleja la cosmovisión andina tradicional. Esta dimensión horizontal se expresa en la disposición física de los ***barayuq*** durante los rituales, asambleas y celebraciones comunales, organizada según los ejes binarios *alliq* (derecha) e *ichuq* (izquierda). Al mismo tiempo, se proyecta en una geografía simbólica y ecológica que distingue entre *sallqa* (la puna, las alturas frías y silvestres) y *qichwa* (el valle, la zona baja y fértil).

En el espacio ritual, los ***barayuq*** se ubican de acuerdo con esta lógica dual. A la derecha (*alliq*) se posicionan el ***alkaldi kampu***, el ***rigidurbara*** y el alguacil, colectivamente reconocidos como ***mayur*** *wawachuri* (“hijos mayores” en la jerarquía simbólica). A la izquierda (*ichuq*) se sitúan los *sullka wawachuri* (“hijos menores”). En el centro, como eje del equilibrio, se encuentra el ***alkaldi dulsi***, máxima autoridad del sistema, cuya presencia unifica ambos lados y otorga cohesión al sistema (véase Figura 6).

Por ello, en la ocupación de los espacios simbólicos de derecha e izquierda, el ***alkaldi dulsi*** requiere de dos miembros en representación de los dos brazos o lados, dos ***kampukuna***. De estos, el que ocupa el lado derecho es considerado mayor y el del lado izquierdo menor. Del mismo modo, el ***rigidurbara*** también necesita, en su estructura inferior, de dos aguaciles que se ubiquen a ambos lados, cumpliendo una función análoga a la del ***alkaldi*** y reproduciendo así la organización jerárquica y complementaria que caracteriza al sistema ritual de los ***barayuqkuna***.

Figura 6

Estructura espacial horizontal y cósmica del ***barayuq*** *Sawqa y Qullana*



Esta disposición espacial responde a una lectura cósmica. El ***alkaldi kampu*** representa simbólicamente al espacio cósmica *sallqa* (puna o altura), siendo él como habitan es *sallqa runa* (el "hombre de la puna"), habitante de los ecosistemas altos y fríos, donde pastan llamas y vicuñas, y donde el zorro y el cóndor transitan entre lo terrenal y lo sagrado. Junto con su esposa, la ***kampuna***, se les asocia con la crianza de animales, la leche, la carne y la vida en armonía con la *sallqa*, el mundo silvestre y no domesticado. Representan, además, a los *wamani* de las alturas, espíritus tutelares de los cerros y nevados.

Por su parte, el ***rigidurbara*** representa simbólicamente a *qichwa* (valle o zona baja) siendo él como habitante es *qichwa runa* (el "hombre del valle"), cuya existencia se relaciona con la agricultura. Él y su esposa, la ***rigidura***, son agricultores de maíz, papa, trigo, cebada y cuidadores de frutales como la tuna. Viven en un entorno cálido, de mayor diversidad biológica, donde flora y fauna se conjugan en un equilibrio fecundo. En este contexto, el ***rigidurbara*** representa a los *wamani* del valle, espíritus protectores de los campos y las aguas bajas, asociados con la abundancia, la fertilidad y la vida comunal cotidiana.

El ***alkaldi dulsi***, en tanto, trasciende esta dualidad cósmica. No se identifica exclusivamente con la *sallqa* ni con el *qichwa*, sino que ocupa un espacio sagrado central, simbólicamente asociado con Dios en la concepción cristiana andina. Su casa se convierte en un templo viviente, un punto de confluencia donde se reconcilian los mundos alto y bajo, lo

silvestre y lo civilizado, lo masculino y lo femenino. Es en su morada donde se tejen los lazos que mantienen unida la comunidad, y desde donde se emite justicia, orientación y bendición.

Los alguaciles, por su parte, cumplen un rol de mediación y protección entre estos dos órdenes. Simbólicamente son considerados espíritus santos, seres liminales que velan tanto por los habitantes de la puna como por los del valle. Por ello, caminan adelante de sus superiores, abriendo camino, limpiando el espacio y asegurando que el orden ritual y social se mantenga intacto.

Es importante señalar que, a diferencia de la estructura vertical, visible en la secuencia de los cargos y en la ubicación jerárquica durante los actos comunales y habituales, y de la disposición horizontal izquierda/derecha, observable en la conformación física de los grupos, la dimensión cósmica no se manifiesta de forma tangible. Su expresión más clara ocurre en los rituales, especialmente durante el carnaval. En esta festividad, el ***alkaldi kampu*** y el ***rigidurbara*** danzan y cantan aludiendo sus respectivos espacios, uno evocando la sobriedad, la lluvia y el viento de la puna, el otro celebrando la alegría y la cosecha del valle. A través del cuerpo, la música y el movimiento, hacen visible lo invisible, la geografía sagrada que sostiene su identidad andina.

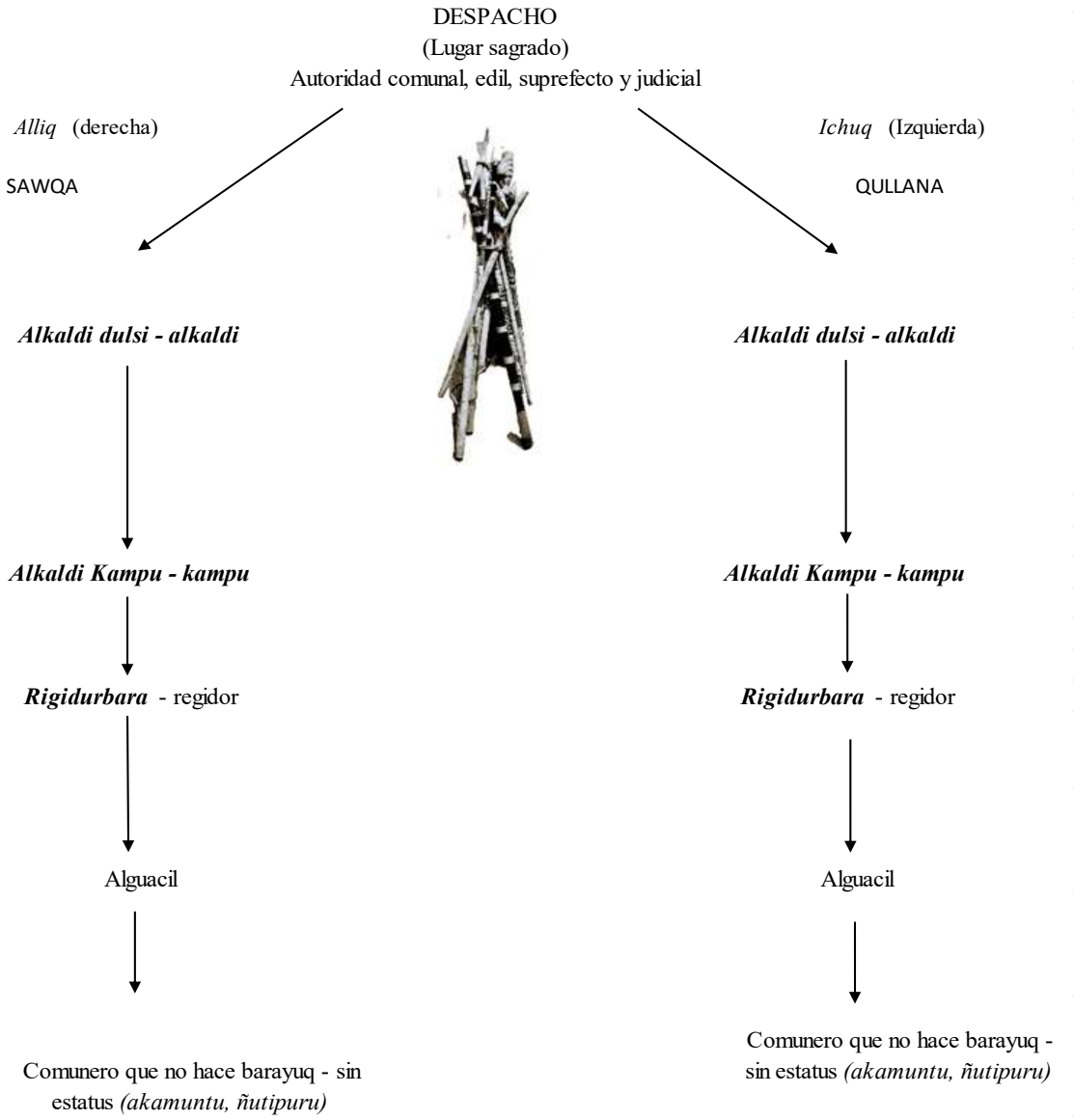
C) Sistema de *barayuq* en la estructura organizacional de la comunidad

En Sarhua, el sistema de ***barayuq*** se articula dentro de una estructura comunal amplia, organizada según el principio de oposición y complementariedad descrito por Salvador Palomino (1984). Esta dualidad se expresa en la división tradicional entre el *ayllu Sawqa* y *ayllu Qullana*, que constituyen las dos mitades simbólicas de la comunidad. Esta organización es una estructura viva y vigente en la actualidad que regula tanto las actividades rituales como las faenas colectivas, y en la que los ***barayuqkuna*** desempeñan su rol central como representantes visibles de este orden social.

Durante los actos comunales, especialmente en ceremonias, asambleas y festividades, la disposición espacial de los ***barayuq*** refleja claramente esta dualidad. Los ***barayuq*** del *ayllu Sawqa*, considerados originarios, ocupan el lado derecho *(alliq)* del estrado o despacho (espacio sagrado) donde se instalan las autoridades comunales y los ediles; al lado izquierdo *(ichuq),* se ubican los ***barayuq*** del *ayllu Qullana*, históricamente identificados como de origen foráneo o forasteros, plenamente integrados en la vida comunal.

Figura 7

*Sistema de **barayuq** en la estructura organizacional de la comunidad*



Esta distribución espacial representa la geografía simbólica que estructura la relación entre los dos *ayllukuna* (familias étnicas) como partes complementarias de un todo. En las faenas colectivas, como la reparación de caminos de herradura, esta complementariedad se materializa en la asignación de rutas, tradicionalmente, los *qullanas* se dirigían hacia la puna *(sallqa),* mientras que los *sawqa* avanzaban hacia el valle *(qichwa).*

Aunque en la actualidad los ***alkaldi dulsi*** de ambos *ayllukuna* participan en un sorteo para decidir qué *ayllu* irá a qué sector durante las faenas, una práctica que busca equidad y rotación, la disposición espacial en el despacho sigue siendo inamovible, el *Sawqa* siempre a

la derecha, el *Qullana* siempre a la izquierda. Este orden no se negocia; es un código simbólico tradicional que reafirma la identidad de cada *ayllu* y su lugar en el equilibrio ritual de la comunidad.

d) La mujer dentro de la estructura del sistema de *barayuq*

En el sistema tradicional de los ***barayuq*** de Sarhua, la participación de la mujer es indispensable, aunque su rol se enmarca dentro de una lógica complementaria y no transitoria tal como funciona en los hombres, en la lógica de Van Gennep. Si bien no ostenta la vara ni ejerce autoridad pública, su función es fundamental, porque se centra en la gestión doméstica, especialmente en la organización y provisión de la alimentación para su esposo y los demás varones ***barayuq*** durante las faenas, asambleas y celebraciones de diferentes festividades.

De hecho, como se ha dado cuenta en apartados anteriores, el cargo se asume con cónyuge, salvo para que sea alguacil, porque el matrimonio es una condición previa para acceder a posiciones como regidor, ***alkaldi kampu*** y ***alkaldi dulsi***. La esposa recibe el cargo junto con su esposo, y sin su presencia activa, en la cocina, en los rituales, en la recepción de sus miembros, el mandato no podría cumplirse con la dignidad y el rigor que la comunidad exige. Ella acompaña a su marido en todas las actividades rituales y religiosas, y participa en la disposición espacial y jerárquica del sistema, su lugar está definido en relación con el estatus de su cónyuge, reproduciendo así la estructura vertical y espacial del sistema, pero desde una posición de apoyo, no de titularidad.

Sin embargo, el ascenso en la jerarquía del sistema de ***barayuq*** es exclusivamente masculino. El tránsito por los cargos, desde alguacil hasta ***alkaldi dulsi***, constituye un rito de paso que transforma el estatus social del varón, habilitándolo para asumir responsabilidades cada vez mayores. Este proceso de acumulación de capital simbólico como autoridad comunal no se replica en las mujeres. Aunque su participación sea esencial, su estatus no se construye de forma igualitaria que, del varón, sino que se deriva del nivel alcanzado por su esposo en la escala comunal.

Esta dinámica tiene consecuencias prácticas y simbólicas importantes. Por ejemplo, una mujer que ha acompañado a su esposo desde el cargo de alguacil hasta el de ***alkaldi kampu*** no conserva ese estatus si la pareja se separa o si queda viuda. Si posteriormente contrae matrimonio con otro comunero que aún no ha cumplido con sus obligaciones comunales, por ejemplo, que aún no ha sido alguacil, ella vuelve a “empezar desde cero”, acompañándolo en su propio recorrido jerárquico, sin que su experiencia previa le otorgue reconocimiento comunal.

De manera inversa, si una mujer nunca ha estado casada y se une a un varón que ya ha transitado varios cargos, incluso hasta niveles altos como ***alkaldi kampu***, su estatus comunal se eleva inmediatamente al nivel de su nuevo esposo. No importa su trayectoria personal; lo que define su posición dentro del sistema es el cargo que su pareja ostenta o ha ostentado. En este sentido, se escucha a las mujeres decir: *"qaripa **unurnintam** ruwachinchik"* (hacemos cumplir el honor del varón).

Así, en Sarhua, el sistema de ***barayuq*** reproduce una estructura de género asimétrica, mientras los hombres construyen su identidad comunal a través de un itinerario de servicio y autoridad reconocido colectivamente, las mujeres, aunque indispensables, no acumulan estatus propio. Su prestigio, visibilidad y legitimidad están subordinados al recorrido jerárquico de su esposo. En este marco, la mujer no es una autoridad, sino una cogestora invisible del poder masculino, cuya labor sostiene la tradición sin ser nunca su titular.

Después de haber analizado y descrito detalladamente el sistema estructural de los ***barayuq*** en la comunidad Sarhua, procedo a interpretar bajo las perspectivas de los autores de las ciencias sociológicas y antropológicas.

El recorrido obligatorio por los cargos opera como una secuencia de ritos de paso en el sentido definido por Van Gennep (2008) y desarrollado por Turner (1969). Cada cargo representa una transición, de lo no iniciado a lo iniciado, de lo inmaduro a lo maduro, de lo individual a lo comunal. El alguacil, por ejemplo, al asumir el rol de ***barayuq***, ingresa en un estado liminal donde su identidad ya no es un simple comunero sin experiencia, sino ya es *qarichuriyaq*, un estado en proceso de aprendizaje.

En este sentido, el comunero que asume este cargo se encuentra en un estado liminal, un estado anormal, no comunero, sino cargonte o autoridad tradicional envarado (***barayuq***). Su estado se convierte simbólico, una autoridad con poder comunal y sagrado, a la vez una autoridad tradicional subordinada ante las autoridades modernas, y el cumplimiento de sus roles comunales y festivas celosamente vigilados por otros comuneros.

Este cargo como proceso ritual, en concordancia con las fases del rito de paso anteriormente discutidos, cumple las tres fases del proceso ritual. Primeramente, La fase de separación iniciaría cuando el comunero decide asumir de manera voluntaria el cargo de ***barayuq*** y es elegido pajo la asamblea de ***murunakuna***, desde ese momento dichos comuneros inician con el preparativo en completar sus miembros, gastos económicos y convocar a sus familiares para su acompañamiento, donde su estado inicial de comunero persiste.

La siguiente fase liminal o margen, se comprende que, inicia con la asunción al cargo de ***barayuq*** mediante el ritual ***barakuy*** o ***barapuñay*** (empuñar la vara) en el mes de enero, esta fase se prolonga hasta diciembre del mismo año desde que asumió. El individuo deja de ser comunero y pasa ser envarado o cargonte y autoridad ***barayuq***, al servicio de la comunidad bajo el mandato de las autoridades modernas, su estado es simbólico porque se convierte un representante de su familia étnica (*ayllu Sawqa* o *Qullana*) dentro de la comunidad, además es portador de la vara, un elemento sacralizado que emana respeto y poder.

Finalmente, el ultimo fase de agregación, analizaremos cómo el ***barayuq*** entrega su cargo a los autoridades modernas mediante el ritual de vara *qichuy* (quitar la vara) durante la festividad de navidad en diciembre, donde, el ***barayuq*** que era en la fase anterior, se incorpora a la comunidad como comunero, pero con su nuevo estatus, por ejemplo, si era comunero sin estatus, ósea no ha pasado ningún cargo dentro de la jerarquía del sistema de cargo de ***barayuq***, pasa con su estatus de ***barayuq*** alguacil pasante, un estatus legitimado socialmente que permite asumir a nuevos cargos aun superiores dentro de la comunidad de Sarhua. Así sucesivamente, de alguacil pasante a ***rigidurbara*** pasante, de ***rigidurbara*** pasante a ***alkaldi kampu*** pasante, de ***alkaldi kampu*** pasante a ***alkaldi dulsi*** pasante o cónsul comunal.

De este modo, para los que asumen el cargo de alguacil, rango inicial dentro de la jerarquía del sistema de ***barayuq***, este proceso constituye un rito de iniciación, un rito de maduración social y comunal, que marca el comienzo de un largo camino de servicio, que le espera los cargos como ***rigidurbara***, ***alkaldi kampu*** y ***alkaldi dulsi***, que deberá recorrer durante su vida comunal.

El ascenso del individuo junto a su familia, dentro de la jerarquía vertical desde el concepto de Bourdieu (2001a), es la acumulación de prestigio, reconocimiento y derechos como capital simbólico; mientras el rezago, es excluida simbólicamente al no legitimar sus participaciones y expresiones despectivas. Además, dentro de este sistema, uno de los rasgos más distintivos es la estructura de parentesco ritual que se teje entre los cargos, donde el alguacil es *wawachuri* del regidor; el regidor, *wawachuri* del ***kampu***; y todos, *wawachuri* del ***alkaldi dulsi***, quien a su vez es *taytamama* de todos.

Desde la antropología, esto recuerda los conceptos de parentesco ampliado y filiación ritual estudiados por Fortes & Evans-Pritchard (2010) en sociedades africanas, en el sistema político los lazos sociales trascienden la consanguinidad. En contexto sarhuino ocurre lo mismo, donde el sistema de ***barayuq*** construye familia política, ampliando la red de solidaridad y responsabilidad mutua, que refuerza la cohesión.

La disposición de los ***barayuq*** en *alliq* (derecha) e *ichuq* (izquierda), corresponde al principio de dualidad complementaria. La ubicación del *ayllu Sawqa* y el *ayllu Qullana*, representan la división de dos mitades que se necesitan mutuamente para completar el cuerpo social. Esta lógica recuerda lo que Platt (1986) denomina *ch'ixi,* una coexistencia de opuestos que no se fusionan, pero que generan fertilidad simbólica y social. A esto Palomino (1984) denomina como sistema de oposición y complementariedad.

La proyección de la dualidad horizontal en los ejes ecológicos *sallqa* (puna) y *qichwa* (valle) remite a una geografía simbólica en la cosmovisión andina. Como explica Allen (2008), en el pensamiento quechua, el espacio es un campo de relaciones vivas entre humanos, naturaleza y seres espirituales (*wamani*). Además, se entiende como una oposición dicotómica complementaria, como los principios de *yanantin* (parejas complementarias) descrito por Millones (1987). Esta dimensión cósmica, se expresa en el cuerpo en movimiento. Durante el carnaval, el ***alkaldi kampu*** y el ***rigidurbara*** danzan y cantan, evocando con sus gestos la lluvia de la puna o la cosecha del valle, esta expresión esta detalladamente desarrollado en los siguientes apartados.

También refleja el proceso de hibridación cultural y simbólica, en sentido de García Canclini (1995), típico de las sociedades postcoloniales, como Sarhua, al representar a Dios cristiano el ***alkaldi dulsi***, a la vez estar relacionado a los cosmos andinos. La vara del ***alkaldi dulsi***, coronada con una cruz es un ejemplo de esta síntesis simbólica, donde lo andino y lo cristiano coexisten.

Aunque el sistema valora el rol de las mujeres, especialmente como esposa de ***barayuq***, la titularidad de la autoridad simbólica y ritual sigue siendo exclusivamente masculina. La mujer no acumula estatus propio; su reconocimiento se deriva del cargo de su esposo. Esto refleja una estructura patriarcal dentro de la tradición, donde la autoridad pública se asocia con lo masculino, incluso cuando la labor doméstica y ritual de la mujer es indispensable.

Este fenómeno entendemos desde el género y poder de Scott (1990), quien sostiene que el género es una forma primaria de dar sentido a las relaciones de poder. En Sarhua, el acceso al estatus simbólico con la vara de mando, está vedado a las mujeres, reproduciendo una jerarquía de género naturalizada. No obstante, casos como el de Gloria Ccaico en Ccarhuaccocco (Gutiérrez-Gómez et al., 2023) sugieren que esta norma no es inmutable, y que procesos de empoderamiento femenino y crisis de legitimidad del liderazgo masculino pueden abrir grietas en el sistema tradicional.

3.1.3. Procesos rituales de nombramiento a nuevos barayuqkuna

a) Nombramiento de *alkaldi Sawqa* y *Qullana* en la asamblea de *Murunakuna*[16]

Durante el trabajo de campo en Sarhua, se observó que cada año, el 25 de agosto, la comunidad realiza una asamblea ordinaria conocida como *murunakuna,* cuya finalidad inicial, según los testimonios era empadronar e incorporar formalmente a nuevos comuneros. No obstante, en la práctica actual, esta asamblea ya no se centra en la incorporación de nuevos comuneros, sino en el nombramiento de nuevas autoridades comunales, como el ecónomo de la iglesia católica, encargado de la administración de las cofradías comunales, el teniente gobernador y, de manera central, el nombramiento del ***alkaldi dulsi*** de los *ayllukuna Sawqa* y *Qullana,* quienes deben asumir oficialmente su cargo al inicio del año siguiente.

Para el nombramiento del ***alkaldi dulsi,*** las autoridades que dirigen la asamblea solicitan primero que algún comunero se presente de manera voluntaria. El voluntario, como acto simbólico de aceptación y juramento, debe empuñar la vara (acto ritual ***barapuñay***). Si no hay voluntarios, la asamblea propone a comuneros considerados aptos, es decir, aquellos que ya hayan pasado por el cargo de ***alkaldi kampu*** y sean mayores de edad en comparación de otros de la misma condición. Una vez nombrado y juramentado el nuevo ***alkaldi dulsi*** ante la asamblea, si existen comuneros interesados en acompañarlo como regidores vara, estos se acercan de inmediato al recién electo para suplicarle su aceptación, posteriormente pactando acuerdos formales con presencia de sus familiares. En caso que haya voluntarios dispuesto a asumir a ser el nuevo ***alkaldi dulsi***, la asamblea propone comuneros que cumplen requisitos (haber pasado ***kampu***) y en edad mayor dentro de su *ayllu*, y es nombrado por la asamblea aun contra su voluntad.

Una vez el nuevo ***alkaldi dulsi*** es nombrado y reconocido públicamente por la comunidad, se activa el proceso de conformación de su equipo de autoridades, el comunero que desea pasar el cargo de ***rigidurbara*** visita primero al nuevo ***alkaldi dulsi*** para obtener su aceptación. Si es aceptado, busca luego al ***alkaldi kampu*** y, de forma paralela, a dos comuneros

[16] *Murunakuna* es un lugar o espacio físico ubicada al Oeste del pueblo de Sarhua, por donde pasa la canal principal de riego. Además, con este término lo conocen esta tradicional Asamblea comunal ordinaria, que se organiza cada 25 de agosto. Es una expresión quechua que se emplea en Sarhua para referirse a la acción de pasar lista o empadronar a nuevos comuneros, palabra deriva de la palabra *muruy* (anotar, pasa lista o empadronar). En Sarhua se escucha a las autoridades comunales como presidente comunal, en asambleas y faenas comunales, ordenar a los ***barayuq*** alguacil y al mayordomo *ayllu Sawqa* o *Qullana*, a realizar *muruy* (pasar lista) a los comuneros asistentes para saber cuántos participaron y quienes faltaron. Pero, según Calvo (2022), *muruy* es cortar (*rutuy*).

dispuestos a asumir el rol de alguaciles (generalmente aquellos que aún no han desempeñado ningún cargo dentro del sistema ***barayuq***).

b) Conformación de miembros *barayuqkuna* por aspirante al cargo de *rigidurbara*

Se ha registrado un caso particular, fue el de don Primitivo Felices y su esposa doña Lidia Poma, aspirante al cargo de ***rigidurbara*** del *ayllu Sawqa* para el año 2024. Esta familia, aunque habían decidido asumir el cargo en 2023 por mandato comunal, enfrentaron dificultades con el ***alkaldi dulsi*** elegido para ese periodo, al final no se concretó tal pretensión. Sin embargo, perseveraron.

Así que, antes de la asamblea de *Murunakuna* del 2023, buscaron insistentemente a un nuevo ***alkaldi dulsi***, logrando comprometer finalmente a don Anacleto Canchari y su esposa doña Liberata Vivanco. Ya con este compromiso, esperaron con entusiasmo el día de la asamblea de *Murunakuna* para presentarse formalmente y prestar juramento ante la comunidad.

El día de la asamblea, al abrirse el espacio para voluntarios de los *ayllukuna Sawqa* y *Qullana*, don Anacleto se presentó acompañado por don Primitivo y por otro regidor aspirante don Tiburcio Pomasoncco, quien también había tratado previamente con él. La comunidad celebró el acto con vítores y algarabía, gritando frases identitarias como *"¡Chayqaya Sawqa qarikunaqa!"* (¡Ahí están los hombres *Sawqa*!), desafiando a los del otro *ayllu* con expresiones como *"¡Kunanya Qullanachakuna!"* (¡Ahora ustedes, ***qullanitas***!). Estas expresiones resaltan y hacen ver el trasfondo simbólico, la valentía del quien asume el cargo de manera voluntaria a sabiendas que se trata de responsabilidad difícil. Porque, quien acepta el cargo sin que la asamblea obligue, representa y enaltece la identidad de su *ayllu*, en este caso al *ayllu Sawqa*. Por ello, el comunero que lanza estas frases, lo hace con alegría y en tono jocoso a los miembros del *ayllu Qullana*, retando a demostrar misma valentía y atrevimiento de asumir el cargo.

Para el mes de agosto, don Primitivo ya contaba con un ***alkaldi dulsi*** y un alguacil, pero aún le faltaban otros miembros principales como ***alkaldi kampu*** y un segundo alguacil, ya que lo ideal es completar el equipo con un ***alkaldi kampu*** y dos alguaciles. Para su suerte entre visitas tras visitas a comuneros dispuestos para el alguacil encontró a su segundo alguacil. Pero, aún falta ***alkaldi kampu***.

En una ocasión, durante el acto ritual de vela ***tapukuy*** que se celebra cada mes de marzo, en 2023, mientras acompañaban a una familia, don Basilio, también acompañante, gritó públicamente "¡Quien quiere hacer vara conmigo, voy a ser su ***kampu*** que venga a mi estancia en la puna!" Al escuchar esto, Primitivo y su esposa planificaron una visita a la estancia para

pactar compromisos, a pesar de ello fueron rechazados por Basilio. Primitivo nos cuenta en su testimonio:

> "Fuimos a la puna yo y mi esposa, a su instancia de basilio, para llegar caminamos durante seis a siete horas, al parecer Basilio se sospechó de nuestra llegada y se escondió, solo su esposa nos recibió, ella justificó la ausencia de su esposo para no conversar sobre el asunto, nos regresamos decepcionados, pero sin perder la esperanza que en otro momento lo conversaríamos. En otra ocasión, traté de conversar con Basilio, acerqué con mi trago (alcohol) en la mano para plantearle conversación, pero me rechazó y casi me maltrató físicamente, pero aún tenía esperanza que podría reflexionar y me acepte posteriormente. Insistimos visitando a su casa aquí en el pueblo, pero él y su esposa nos rechazaron tajantemente" (Información personal, octubre 2024).

A pocos meses de asumir simbólicamente el cargo el 25 de diciembre de 2023, y oficialmente durante la fiesta de Bajada de Reyes en enero de 2024. Sigue faltando el ***alkaldi kampu***. Él y su esposa intensificaron las visitas a los comuneros que cumplían los requisitos para dicho miembro. Sin embargo, en casi todas sus visitas recibieron negativas. Los comuneros aducían razones personales o familiares, aunque en realidad, el factor económico era el principal motivo, ya que el cargo demanda diversos gastos; no obstante, la simpatía social que gozaba don Primitivo también era un factor determinante para no encontrar tal miembro. Frente a esta dificultad, don Primitivo y su esposa convocaron a sus familiares para que ayudaran en la búsqueda de los miembros faltantes, sintiendo la presión del tiempo y la vergüenza de no lograr completar su equipo.

Continuaron visitando a varios comuneros más, también fueron rechazados. Según testimonio de don Primitivo: "Todos me rechazaron porque querían menor que ellos; no puedo hacer con mi mayor, me dijeron. Hay menores que quieren hacer conmigo. Porque ya era mayor que ellos, en edad". Ya que usualmente el regidor debe ser edad menor en años que el ***alkaldi kampu***. Sintiendo que ya no podía continuar, decidió que pasaría el cargo sin ***alkaldi kampu,*** aunque pasar el cargo con miembros completos debilitaría la legitimidad de su cargo y expone a sufrir sanción social a través de las críticas que deterioran su imagen ante su comunidad.

Sin embargo, en los últimos días, poco antes del ritual del ***barakuy***, mediante la intervención de sus familias, lograron convencer a don Donato Evanan y a su esposa doña Vilma Baldeón. Doña Lidia, al borde del agotamiento emocional, lloró de impotencia frente a la pareja. Este gesto de vulnerabilidad conmovió a doña Vilma, quien respondió: "No llores, conversemos." Este fue el indicio de una aceptación condicionada, que consistía ayudarles a

aporcar su maíz antes de asumir el cargo. Primitivo cumplió con la condición y, días después, se confirmó el compromiso, don Donato sería su ***alkaldi kampu*** para el periodo 2024, y así fue.

Las resistencias y el supuesto rechazo de aceptar ser miembro ***barayuq***, se entiende que enfrenta presiones condicionadas por aspectos contemporáneas como economía, entendida como gastos. Tal como manifiesta Wolf (2005), que las estructuras tradicionales se ven afectadas por procesos económicos modernas, donde el costo del cargo introduce una dimensión de desigualdad que condiciona la participación.

Un elemento significativo que se observa es la edad relativa en la conformación del grupo de ***barayuq***. El rechazo hacia Primitivo bajo el argumento de que era "mayor" que quienes debían acompañarlo demuestra que la jerarquización es también por edad, aunque no suelen suceder, o quizás se puede entender sobre el nivel de prestigio social que haya construido el señor Primitivo. Tal como sugiere Lévi-Strauss (1969), donde las relaciones sociales se organizan a partir de principios de orden y clasificación.

Asimismo, la dimensión emocional del proceso, especialmente el llanto de doña Lidia, demuestra que la conformación del cargo es una experiencia profundamente vivida. Asimismo, la respuesta de doña Vilma ("No llores, conversemos") es la empatía y la afectividad que juega en toma de decisiones que muchas veces funciona no solamente en campo de los ***barayuq***, sino también en otros ámbitos sociales de la comunidad.

c) Nombramientos de los *barayuqkuna* faltante bajo la asamblea comunal

En la situación particular en el proceso de conformación de los ***barayuqkuna*** del año 2025. Aunque en la asamblea tradicional del *murunakuna* realizada en agosto de 2024 se nombraron formalmente dos ***alkaldi dulsi***, uno para el ayllu *Sawqa* y otro para el *ayllu Qullana*, solo en el caso de *Qullana* se logró conformar exitosamente el equipo completo de autoridades tradicionales. En cambio, en el *ayllu Sawqa*, el proceso enfrentó múltiples dificultades.

El ***alkaldi dulsi*** de Sawqa, nombrado en dicha asamblea, se negó a asumir el cargo, aduciendo su avanzada edad y problemas de salud. A ello se sumó la falta de comuneros voluntarios para ocupar el rol de ***rigidurbara***, quienes, tradicionalmente, deberían visitar al ***alkaldi dulsi*** electo para solicitar su aceptación y pactar el compromiso con apoyo familiar.

Ante esta situación, y tras asumir la nueva Junta Directiva Comunal encabezada por don Víctor Evanan, se convocó con carácter de urgencia la primera asamblea comunal del año, el cinco de enero de 2025. Desde temprano, siendo aproximadamente las siete de la mañana, los comuneros se reunieron en la plaza principal. La sesión se inició con los informes de gestión

de las autoridades, para luego ingresar a la agenda central: la crítica ausencia de ***barayuqkuna*** en el *ayllu Sawqa*.

En el espacio deliberativo, el presidente comunal explicó con preocupación que, si bien el ***alkaldi dulsi*** de *Sawqa* había sido legalmente designado en *murunakuna*, este había rechazado el cargo e incluso había abandonado el pueblo, retirándose a su estancia en la puna, en el paraje conocido como *Pichwi*. No obstante, dicha ausencia no fue motivo suficiente para anular su nombramiento. Por el contrario, la asamblea ratificó su elección y, acto seguido, se organizó una comisión comunal que viajó hasta *Pichwi* (zona de la puna, instancia de pastoreo) y lo trajo de vuelta, por la fuerza y sin su consentimiento pleno, para cumplir con el mandato comunal.

Situación similar ocurrió con el comunero propuesto como ***alkaldi kampu***, quien tampoco había asistido a la asamblea y se encontraba en su estancia llamada *Tulaqasa*. Nuevamente, se envió una delegación para hacerlo retornar aun contra su voluntad. En otro caso, un tercer comunero que debía asumir el mismo cargo estaba ausente, pero su esposa sí se encontraba presente. Pese a ello, la asamblea decidió confirmar su designación sin esperar su consentimiento directo, solo representado su esposa y su compadre.

Simultáneamente, se eligieron a dos comuneros del *ayllu Sawqa* para asumir el rol de ***rigidurbara***. Uno de ellos estuvo presente, mientras que el otro fue nombrado pese a la oposición verbal de su esposa. A pesar de estas resistencias, ambos quedaron obligados a visitar, en los días siguientes, a los respectivos ***alkaldi kampu*** para entablar los pactos formales, lo que incluye visitas rituales a sus domicilios en compañía de sus familiares. Los nuevos regidores asumieron también la tarea de buscar y asegurar la participación de los dos alguaciles que completan el equipo. Aunque algunos nombres fueron propuestos en la misma asamblea, su aceptación no fue formalizada en ese momento, quedando como responsabilidad de los futuros regidores consolidar estos compromisos en los días siguientes.

Después de la asamblea, en los días siguientes, algunos de los comuneros electos aún se resistían a asumir los cargos, incluso dentro del despacho de la junta directiva. Sin embargo, las autoridades comunales hicieron uso de mecanismos de presión moral y normativa, incluyendo la amenaza de sanciones comunales severas. Finalmente, con el respaldo del presidente comunal, el subprefecto, los jueces de paz y otros funcionarios, se logró consolidar la estructura de los ***barayuqkuna*** del *ayllu Sawqa.*

Con esta acción, se garantizó la presencia de las autoridades tradicionales para ambos *ayllukuna* (familias étnicas): *Sawqa y Qullana* para en el periodo 2025, demostrando, una vez

más, que el sistema de cargos comunales en Sarhua, pese a las tensiones contemporáneas, continúa siendo un pilar importante de organización comunal.

Así, la asamblea de *Murunakuna* se configura como una costumbre ritual tradicionalmente establecida en la organización comunal de Sarhua. Aunque su propósito original dentro de la memoria colectiva era la incorporación formal de nuevos comuneros, en la actualidad ha sido resignificada como el espacio de designación de las nuevas autoridades tradicionales. Es un rito de reconstitución social en el que se renueva el orden comunal. Porque en este espacio, se nombra al ***alkaldi dulsi*** de cada *ayllu*: *Sawqa* y *Qullana*, figura que encabezará el sistema de ***barayuq*** durante el año siguiente. Lo notable es que, una vez emitida la decisión comunal, el nombramiento adquiere un carácter inapelable, incluso si el designado no está presente o manifiesta su rechazo.

En la lógica simbólica andina, la asamblea de *Murunakuna* representa el *paqariy* (nacimiento o emergencia) de la cabeza del nuevo cuerpo de ***barayuq***. A partir de ese momento, se inicia el proceso de nombramiento de sus integrantes, liderado no por el ***alkaldi dulsi*** sino por aspirante a ***regidurbara*** mediante pactos rituales, visitas familiares y acuerdos de reciprocidad.

Los registros del trabajo de campo y el análisis de aquellos, nos permite interpretar desde el enfoque sociológico y antropológico de los procesos de nombramiento de las autoridades ***barayuqkuna*** en la comunidad de Sarhua, que son una compleja red de relaciones sociales y rituales.

Los resultados evidencian que el sistema de ***barayuqkuna*** continúa siendo el eje principal de la organización comunal de Sarhua. Su funcionamiento a través de los *ayllukuna Sawqa* y *Qullana*, representa la dualidad de sistema de oposición y complementaria (Palomino, 1984). El cual es propia de la cosmovisión andina, donde el equilibrio social se logra por oposición y reciprocidad.

En este sentido, la asamblea comunal dentro de la práctica sarhuina, actúa como espacio político y ritual que garantiza la renovación del orden comunal. Su carácter inapelable y la posibilidad de imponer el cargo aun contra la voluntad de los designados, demuestra la importancia de la lógica colectivo, encima de lo individual, en el servicio comunal. Por ende, ser ***barayuq*** en Sarhua no necesariamente por prestigio social, sino por una causa colectiva y cumplimiento del deber comunal.

El proceso de nombramiento de nuevos ***barayuqkuna***, desde Turner (1969, 1980), entendemos como un proceso de insertarse al rito de paso que marca la transición simbólica de

un comunero ordinario hacia un "cargonte" ***barayuq*** o autoridad tradicional. Donde el acto de empuñar la vara ***(barapuñay)*** constituye el momento liminal del proceso, en el cual el individuo se separa de su condición cotidiana para ingresar a un estado intermedio de compromiso.

Asimismo, durante la asamblea, los gestos, las frases colectivas (*"¡Chayqaya Sawqa qarikunaqa!"*), y las reacciones de júbilo y desafío entre los *ayllukuna* expresan una ritualidad cargada de sentido simbólico, como actos performativos que revelan la identidad del ayllu a la que pertenecen. Así, la aceptación del cargo, ya sea voluntaria o impuesta, implica un tránsito hacia una condición moral y social distinta, donde el ***barayuq*** asume una doble dimensión: cargonte responsable de celebraciones rituales y autoridad tradicional.

La ritualidad de completar los miembros ***barayuq*** por parte del ***rigidurbara***, no termina en la asamblea de *Murunakuna*, se extiende en un conjunto de prácticas cotidianas como las visitas familiares, los pactos con los futuros miembros del equipo (***alkaldi kampu*** y alguaciles) y los actos previos a la asunción del cargo. Estas acciones, aunque no formales, poseen carga simbólica que organiza las relaciones sociales y reproduce los valores comunales. En términos de Bourdieu (2002), son prácticas ritualizadas que forman parte del *habitus* comunal, donde los gestos, la cortesía y los compromisos de reciprocidad son mecanismos de legitimación social.

El testimonio de don Primitivo y doña Lidia ilustra la persistencia de estas prácticas. Su insistencia, las visitas a diferentes comuneros, la negociación y la presión social indirecta a través de la vergüenza persona y familiar, ante la posibilidad de no completar el equipo, demuestra que la ritualidad atraviesa lo emocional, lo social y lo moral. La aceptación final de don Donato y doña Vilma, motivada por un gesto de llanto, es la dimensión simbólica y afectiva que tiene valor simbólico importante, así como las normas comunales, pero un ritual de súplica que activa empatía dentro del tejido social sarhuino.

Pero, la vara como símbolo juega un rol importante en el pensamiento de los sarhuinos, para asumir al cargo, porque si un aspirante ***regidurbara*** va de visita a su casa o su instancia fuera de la comunidad, así como expresar llanto al miembro faltante para conformar, la subjetividad sarhuina asocia a estos actos como la búsqueda de Dios al hijo o al padre. Por ello, aunque algunos comuneros se resisten a asumir el cargo, una vez que el nombramiento se realiza o se haya hecho visitas, la vara opera como signo material de obediencia divino y mandato comunal.

3.1.4. Simbología de la vara en los barayuqkuna y la comunidad

a) La vara como Dios y deidad andina

Según los testimonios recogidos durante el trabajo de campo, don Primitivo, ***barayuq*** 2024, nos dijo:

> "Según nuestra creencia la vara representa a Dios por ello llamamos ***dulsi***, tiene poder y puede castigar al quien rechaza. Si recibimos el cago de ***barayuq*** recibimos a Dios, así que durante nuestro cargo llevamos la vara con mucha devoción. Asimismo, la población lo guarda mucho respeto y devoción, al acercarse las personas siempre se quita el sombrero, se arrodilla, se persigna y en otras ocasiones la besan al crucifijo de la vara." (Información personal, octubre 2024).

El testimonio expresa con claridad la simbología sagrada de la vara dentro del sistema de autoridad de los ***barayuqkuna***. La frase "la vara representa a Dios" revela que es el símbolo sagrado que media el hombre con lo divino. La denominación ***"dulsi"*** (Dios) demuestra esta concepción de representar a Dios cristiana y a deidades andinas.

Ya que como se parecía en los dos tipos de vara: a) hecho de chonta con anillos de plata y b) hecho de madera del arbusto local llamado *pichus* dibujado o burilado, en las dos aparece la imagen de cristo crucificado, revelando claramente que representa a Dios cristiano y el credo religioso que practican los sarhuinos.

Asimismo, en las mismas varas se puede aprecias la representación icónica de la Pachamama, en el de a) se observa la cadena montañosa que representa a los *wamani* en la parte inferior del crucifijo, también en la b) se observa elementos de *kay pacha* (la tierra, mundo de aquí), leyendo de abajo hacia arriba se observa los peces, representando a la fauna acuífera y los seres míticos como la sirena presente en la cosmovisión andina de los sarhuinos, asimismo a los animales silvestres.

En seguida, la imagen de la flor, representa a la vida reproductiva de la flora, fauna y la humanidad, más arriba la imagen de *runa* (persona) que representa al comunero sarhuino y su actividad cotidiana, seguido por imagen del *purutu* (frijol) que representa por su colorido a los ganados vacunos, ovinos y la llama, animales domésticos que es parte de la actividad ganadera de los sarhuinos; en la parte superior de todos, el crucifijo al igual que de la vara a). Pero encima de todas estas representaciones, en la parte de donde empuña la vara el ***barayuq***, en la vara c) se observa la imagen de un ave, que representa al *hanaq pacha* (mundo de arriba) a los animales que surcan los cielos sarhuinos, algunos como el cóndor considerado como deidad.

Así la vara, es un símbolo que condensa la religiosidad cristiana y andina, que según el

testimonio “puede castigar al quien rechaza”, una concepción que rige la normativa comunal y actos coercitiva aplicada a la población para garantizar la continuidad y el respeto a las autoridades tradicionales como los ***barayuqkuna***, así como la devoción individual y colectiva al cargo de ***barayuq*** por representar a Dios durante el cargo, justificando el castigo como acto divino.

Figura 8

*Las varas o **dulsi** que representa a Dios cristiano y a deidades andinas*



a) b) c)

En términos de Eliade (1998), la vara constituye una hierofanía, es decir, una manifestación de lo sagrado en el mundo profano. Su materialidad, ya sea de chonta con anillos de plata o de madera local (*pichus*) burilada, concentra una fuerza espiritual que otorga autoridad al portador.

Esta práctica cultural, por cierto, no es propiamente sarhuinos, sino es un legado histórico cultural que se introdujo según estudios desde la época colonial, sin embargo, otros como Ramírez (2012) consideran que el uso de vara como símbolo fueron usados desde la época prehispánica.

Asimismo, el contenido de la vara, representa a la religiosidad católica mediante la

figura de Jesucristo crucificado colocada en relieve en el pomo o puño de la vara, y la disyunción de la cosmovisión andina a través de la representación de cosmos o *pacha*, velando el sincretismo religioso que practica y representa la polaridad complementaria de la cosmovisión andina. Ta como sucede en las varas que portan los ***barayuqkuna*** en Sarhua.

En este sentido, la vara como sugiere Turner (1967) es símbolo que condensan significados múltiples y actúan como vehículos de comunicación entre la divinidad y el mundo humano. Esta coexistencia refleja la concepción del orden cósmico y legitima las formas sociales de poder. Así la vara no solo representa a Dios, sino también representa la moralidad, justicia y autoridad comunal.

Su capacidad de "castigar al quien rechaza" alude a una dimensión coercitiva del poder simbólico que, en términos de Bourdieu (1990), opera como un principio de legitimación y control social. El respeto ritual hacia la vara, quitarse el sombrero, persignarse o besar el crucifijo, es la eficacia simbólica de este objeto en la reproducción del orden comunal y en la interiorización del poder como mandato divino.

b) La vara símbolo de autoridad política y sagrada

Sobre la vara como símbolo de autoridad política y sagrada, el comunero don Tito Felices, ***rigidurbara*** pasante 2023, nos dio el siguiente testimonio.

> "Para las autoridades de ***barayuq*** o envarado, la vara es nuestro respeto, sino la gente no te hace caso, te reclama, hasta te puede hacer castigar con tus superiores y te critican. La vara es respeto porque, es como Dios, si llevamos es como si estamos llevando a Dios con nosotros. Si alguien nos ve con vara, ya tienen miedo de estar pasteando en las sementeras, cuando estamos con vara fácilmente no nos pueden ofender"

El testimonio de don Tito Felices refleja con claridad la manera en que la vara se constituye en un símbolo de autoridad política y sagrada dentro del sistema comunal de Sarhua. Este relato es el testimonio que vierten los demás comuneros, y en sus actos lo demuestran; por ello, en Sarhua la vara aparece como el objeto que legitima el poder del ***barayuq*** ante la comunidad, otorgándole respeto, obediencia y reconocimiento.

De este modo, la vara es reconocido como un elemento legitimador de autoridad de los ***barayuqkuna***, asimismo un portador de poder otorgado por la comunidad al ser recibido y ejercido de manera pública. Así cuando la vara encarna el respeto, funciona como una extensión visible de la autoridad colectiva, capaz de imponer obediencia incluso sin ejercer coerción física. Su sola presencia genera un comportamiento de acatamiento y prudencia entre los

comuneros, quienes asocian el objeto con una fuerza moral y espiritual.

Asimismo, es un signo de vigilancia y orden comunal de las zonas de cultivo, recordando a los miembros de la comunidad la existencia de normas y límites. El respeto que provoca principalmente es al sistema de autoridad que representa. Siendo así, un instrumento de control simbólico que garantiza la armonía y la obediencia dentro de la comunidad.

Figura 9

*Los **barayuqkuna**, autoridades tradicionales de Sarhua*



La vara, como símbolo político, representa el poder delegado por la comunidad a los ***barayuqkuna*** para garantizar el cumplimiento de sus funciones comunales. Entre ellas destacan el cuidado y la vigilancia de las sementeras, así como la organización y supervisión de los trabajos colectivos, como las faenas y asambleas. Su rol está orientado al orden, la coordinación y el cumplimiento adecuado de las tareas comunales. En este sentido, sus actos son reconocidos y respetados por la población, y sus decisiones se acatan sin reclamos, pues ejercen el mandato del pueblo, en articulación con las autoridades modernas del sistema comunal.

Por otro lado, la vara como elemento sagrado tiene significado espiritual. Se considera que posee poderes divinos, ya que representa a Dios; por ello, su valor simbólico se equipara al de las imágenes sagradas presentes en las iglesias o en los espacios rituales andinos. Por ello, es vista como un instrumento con capacidad de castigar o premiar, y por esta razón, tanto los comuneros como los ***barayuqkuna*** le profesan devoción y respeto.

En términos de Turner (1967) el poder simbólico de la vara, es capaz de articular significados sociales y religiosos al mismo tiempo. Así, la vara representa el mandato comunal y sagrado, convirtiendo al ***barayuq*** como un mediador entre la comunidad y lo divino, y su su autoridad en un ejercicio espiritual, moral y político.

De este modo, en el plano social, la vara cumple una función de control simbólico y de orden comunal. Tal como se expresa en el testimonio, regula el comportamiento de los comuneros mediante la interiorización del respeto. En este sentido, la vara desde la perspectiva de Bourdieu (1990) que denomina poder simbólico, a esta forma de dominación legítima que se ejerce a través del reconocimiento social y de la aceptación de la autoridad como natural y justa. Así, el ***barayuq*** actúa como depositario del poder otorgado por la comunidad. Su función política se expresa en la vigilancia de las sementeras, la dirección de las faenas y el cumplimiento de los acuerdos comunales, ámbitos donde el símbolo opera como una extensión de la autoridad colectiva.

c) La vara creadora del espacio sagrado y simbólico del *ayllu*

Durante el trabajo de campo realizado en la comunidad de Sarhua, se observó que la vara no solo cumple una función política y ritual, sino que también crea y delimita espacios sagrados y simbólicos dentro de la organización comunal. En las diversas actividades observadas, como faenas, asambleas y reuniones multisectoriales, la presencia de la vara transforma el entorno cotidiano y profano en un espacio sagrado, dotando de orden y jerarquía.

Cuando los ***barayuqkuna*** colocan la vara en un punto específico, junto a una pared, una piedra o en un rincón, ese lugar inmediatamente se sacraliza. Es reconocido por los comuneros como altar un espacio sagrado, y en despacho un espacio administrativo donde se ubican las autoridades modernas y tradicionales. En torno a este punto, se configura un orden espacial claramente estructurado, el *ayllu Sawqa* se coloca al lado derecho *(Alliq),* y el *ayllu Qullana* al lado izquierdo *(Ichuq).* Este orden responde a una cosmología dual que organiza las relaciones sociales y el equilibrio simbólico entre los grupos del pueblo.

La disposición espacial observada durante las faenas comunales evidencia esta estructura simbólica. La vara colocada en posición vertical, ya sea apoyada sobre una piedra o el suelo, convierte ese punto en centro ritual y referente jerárquico. Alrededor de ella se ubican las autoridades modernas (como presidente comunal, alcalde distrital, subprefecto y jueces de paz), seguida por los cónsules (*machukuna* o ancianos que han pasado todo el sistema de ***barayuq***), luego se ubican los ***barayuqkuna*** respetando su jerarquía de ***alkaldi dulsi*** a ***rigidurbara***, todos ellos ubicados en cada lado *Sawqa* y *Qullana*, respetando la distribución según el *ayllu* al que pertenecen. Los más subordinados son los alguaciles, quienes se ubican al frente y mirando al despacho y altar, listos para ejecutar cualquier mandato de las autoridades modernas. Finalmente, los comuneros de ambos ***ayllus*** se sitúan alrededor o al frente de todos ellos, vertiendo sus opiniones de interés comunal en la asamblea.

Este patrón espacial se reproduce en diferentes contextos, durante las faenas agrícolas, las asambleas comunales e incluso en los encuentros interinstitucionales realizados en auditorios o espacios públicos. En todos los casos, la vara marca el centro simbólico del poder y de la sacralidad. Su sola presencia reorganiza el espacio social, convirtiéndolo en un lugar de respeto, autoridad y encuentro comunal.

En el campo, por ejemplo, se ha registrado que cuando los ***barayuqkuna*** colocan la vara al lado de una roca o en el rincón de un terreno, ese punto se convierte en el lugar de concentración comunal durante las pausas del trabajo. Al mediodía, la comunidad se reúne en torno a la vara para realizar una breve asamblea, discutir asuntos del trabajo y tomar decisiones. En esos momentos, el espacio adquiere una dimensión sagrada, ceremonial y administrativa, donde el trabajo comunal se une a la devoción religiosa y al respeto por el símbolo de la autoridad.

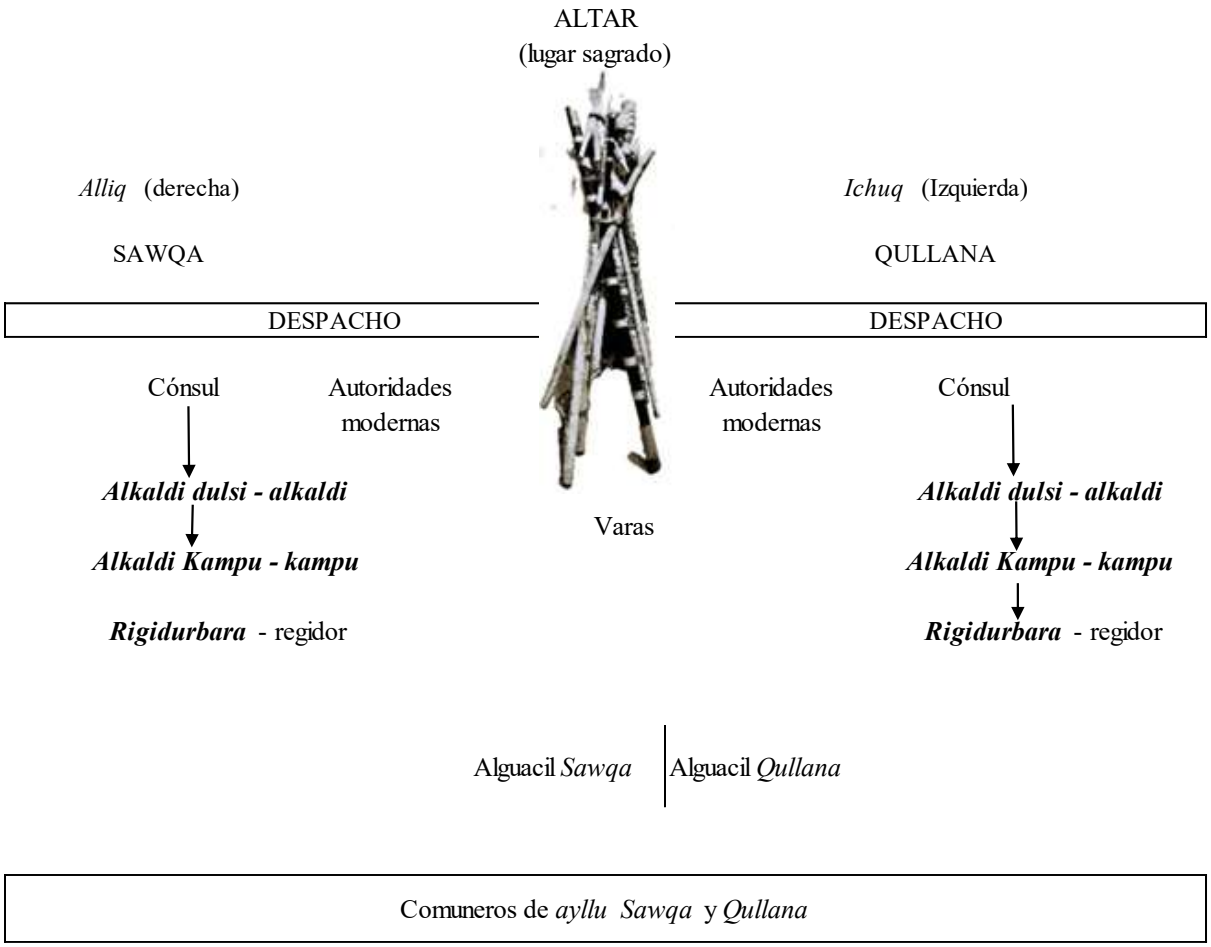
La vara, al representar a Dios y a las deidades andinas, sacraliza el lugar donde se posa. Así, cualquier sitio donde se coloque una o varias varas de los ***barayuqkuna*** se transforma en altar. Este altar temporal se convierte en un punto de comunicación entre lo humano y lo divino,

y su sacralidad se reafirma mediante el acto ritual del saludo llamado ***alabadu***. Este consiste en que las autoridades y comuneros, antes de saludar a las personas presentes, se acercan al altar, se quitan el sombrero y realizan el signo de la cruz o pronuncian una invocación breve al nombre de Dios. Solo después de este gesto ritual se procede a saludar a las autoridades y al resto de la comunidad.

De este modo, la vara al ordenar el espacio físico, también ordena el espacio simbólico y moral de la comunidad. Crea un centro donde convergen lo político, lo religioso y lo social. El despacho y el altar son expresiones materiales de una concepción espacial del *ayllu* donde lo sagrado y lo cotidiano se entrelazan. La vara, en consecuencia, es un instrumento de sacralización del territorio comunal, capaz de transformar cualquier lugar en un espacio legítimo de poder, respeto y comunión espiritual.

Figura 10

Espacio sagrado y despacho administrativo creado por la vara en actos públicos



Esta representación gráfica, elaborada a partir del trabajo de campo, refleja la simbología de la vara en el contexto comunal de la comunidad de Sarhua, donde actúa como eje central de la

organización social. La disposición espacial mostrada en el esquema evidencia cómo la vara simboliza la autoridad, ordena y estructura las relaciones jerárquicas, rituales y simbólicas entre los ***ayllus*** y sus autoridades.

A continuación, presento otra imagen que evidencia de cómo la vara sacraliza el espacio.

Figura 11

Lugar sagrado marcado por la vara en los ***barayuqkuna***



En esta imagen, evidencia la sacralización del espacio, donde se observa la división interna de los ***barayuqkuna*** en mayor y menor (véase figura 6). Se observa que, el ***alkaldi kampu*** (mayor) se sienta a la derecha *(alliq)* del ***alkaldi dulsi***, por ser quien empuñó la vara primero durante el ritual del ***barakuy***; el ***alkaldi kampu*** (menor) se ubica a su izquierda *(ichuq),* por haberla recibido en segundo lugar. Este orden se repite con los regidores y alguaciles, y se asocia simbólicamente a relaciones familiares, al primero se le llama ***mayur*** *churiwawa* (hijo o hija mayor), y al segundo, *sullka* (hijo o hija menor). A su vez, los cargos menores se refieren a los superiores como *taytamama* (padre-madre), reconociendo así la autoridad y experiencia de quienes han avanzado en el sistema de cargos.

A partir del análisis de los datos de la investigación, entendemos que la vara aparte de cumplir función política y ritual, también es un elemento simbólico que crea y delimita espacio

sagrado con lo profano dentro de la organización comunal. Esta se manifiesta en las diversas actividades comunales como faenas, asambleas y reuniones multisectoriales.

Este orden espacial reproduce la estructura del *ayllu* como microcosmos. Donde la vara, actúa como eje de este espacio, en sentido Eliade (1979) como símbolo del centro sagrado, que comunica el mundo humano con lo divino, uniendo lo alto y lo bajo, lo visible y lo invisible. Porque como se ha notado, para los sarhuinos la vara, representa a Dios y a las deidades andinas, que reproduce lo que Durkheim (1912) denomina la función social de lo sagrado, cohesionar al grupo a través de símbolos que encarnan su unidad moral.

La organización de este espacio en posición jerarquía entre autoridades donde en primera posición se ubican las autoridades modernas (presidente comunal, alcalde distrital, subprefecto, jueces de paz), seguidas de los cónsules o *machukuna* (ancianos que ya cumplieron todos los cargos), luego los ***barayuqkuna***, distribuidos según su rango (de ***alkaldi dulsi*** a ***rigidurbara***), y finalmente los alguaciles, quienes se ubican al frente del altar, atentos a las órdenes. Los comuneros de ambos ***ayllus*** rodean el conjunto, participando activamente en la deliberación comunal. Este orden corporal y espacial expresa una estructura simbólica, donde cada posición representa un nivel de autoridad, respeto y experiencia dentro del sistema de cargos.

Desde la perspectiva de Turner (1969) entendemos que, esta disposición espacial representa un espacio liminal, donde las jerarquías y los valores comunales se entrelazan en un momento ritual. En ese contexto, la vara actúa como símbolo dominante, condensando significados religiosos (cristiandad y deidad andina), políticos (autoridad) y valores morales (respeto y obediencia). Y, estos principios legítima, cohesión y sacraliza el orden social. Asimismo, siguiendo a Clifford Geertz (1973), este ordenamiento se entiende como un sistema de significaciones donde la vara encarna valores y da sentido a la acción social, transformando cada reunión o faena en una performance cargada de significado simbólico.

Así, los espacios profanos cuando se coloquen las varas de los ***barayuqkuna*** se transforman en un altar temporal, convirtiéndose en un punto de comunión simbólica, donde la comunidad realiza el acto del ***alabadu***, saludo ritual que antecede a cualquier interacción, que expresa este reconocimiento de lo sagrado. En la perspectiva de Douglas (1973) este tipo de orden espacial responde a una gramática del poder ritual, donde cada objeto, gesto y posición expresa un principio de pureza, jerarquía y control simbólico del desorden. De modo que, la vara, al ordenar el espacio, ordena también el cosmos moral de la comunidad, estableciendo fronteras entre lo permitido y lo prohibido, lo sagrado y lo profano. En este sentido, la vara en

Sarhua actúa como principio estructurante del espacio comunal y de la memoria colectiva, afirmando la continuidad entre las tradiciones ancestrales y las prácticas modernas de gobierno local.

d) La vara símbolo de jerarquía del sistema de *barayuq* en Sarhua

El trabajo etnográfico ha evidenciado que las varas portadas por cada uno de los ***barayuqkuna*** no son idénticas; por el contrario, presentan diferencias físicas en cuanto a su color, tamaño y material de elaboración. Estas particularidades revelan la diversidad simbólica que representan, la jerárquica existente entre las autoridades tradicionales, así como la singularidad del cargo que cada ***barayuq*** asume dentro de la estructura tradicional del sistema de ***barayuq***.

Figura 12

Las varas *que representan la jerarquía del sistema de los* ***barayuqkuna***



a) b) c) d)

En este sentido, cada tipo de vara, en cuanto a su material, tamaño y grosor, está directamente asociado al rango específico de autoridad dentro del sistema comunal de Sarhua. La vara (a), portada por el ***alkaldi dulsi,*** representa la máxima jerarquía dentro del sistema tradicional de los ***barayuqkuna***. Está elaborada con madera de chonta *(Bactris gasipaes),* proveniente de la selva, de color negro, adornada con anillos de plata y su tamaño es aproximadamente un metro, elementos que distinguen como símbolo de autoridad superior. Su dureza y tonalidad oscura expresan la fuerza y autoridad moral que este cargo representa, siendo reconocida como la vara de mayor prestigio y respeto dentro de la comunidad.

La vara (b), correspondiente al ***alkaldi kampu***, está hecha de madera del arbusto local conocido como *pichus*. Es más gruesa que la del regidor y mide aproximadamente un metro de longitud, lo que le otorga una apariencia robusta y firme. Esta vara señala el segundo nivel jerárquico dentro del sistema, identificando a quien transita hacia un rango superior. Representa la experiencia y madurez comunal del portador, simbolizando los valores de responsabilidad, disciplina y reciprocidad adquiridos en cargos previos.

Del mismo modo, la vara (c) del ***rigidurbara*** o regidor está también elaborada con madera de *pichus*, pero presenta un grosor ligeramente menor, manteniendo una longitud similar a la del ***alkaldi kampu***. Esta vara expresa su posición intermedia en la jerarquía comunal, así como la responsabilidad ética y moral que asume frente a sus *wawachuri* (hijos simbólicos) los alguaciles. A través de sus actos y ejemplos, el ***rigidurbara*** y su esposa debe transmitir los valores comunales y la disciplina del sistema de cargos.

Por último, la vara (d), perteneciente a los alguaciles, es la de menor tamaño y grosor. Aunque está elaborada con el mismo material de *pichus*, su forma más delgada expresa su condición subordinada dentro del escalafón comunal. Representa la etapa de aprendizaje y formación ritual del comunero, quien se encuentra en un estado liminal de preparación para asumir responsabilidades mayores dentro del sistema de los ***barayuqkuna***.

Las varas que portan los ***barayuqkuna*** que se identificado, no son idénticas. Cada una presenta diferencias físicas en su color, tamaño, material y ornamentación. Estas particularidades no son gustos del ***barayuq***, sino en la tradición sarhuina están debidamente diferenciados por la expresión jerárquica que define el orden y la posición que ocupa el comunero cargonte en su tránsito dentro de ciclo ritual del sistema de ***barayuq***.

Así que, cada tipo de vara, según su material, tamaño y grosor, está asociado a un rango específico dentro de la estructura jerárquica del ayllu. La vara del ***alkaldi dulsi***, elaborada con

madera de chonta, en la que su color oscuro y la presencia de anillos de plata simbolizan la autoridad moral, el prestigio y la fuerza espiritual de quien ostenta la máxima jerarquía comunal. La vara del ***alkaldi kampu***, elaborada con madera local de *pichus*, ocupa el segundo nivel jerárquico, donde su grosor y robustez simboliza su madurez comunal y capacidad de mediación, pues representa a quien ha transitado los cargos previos y se prepara para alcanzar el grado máximo.

Figura 13
*Jerarquía del **barayuq** ayllu Sawqa (N. Felices, 2019)*



Asimismo, en el caso del ***rigidurbara*** o regidor, su vara más delgada, también hecha de *pichus*, representa se función orientadora a sus *wawachuri* (hijos simbólicos, los alguaciles). La vara de los alguaciles, por su parte, la más delgada y corta. Representa el primer peldaño dentro del sistema jerárquico, su condición de aprendiz y su proceso de formación ritual y social.

En términos de Turner (1967) las varas de cada ***barayuq***, expresa símbolos de estatus que marcan la transición entre etapas dentro de un sistema ritual jerarquizado. Cada vara, entonces, materializa un proceso de transformación personal y social, donde el comunero

atraviesa un ciclo de aprendizaje moral y espiritual reconocido colectivamente. Asimismo, desde la mirada de Mary Douglas (1973), las diferencias materiales entre las varas indican pureza simbólica, el grado de sacralidad aumenta conforme el cargo se eleva en el sistema. La chonta negra y la plata, materiales del ***alkaldi dulsi***, sustancias puras y duraderas, asociadas al poder de lo sagrado; mientras que la madera local del *pichus* corresponde al ámbito de lo local y cotidiano. Así, las varas del sistema de ***barayuqkuna*** constituyen un elemento tangible de la jerarquía comunal, que demuestra el tiempo del servicio y la trayectoria de cada comunero.

e) La vara y su transformación en *altabara* y en *waraka* en diversos contextos rituales

La vara, hasta este punto descrita como símbolo de autoridad y poder comunal, se transforma en dos elementos simbólicos diferenciados: ***altabara*** y *waraka*, los cuales adquieren usos y significados particulares en contextos rituales específicos.

La vara portada por los ***barayuqkuna***, en ciertos momentos rituales, es reemplazada por la ***altabara*** (figura 14), una vara de mayor tamaño, hecho de *pichus*, aproximadamente de tres metros, decorada en forma espiral con los colores rojo y verde. Este tipo de vara se utiliza principalmente durante las ceremonias religiosas católicas, en las que los ***barayuqkuna*** la portan durante la misa o en las procesiones de los santos, liderando estos actos rituales e instando a los presentes a venerar a estos santos cristianos sacándose el sombrero y actos de respeto.

Figura 14
*Los **barayuqkuna** llevan la **altabara** en procesión de un Santo religioso (Anónimo, 2025)*



De la misma manera, en las celebraciones de carnaval, la vara es sustituida por la *waraka* (figura 15-c), una honda confeccionada con lana de llama u oveja. En estas

festividades, la vara se transforma en *waraka*, esto entendemos porque el cónsul representante y guía del ***alkaldi dulsi***, dice al alguacil al colocar la *waraka* en los inicios de la festividad del Carnaval: “ahora dejas la vara hasta que pase el carnaval, desde este momento esta *waraka* es tu vara, tu respeto.” Así, los ***barayuq*** dejan de portar la vara tradicional y llevan la *waraka* colgada en su cuello, como símbolo ritual sin perder su autoridad, aunque en contextos festivos.

Figura 15

Tipos de vara en contextos rituales diferentes

a) 

b) 

c) 

Nota: a) Vara, b) ***altabara*** y c) *waraka* (onda hecha de lana). Los dos primeros portan en la mano, solo la *waraka* se cuelga en el cuello.

Los registros de información adicionales durante el trabajo de campo y el análisis de las figuras, nos permite desarrollar la interpretación de la vara como símbolo de significativo para los ***barayuqkuna*** en Sarhua.

La transformación de la vara en distintos contextos rituales, a ***altabara*** durante las ceremonias religiosas y a ***waraka*** en el carnaval, evidencia la plasticidad simbólica, demostrando que un mismo objeto de autoridad puede asumir nuevas formas y significados sin perder su valor sagrado, donde la vara atraviesa diferentes estados rituales, transitando entre lo sagrado y lo profano, entre el orden jerárquico y la festividad, adaptándose a las dinámicas del calendario ceremonial sin disolverse su sentido estructural.

La ***altabara***, su uso en misas y procesiones demuestra su rol del barayuq como mediador entre lo religioso y lo comunal, articulando el mundo católico con el sistema tradicional andino. Para Eliade (1998), este acto ritual constituye una hierofanía, que manifiesta lo sagrado a través de un objeto que concentra el poder espiritual y lo hace visible en el espacio social. Así, la ***altabara***, al elevarse físicamente sobre los demás, materializa esa trascendencia, funcionando como eje vertical que conecta lo humano con lo de arriba, con lo divino.

Por otro lado, la *waraka* simboliza la inversión ritual propia del carnaval, tiempo en el que las jerarquías se relajan y los valores se invierten simbólicamente. Sin embargo, como subraya Turner (1967), incluso en el caos aparente de la festividad, el orden social persiste de manera implícita, donde la sustitución de la vara por la *waraka* no anula la autoridad, sino que la traduce a un lenguaje festivo. La autoridad se disfraza, pero continúa actuando bajo nuevas formas. La frase ritual "esta *waraka* es tu vara, tu respeto" evidencia la persistencia del poder simbólico y la legitimidad comunal, aunque adaptada al contexto ritual del juego que representa la fertilidad y la reproducción agrícola.

La permanencia de estas transformaciones rituales revela lo que Molinié (2022) denomina movilidad simbólica de los sistemas jerárquicos andinos, donde los cargos y sus objetos se adaptan a los ritmos del calendario festivo y religioso. En Sarhua, la vara, la ***altabara*** y la *waraka* representan continuidades dinámicas dentro de un mismo sistema de autoridad que articula lo tradicional, lo sagrado y lo festivo en una misma matriz cultural. En este sentido, tanto la ***altabara*** como la *waraka* mantienen el mismo valor sagrado y legitimador que la vara, garantizando la continuidad simbólica del poder y la autoridad tradicional.

De esta manera, la vara se transforma en ***altabara*** o en *waraka*, dependiendo el tipo de evento ritual en el que participan ***barayuqkuna***, sin perder el valor simbólico que caracteriza. La vara tiene funciones políticas y tiene poderes sagrados; la ***altabara*** por su parte, como

instrumento mediador entre el mundo humano y celestial. En términos de Eliade (1979), es un puente o escala entre la tierra y el cielo, por su forma de elevación que simboliza la ascensión al cielo. Finalmente, la *waraka* como símbolo de fertilidad, asociada a la reproducción de la naturaleza duran en tiempos de carnaval.

3.2. Roles de autoridad actuales de los *barayuqkuna* y su importancia en la comunidad

3.2.1. Roles de servicio comunal de los barayuqkuna

Respecto de los roles que cumplen los ***barayuqkuna*** en la actualidad, durante la investigación, don Yuri Yalaupari, alguacil pasante y ***rigidurbara*** 2025, nos comentó:

> "Los roles que cumplen los ***barayuq*** es vigilar y mantener en orden la sementera, en las faenas y asambleas, también como carcelero de las autoridades. Su función principal es en las sementeras, es ahí donde cuando vemos al ***barayuq*** mientras pasteamos nuestras chitas (ovejas) nos escapamos de ellos para no ser detenidos y ser sancionados." (Información personal, septiembre de 2024).

Así como el testimonio de don Yuri recogimos otros testimonios similares, con las que nos guiamos y profundizamos la observación durante la investigación, los cuales nos permitió presentar de manera separada los roles que cumplen los ***barayuqkuna*** como servicio comunal en cuanto a la vigilancia de las sementeras, funciones que cumplen en las faenas y asambleas y servicios que cumplen en la municipalidad y Junta comunal.

a) Vigilancia de las sementeras comunales

En la comunidad de Sarhua, la vigilancia de las sementeras (zonas de cultivo) es una de las funciones centrales de los ***barayuqkuna***, autoridades tradicionales encargadas de preservar el orden agrícola y la armonía comunal. Este rol inicia con el ritual del ***barakuy***, celebrado en enero, coincidiendo con la Bajada de Reyes. En esta ceremonia solemne, los nuevos ***barayuqkuna*** juramentan la vara ante Dios y ante las autoridades comunales en el acto denominado vara ***puñay***, acto que simboliza su nacimiento *(paqariy*) como nuevas autoridades y marca el inicio del ciclo agrícola y ritual del año.

La primera tarea que asumen es el ***dañu*** *qarquy* (retirar animales dañeros), seguida de las actividades denominadas "repaso", ***dañu*** *qatiy* (conducción de animales dañeros) y, finalmente, la entrega del cozo.

Dañu *qarquy*, es actividad que tiene lugar a inicios del mes de enero, cuando los maizales ya están en aporque y la siembra ha concluido. Con la aparición de los primeros frutos de tuna y de las hierbas silvestres *(yuyu)*, la comunidad inicia una nueva etapa de abundancia (*puquy* ***tiempu***). Este momento se asocia al nacimiento simbólico de los ***barayuqkuna***, comparado con el florecimiento de los cultivos y el renacer de la naturaleza. Sin embargo, al igual que los productos agrícolas recién nacidos, existen los "dañeros" estos son los animales domésticos como vacunos, equinos, caprinos y ovinos que amenazan los cultivos.

En la tradición sarhuina, la responsabilidad de retirar estos animales no recae en sus dueños, sino en los ***barayuqkuna***, quienes, al amanecer del día siguiente a su juramentación, se movilizan por los diferentes sectores comunales para realizar el ***dañu*** *qarquy*. Los **barayuq** del *ayllu Sawqa* se dirigen hacia las instancias en zonas baja como Tinkuq, Aqunqara, Qichwapata, Wankasaya, mientras que los del *ayllu Qullana* se desplazan hacia los sectores de altura como San Antonio de Qucha, Illa y zonas aledañas. Los animales encontrados en las sementeras son conducidos hacia el cozo, un corral comunal, o hacia galpones cerrados donde permanecen hasta que sus dueños los rescaten pagando una multa por irresponsabilidad. Porque, las autoridades suelen comunicar advirtiendo a los comuneros dueños de dichos animales retirar de las zonas de cultivo antes que los ***barayuqkuna*** lo haga.

Una vez recuperados, los animales son deben ser trasladados por sus dueños a las instancias autorizadas para el pastoreo, ubicadas en las alturas y delimitadas por cercos de piedra. Estos espacios son Murus, Seqana, Suqu, Qarwaq, Waqalli, Pumapa Wasin, Uray Muncha, Hanay Muncha, Sallalli, Parqu, Qillupampa, Warqi, Pallqa y Kunduray. Estos espacios de pastoreo se usan durante la época de *Puquy* (época lluviosa y abundancia). En cambio, las zonas bajas o sementeras se habilitan para el pastoreo recién en la época de *chiraw* (época secano) cuando las cosechas concluyen y los animales pueden alimentarse de las chalas (rastrojos secos). Esta alternancia marca el orden ecológico del calendario comunal *puquy* que representa a la fertilidad y cosecha y *chiraw* representa a una época de descanso breve de la tierra, mientras los comuneros hacen el preparativo de acequias y hacen la siembra para la época de *puquy*.

El "repaso" es la actividad que los ***barayuqkuna*** realizan inmediatamente después del ***dañu*** *qarquy*. En esta jornada, las autoridades comunales recorren los lugares considerados críticos o vulnerables, donde los animales de comuneros irresponsables, en la comunidad denominados "usurpantes", podrían ingresar a las zonas de cultivo. Su labor consiste es cerrar estos accesos mediante la colocación de espinas y la reconstrucción de cercos de piedra.

Asimismo, refuerzan las ***trankas***, puertas rústicas de madera ubicadas en los caminos principales que conducen hacia el pueblo, asegurando su cierre durante toda la época de *puquy*. Estas puertas permanecen clausuradas mientras dura el periodo de los cultivos, evitando así el ingreso de los animales a las sementeras.

Después del ***dañu*** *qarquy* y del repaso, los ***barayuqkuna*** inician la actividad denominada ***dañu*** *qatiy* (conducción de animales dañeros), considerada la más prolongada y constante durante el ejercicio de su cargo. En los primeros meses de su gestión, intensifican esta labor con el objetivo de erradicar por completo la presencia de animales en las zonas de sementera, garantizando así el crecimiento saludable de los cultivos. Esta tarea se realiza casi a diario por los ***barayuqkuna*** de ambos ***ayllus***, *Qullana* y *Sawqa*. Los animales encontrados en las áreas de cultivo son conducidos al cozo, donde permanecen retenidos hasta que sus dueños acuden a rescatarlos, previo pago de una multa establecida como sanción por ser un comunero usurpante.

Tanto en el ***dañu*** *qarquy* como en el ***dañu*** *qatiy*, la potestad de imponer sanciones no recae directamente en los ***barayuqkuna***, sino en las autoridades de la Junta Directiva Comunal, encabezada por el presidente y sus miembros. Por esta razón, los ingresos económicos provenientes de las multas se destinan a la caja comunal. Esta disposición se mantiene durante los tres primeros meses del cargo; recién después de la celebración de Semana Santa, los ***barayuqkuna*** podrían obtener algunas veces el derecho de administrar los ingresos generados por el ***dañu*** *qatiy*,

La actividad culmina con la soltura (apertura de la sementera), que se realiza generalmente a mediados de julio, una vez finalizada la cosecha. Para este evento, el presidente comunal convoca con anticipación a una asamblea ordinaria, en la que se acuerda la fecha exacta del evento, a fin de que los comuneros que aún no han concluido su cosecha puedan hacerlo sin perjuicio. Paralelamente, los dueños de los animales preparan sus rebaños para ser conducidos hacia las zonas antes cerradas, donde podrán alimentarse de las chalas y pastos restantes.

El día de la soltura, los ***barayuqkuna*** hacen la entrega simbólica del cozo al presidente de la comunidad, en señal de haber cumplido con su deber en la protección de las sementeras. En este acto, el presidente, en nombre de toda la comunidad, agradece públicamente a los ***barayuqkuna*** por su servicio como autoridades tradicionales. Este ritual, marca el cierre de su etapa como guardianes de las zonas de cultivo y el inicio de una nueva responsabilidad, asumir el rol de cargontes, encargados de organizar la festividad de Navidad.

En el cumplimiento de sus funciones, cada ***barayuq*** que integra el sistema de autoridad tradicional desempeñan roles específicos dentro de su estructura jerárquica claramente establecida. El alguacil, considerado el miembro de rango inferior y en proceso de aprendizaje, asume tareas de apoyo logístico y operativo. Durante las jornadas de vigilancia y control en las zonas de sementera, es el encargado de cargar el fiambre de sus superiores ***rigidurbara***, ***alkaldi kampu*** y ***alkaldi dulsi***, quienes caminan sin llevar peso alguno, en señal de respeto a su jerarquía. A pesar de esta condición subordinada, los cuatro alguaciles marchan al frente del grupo durante el desplazamiento hacia las áreas de cultivo, seguidos por sus respectivos superiores.

Durante la conducción de los animales dañeros hallados en las sementeras, los alguaciles son los principales responsables de reunir y dirigir el ganado hacia los caminos comunales. Los regidores colaboran activamente en la tarea, mientras el ***kampu*** y el ***alkaldi dulsi*** cumplen funciones de orientación y supervisión. El ***alkaldi dulsi***, en particular, asume un rol de mando y coordinación, dando órdenes y estableciendo rutas desde puntos estratégicos, asegurando el cumplimiento adecuado del procedimiento.

El ***barayuq*** en Sarhua es la autoridad que garantiza la cosecha y la eficiencia del trabajo comunal. Ambos roles se cumplen bajo el liderazgo de las autoridades superiores como la junta directiva comunal y autoridades ediles. La revisión de crónicas de Arriaga (1621), *La extirpación de idolatrías*, demuestra que esta forma de protección de los campos de cultivo y los trabajos colectivos son de épocas prehispánicas que persisten actualmente. Lo que "Solischa"[17], demuestra que los *Arariwas*, en Cusco, son personas de tercera edad elegidas por su comunidad que tienen el rol de cuidar los cultivos de las granizadas por turnos, para ello utilizan prácticas tradicionales como el ritual *pukurikuy* (soplo) utilizando la coca, quema de arbusto local y súplicas a los *apukuna* (espíritus tutelares), además de este ritual utilizan elementos modernos como el cohete, todo ello para dispersar el *chiqchi* (granizada) que la consideran como *suwa* (ladrón) de los cultivos de papa, si los *Arariwa* no logran su objetivo y los cultivos es devorado por la granizada, son juzgadas por su comunidad. Tanto los ***barayuqkuna*** y *Arariwa* tienen la misma función en el cuidado de los cultivos, el primero de los animales y el otro de la granizada, ambos responsables en espacios geográficos similares como los andes, pero en comunidades diferentes y distantes, las cuales hacen que las tradiciones culturales en los andes sean vigentes en el mundo contemporáneo.

[17] Ver https://www.tiktok.com/@solischa_20/video/7380880380372552966.

Las prácticas de ***dañu*** *qarquy*, repaso y ***dañu*** *qatiy* en Sarhua constituyen un ejercicio de control moral y territorial frente al incumplimiento de las normas comunales por parte del "usurpante", es decir, aquel comunero cuyos animales invaden las zonas de cultivo y causan daños a la producción agrícola. En el contexto simbólico sarhuino, estos animales son considerados dañinos para la tierra y los cultivos, así como la *chiqchi* (granizada) en Cusco. En términos de Geertz (1973), estos actos son entendidos como representación simbólica del orden, donde la vigilancia es un acto moral de equilibrio de la naturaleza, en la que cada elemento como el hombre, el animal y la tierra tiene un lugar legítimo.

b) Funciones en faenas y asambleas comunales

En las actividades comunales, como las faenas y las asambleas, los ***barayuqkuna*** desempeñan un rol importante como autoridades tradicionales y coorganizadores junto a las autoridades modernas. Su participación se articula desde la planificación hasta la ejecución de cada evento comunal, revelando la persistencia de una estructura de poder compartido entre lo tradicional y lo contemporáneo.

La primera función de los ***barayuqkuna*** consiste en coordinar con las autoridades modernas como presidente comunal, alcalde distrital, subprefecto y jueces de paz, en una reunión denominada "reunión multisectorial". Este encuentro se realiza en las primeras horas de la madrugada, entre las tres y cuatro de la mañana, momento considerado propicio para la toma de decisiones comunales. En dicha reunión se planifican las faenas o asambleas, y una vez acordadas las fechas, las autoridades encargan a los ***barayuqkuna*** de ambos ***ayllus*** (*Sawqa* y *Qullana*) la realización del ***bandukuy***, un ritual de comunicación pública que anuncia oficialmente las actividades comunales.

El ***bandukuy*** es ejecutado por los ***barayuqkuna*** durante la noche o al amanecer, en el tiempo denominado *wallpawaqay pacha* (hora de canto del gallo) a las tres o cuatro de la mañana, cuando los comuneros comienzan sus labores diarias. Para ello recorren las calles principales del pueblo *(hatun kalli),* proclamando en voz alta: *"Llaqta masiykuna, kay* ***sabadu*** *punchawtam kanqa* ***faenanchik****, chaymanmi riykusunchik qarisapantin warmisapantin, ¡****walta*** *imawaqtaq!"* (¡Compueblanos, el día sábado tendremos la faena!, asistiremos familias conformadas por varones, también de solo mujeres, ¡no faltes!). Esta proclamación se repite insistentemente durante toda la semana, motivo por el cual la comunidad denomina como "semana ***bandu***".

Durante las faenas comunales, los roles de los ***barayuqkuna*** están claramente diferenciados. Los ***alkaldi dulsi*** de ambos ***ayllus***, acompañados de sus respectivos miembros,

supervisan el desarrollo del trabajo, garantizando que todos los comuneros cumplan sus tareas adecuadamente. Los alguaciles, por su parte, desempeñan funciones específicas, son encargados de distribuir entre los participantes la coca y el aguardiente *(animo)*, elementos que fortalecen el espíritu colectivo y el esfuerzo compartido. Además, junto a los mayordomos de cada *ayllu*, registran la asistencia de los comuneros a la faena, una función control social que registra la responsabilidad comunal.

En las asambleas, los ***barayuqkuna*** también cumplen funciones precisas. La disposición espacial de las autoridades sigue una estructura simbólica, los ***alkaldi dulsi*** y demás ***barayuqkuna*** de mayor rango se ubican en el despacho, junto a las autoridades modernas y al cónsul, delimitados por el altar donde reposa la vara, símbolo de poder y sacralidad, tal como se muestra en la figura 10 y 11. Los alguaciles se sitúan al frente, mirando hacia las autoridades, listos para ejecutar cualquier orden. Entre sus principales tareas está buscar y conducir al comunero convocado al despacho, cuando alguna autoridad lo llama para asumir un cargo o responder ante la comunidad. Asimismo, mantienen el orden durante las sesiones, especialmente cuando algunos asistentes, en estado etílico, perturban el desarrollo de la asamblea, siendo retirados del lugar por mandato de las autoridades.

Así, los alguaciles participan portando su vara y un azote (objeto trenzado de cuero con tres puntas). Cuando no están cumpliendo alguna orden, la vara permanece en el altar, y solo la toman al ser requeridos. El acto de recoger y devolver la vara se realiza descubriéndose el sombrero y besando la imagen grabada en ella, gesto que expresa el respeto y la sacralidad que rodean este símbolo de autoridad.

Se comprende que, las faenas y asambleas comunales en Sarhua son espacios donde se manifiesta la vigencia de un sistema dual de poder que articula la autoridad tradicional representada por los ***barayuqkuna*** y la autoridad moderna institucionalizada en las estructuras estatales. En este contexto, la figura del ***barayuq*** actúa como mediador simbólico y ritual entre la comunidad y las instituciones estatales. Su participación en las reuniones multisectoriales y en la planificación de las faenas muestra la continuidad de una práctica política ancestral basada en la deliberación colectiva y la autoridad compartida. Como sostiene Bourdieu (1990) el poder simbólico se legitima mediante la aceptación colectiva y la reproducción de los *habitus* comunales.

El ***bandukuy***, un acto de comunicación, en términos de Turner (1969) se entiende como un performance social que aporta a la cohesión comunal. Un momento en que el orden comunal se reactiva, y los ***barayuqkuna*** se convierten en mediadores entre la autoridad moderna y lo

comunal, demostrando que son los únicos que tienen legitimidad para realizar este acto. Durante las faenas, la distribución de coca y aguardiente por los alguaciles es un acto ritual de cohesión social. En la lógica andina, estos elementos cumplen una función simbólica donde la coca unifica al hombre con lo sagrado y el aguardiente provee fuerza que reaviva el ánimo y la reciprocidad (*ayni*) entre los participantes.

El rol de los alguaciles dentro de este sistema refuerza la idea de que la autoridad se construye progresivamente mediante la participación ritual y el aprendizaje jerárquico. El acto de tomar y devolver la vara con gestos de reverencia expresa el respeto al poder sagrado que representa este objeto simbólico. En términos de Douglas (1973), este comportamiento ritual delimita los márgenes entre lo puro y lo impuro, entre lo legítimo y lo profano, asegurando la continuidad moral del orden comunal.

c) Carcelero de la Municipalidad Distrital y Junta Directiva Comunal

Se ha observado que los ***barayuqkuna*** se encuentran al servicio directo de las autoridades ediles y comunales. Este servicio cumple principalmente los alguaciles, quien actúa bajo las órdenes de su superior inmediato, el ***alkaldi dulsi***, y en respuesta a los requerimientos de las autoridades modernas de la comunidad.

Para desempeñar este servicio, el alguacil se separa temporalmente de los mandatos de su estructura jerárquica tradicional y asume el cargo de alguacil carcelero por un periodo aproximado de un mes. Según los testimonios recogidos, antiguamente los alguaciles eran responsables de la carceleta comunal y actuaban como vigilantes nocturnos dentro del espacio urbano de la comunidad. Cuando algún comunero cometía una falta y era sancionado con prisión, los alguaciles se encargaban de vigilar la puerta de la carceleta durante el día y la noche, garantizando que el sancionado cumpla su castigo.

Aunque en la actualidad esta función ya no se realiza de manera efectiva, el cargo mantiene un valor simbólico, y el alguacil continúa cumpliendo su papel de "carcelero" bajo el mandato de las autoridades modernas.

Otra función importante del alguacil es la de mensajero y ejecutor de mandatos administrativos. Es él quien lleva notificaciones, avisos y documentos oficiales emitidos por las autoridades comunales o distritales. También, según los testimonios, antiguamente estos encargos implicaban largos viajes hacia otros pueblos o incluso a oficinas provinciales para entregar documentación oficial. Sin embargo, con los cambios introducidos por los medios de transporte y las tecnologías de comunicación, estas tareas se han transformado, hoy su función se limita principalmente al acompañamiento y apoyo en el ámbito local.

El servicio de los ***barayuqkuna*** se organiza de acuerdo con la pertenencia de cada grupo a una autoridad específica. Así, los alguaciles del *ayllu Qullana* sirven a la Junta Directiva Comunal, mientras que los alguaciles del *ayllu Sawqa* lo hacen en la Municipalidad Distrital. Cada grupo de cuatro alguaciles cumple su servicio de manera rotativa, alternándose mes a mes durante todo el año.

Por ello, al inicio de cada gestión, tanto las autoridades comunales como las ediles invitan a los ***barayuqkuna*** a sus despachos para realizar el ritual del *riqsichikuy* (hacerse conocer). Este acto constituye un momento de confraternización entre las autoridades y los barayuqkuna, en el que se comparten bebidas alcohólicas y, en algunos casos, alimentos, acompañados de cantos y danzas tradicionales del *pukllay* o carnaval de los *barayuqkuna*. Este acto tiene un profundo significado simbólico, pues representa la alianza y reconocimiento mutuo entre ambas partes.

De esta manera, se legitima la autoridad moderna ante los ***barayuqkuna***, quienes a su vez se comprometen a obedecer sus mandatos. En cambio, si este ritual no se lleva a cabo, los ***barayuqkuna*** pueden negarse a cumplir las órdenes de las autoridades, lo que demuestra la importancia del acto ritual en la estructura social y política de la comunidad sarhuina.

3.2.2. Autoridad de Alkaldi dulsi para nombrar a los mayordomos de ayllu Qullana y Sawqa

En el trabajo etnográfico se ha identificado que la existencia de los mayordomos de los ***ayllus*** *Qullana* y *Sawqa* se debe directamente a la designación realizada por los ***barayuqkuna***, quienes se encargan de otorgar este cargo a los comuneros que en años anteriores han cumplido con el cargo de alguacil. Para acceder a dicho cargo, el aspirante debe visitar la casa del ***alkaldi dulsi*** y solicitar su venia o autorización para asumir el cargo de mayordomo. En algunos casos, esta solicitud puede ser rechazada, por decisión personal del ***alkaldi dulsi***. Es indispensable que el aspirante pertenezca al mismo *ayllu* que la autoridad que otorga el cargo.

De acuerdo con las observaciones realizadas, los ***alkaldi dulsi*** suelen preferir nombrar a sus hijos o familiares cercanos, quienes asumen los cargos de mayordomo mayor y mayordomo menor en cada ayllu, es decir, dos por cada ayllu. El aspirante debe acudir a la casa del ***alkaldi dulsi*** llevando bebidas tradicionales, música y cantos, con lo cual busca obtener el favor y la aprobación de la autoridad. El nombramiento formal de los mayordomos se realiza durante la celebración de *ñawin yarqa*, primer día de la festividad de *Yarqa Aspiy*, ante la presencia de toda la comunidad. En esta ceremonia, dirigida por el ***alkaldi dulsi***, se lleva a cabo el ritual de vara ***puñay***. Aunque los mayordomos no portan la vara de autoridad, prestan

juramento ante ella, reconociendo su valor simbólico y su carácter sagrado. Su periodo de servicio dura un año, iniciando el 24 de agosto y concluyendo el 15 de agosto del año siguiente.

Los mayordomos ocupan un lugar de gran relevancia dentro del sistema de cargos de la comunidad de Sarhua. Entre sus principales funciones destacan, registrar la asistencia de los comuneros en las actividades comunales, como las faenas y asambleas, en coordinación con los alguaciles; transportar herramientas como barretas u otros utensilios necesarios para el trabajo comunal; y organizar la fiesta de *Yarqa Aspiy*, celebrado en el mes de agosto, y finalizar su cargo con la fiesta de coreo de toro (***turu*** *pukllay*) el 15 de agosto del año próximo.

Durante el *Yarqa Aspiy*, los mayordomos también se encargan de organizar la danza de *qachwa* (baile en ronda) y el *rimpuqu*, una forma de enfrentamiento simbólico entre varones de distintos ***ayllus***, que representa la rivalidad ritual y, al mismo tiempo, la reafirmación de la identidad colectiva de cada *ayllu*.

El rol del ***alkaldi dulsi*** en el nombramiento de los mayordomos de los ayllus Qullana y Sawqa, se entiende como un rito de paso, mediante el cual los comuneros que han cumplido previamente con el cargo de alguacil son incorporados a un nivel superior dentro del sistema de cargos. En la que el sistema de cargos en Sarhua reproduce una lógica de rotación y ascenso ritualizado, donde cada cargo se convierte en un peldaño dentro de una trayectoria de autoridad reconocida colectivamente.

Por su parte, el rol del ***alkaldi dulsi*** como figura que otorga o niega la autorización para asumir el cargo de mayordomo demuestra su poder simbólico, en términos de Bourdieu (1990) su autoridad se sustenta en el reconocimiento social y la creencia compartida en la legitimidad del sistema. Donde su elección es un acto de consagración, en el que el aspirante se somete a una prueba de deferencia, respeto y reciprocidad. El ofrecimiento de bebidas, cantos y música al *alkaldi dulsi*, por parte del aspirante, es un acto performativo (Turner, 1969) de reconocimiento del poder de la autoridad tradicional.

3.2.3. Roles en eventos religiosos

Los ***barayuqkuna***, además de sus funciones comunales y políticas como autoridades tradicionales, cumplen también roles religiosos bajo la orientación y coordinación de las autoridades de la Iglesia católica local. Su participación constituye una prolongación del servicio comunal, en la que se expresa la relación entre la autoridad tradicional y la fe cristiana dentro de la vida ritual de la comunidad.

Su principal obligación consiste en asistir y participar activamente en todos los eventos religiosos, tales como las misas dominicales, las liturgias cotidianas (***lutrina***), el Vía Crucis (***Viasacra***) en Semana Santa y las procesiones realizadas durante las festividades católicas más importantes del calendario religioso local como, San Isidro Labrador, San Juan Bautista, Virgen Asunción, Virgen de Cucharcas, entre otros santos patronos con gran devoción en Sarhua.

Las misas conocidas como ***lutrina*** se celebran de manera inter diaria desde el momento en que los ***barayuqkuna*** asumen su cargo, hasta la llegada de la Semana Santa. Durante esta festividad, su participación se intensifica, ya que deben asistir a las múltiples misas y procesiones del Vía Crucis, acompañando a los fieles en los distintos momentos del ritual, los cuales serán descritos con mayor detalle más adelante.

Para asistir a estas actividades religiosas, los ***barayuqkuna*** se reúnen en la casa del ***alkaldi dulsi*** alrededor de las dos de la madrugada, y desde allí parten hacia la iglesia católica para participar en la misa de las cuatro de la mañana. En estos espacios, los ***barayuqkuna*** mantienen el orden, dirigen la entrada y salida de los fieles, y promueven el respeto y la devoción entre los asistentes.

Según los testimonios recogidos, en décadas pasadas la asistencia a la iglesia era masiva, ya que toda la comunidad participaba activamente en las celebraciones religiosas. Sin embargo, en los últimos años se observa una disminución en la participación, debido a la presencia creciente de nuevas denominaciones protestantes en la comunidad. Aun así, los ***barayuqkuna*** continúan cumpliendo su función ante los comuneros católicos que perseveran su fe, tanto en el interior del templo como en las procesiones de los santos por la plaza principal, donde velan por el orden utilizando su azote como símbolo de autoridad.

Asimismo, los ***barayuqkuna*** asisten acompañados de sus esposas, quienes también desempeñan un papel significativo dentro de la jerarquía ritual. Ellas reproducen la estructura jerárquica de sus esposos, de modo que la alguacila, también conocida como *qariwachaq*, marcha al frente, seguida por las demás esposas, siendo la última la ***alkaldina***, esposa del ***alkaldi dulsi***. Esta disposición refleja no solo la jerarquía de autoridad, sino también la complementariedad de género en el ejercicio de las funciones religiosas, evidenciando la importancia de la presencia femenina en la expresión y continuidad de la religiosidad comunal.

La participación de los ***barayuqkuna*** en los eventos religiosos católicos constituye la sacralización de la función política del ***barayuq***, al participar en esto eventos religiosos consagran sus roles de autoridad, así se incorpora la religiosidad cristiana como parte de su lógica de servicio y legitimación social. Desde Turner (1969) entendemos que las liturgias,

procesiones y misas dominicales son espacios liminales en el que lo político convergen con lo religioso reactivando las jerarquías de sistema de cargos, donde la vara y el azote funcionan como símbolos de poder sacralizado.

Por otro lado, la obligación ritual de asistir a las misas y procesiones refuerza el principio de servicio y sacrificio que sostiene el sistema de autoridad en Sarhua. En términos de Bourdieu (2009), las prácticas religiosas reproducen el *habitus* de obediencia, respeto y devoción que legitima el capital simbólico de los ***barayuqkuna***, donde la asistencia ritual se convierte un modo de demostrar públicamente la moralidad y el compromiso comunal de la autoridad.

Finalmente, el descenso en la participación religiosa frente al avance de nuevas denominaciones protestantes marca un proceso de transformación cultural y fragmentación simbólica. Sin embargo, los ***barayuqkuna*** siguen siendo los mediadores entre la fe católica y la tradición local, actuando como guardianes del orden ritual y moral de la comunidad. En este sentido, su participación en los eventos religiosos refuerza la sacralidad del cargo y funciona como un mecanismo de resistencia simbólica, mediante el cual la comunidad reafirma su identidad y su sentido de pertenencia frente a los cambios religiosos contemporáneos.

3.2.4. Importancia de los barayuqkuna en la vida de los sarhuinos

Sobre los factores que permiten la importancia de los ***barayuq*** en la vida de Sarhua, don Teodoro Carrasco, ***rigidurbara*** pasante, nos compartió el siguiente testimonio:

> "En este pueblo existe sementera (zona de cultivo), nuestras tierras son comunales donde los animales de cada comunero está suelto, ningún dueño cuida sus animales como caballares, vacunos y otros, eso los ***barayuqkuna*** conducen al cozo para que no entre a la sementera para que no dañe a los cultivos, es por eso es importante los ***barayuq***; además ellos son de respeto, no hay otro autoridad como a ellos que tenemos respeto y que tengamos temor en caso de la sementera; también sin ellos no habría fiestas en este pueblo, porque ellos son los que organizan el carnaval y navidad de acuerdo a sus cargos, ellos son los que hacen de acuerdo a los costumbres anteriores, si carnaval seria organizado solo por los jóvenes, no sería lo mismo, porque ellos se organizan en grupos y solo bailan y no hacen costumbres como los ***barayuq,*** por ejemplo los ***barayuq*** se disfrazan se pintan, hacen convido y todos ello es importante, por eso los ***barayuq*** es importante porque es parte del respeto, porque portan vara, los comuneros tenemos temor al quien porta la vara." (Información personal, septiembre

de 2024).

En la comunidad de Sarhua, el uso de la tierra es comunal y está organizado en áreas destinadas al cultivo y otras reservadas para el pastoreo. El calendario agrícola establece que los cultivos comienzan en septiembre y la cosecha finaliza en julio del año siguiente. Durante este periodo, las zonas de cultivo, conocidas como sementeras, se consideran intangibles para los animales de los comuneros, ya que cualquier incursión de ganado podría dañar las cosechas. Porque su rol principal del ***barayuq*** es garantizar la cosecha, para la alimentación de la población durante el año. Una vez finalizada la cosecha, las sementeras se abren temporalmente para el libre pastoreo, hasta que los nuevos cultivos comienzan a brotar. Aunque las chacras y los cultivos pertenecen a cada comunero, el pasto residual, como la chala del maíz, se convierte en un bien común que cualquier animal de la comunidad puede consumir.

Entre los factores es el capital simbólico, que adquieren los ***barayuqkuna*** durante el ritual de ***barakuy*** o ***barapuñay*** donde son consagrados como figuras de autoridad con poderes sagrados, porque a vara que portan simboliza tanto al Dios cristiano, al representar la imagen de Cristo crucificado y el chicote de tres puntas, conocido localmente como "gracia de Dios", como a las deidades andinas, al evocar a la *Pachamama* y los *wamani,* que están representados gráficamente en la vara. Debido a esta simbología, la vara es conocida como ***dulsi*** (deidad). En virtud de esta concepción cultural, los ***barayuqkuna*** siguen siendo figuras importantes dentro de la vida comunal. Por ello, el poder que se les otorga tradicionalmente les permite dirigir el nombramiento de los cargontes, como el mayordomo de los *ayllukuna Sawqa* y *Qullana,* quienes se encargan de organizar festividades como San Juan y *Yasqa Aspiy.*

En el plano de la organización comunal, los ***barayuqkuna*** promueven la gestión comunitaria a través de medios tradicionales como el ***bandukuy****,* que sirve como aviso para convocar a asambleas o faenas comunales. Además, son responsables de controlar la asistencia a los trabajos y asambleas, en coordinación con el mayordomo del *ayllu,* supervisando las tareas necesarias para el bienestar de la comunidad. Asimismo, el poder tradicional que ejercen les permite, nuevamente, nombrar a los cargontes encargados de organizar las festividades mencionadas.

En el contexto agrícola, durante la siembra y la cosecha, los ***barayuqkuna*** cumplen un rol fundamental: vigilar que el ganado doméstico no invada las sementeras y destruya los cultivos. A pesar de que la comunidad establece zonas exclusivas para el pastoreo durante este periodo, muchas veces, por descuido de sus dueños, los animales ingresan a las áreas de cultivo. Es entonces cuando los ***barayuqkuna*** intervienen, protegiendo las cosechas y asegurando los

recursos agrícolas de la comunidad. Del mismo modo, participan en la regulación del pastoreo y en la supervisión de los límites territoriales, tareas que realizan junto a otras autoridades comunales, reafirmando su compromiso con la preservación del orden agrario y territorial.

Para los comuneros sarhuinos, si el cargo de ***barayuq*** perdiera vigencia, las cosechas se verían afectadas, al igual que la estabilidad y el orden en la comunidad. Por estas razones, este cargo es considerado un servicio al bien común, una obligación que todo comunero debe asumir en algún momento de su vida.

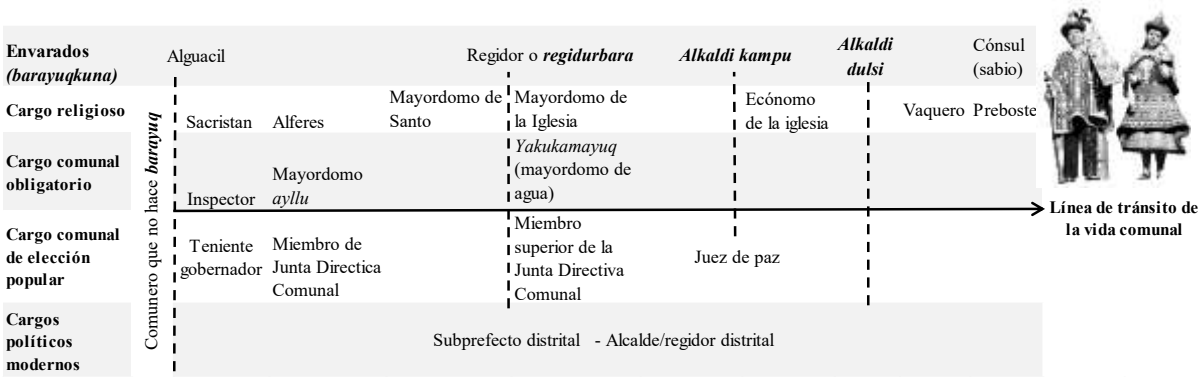
Además, una de las funciones clave de los ***barayuq*** es preservar y mantener vivas las tradiciones culturales del pueblo, organizando festividades importantes como el Carnaval y la Navidad. Estas celebraciones son momentos clave en la vida comunal y están estrechamente vinculadas a las funciones rituales de los ***barayuq***. Sin su participación, las festividades perderían su significado ancestral. Aunque los jóvenes podrían encargarse de la organización, suelen enfocarse únicamente en el baile, descuidando las prácticas rituales que los ***barayuq*** preservan. Elementos como los disfraces, las pinturas ceremoniales y el convido son partes fundamentales de estas fiestas, y es responsabilidad de los ***barayuq*** asegurar que estas costumbres se mantengan vivas.

Estas funciones hacen que cada comunero que ha pasado por el cargo reciba simbólicamente un nuevo estatus como comunero legítimo. Por ejemplo, un comunero que aún no ha cumplido ni siquiera el cargo más bajo dentro de la jerarquía de los ***barayuqkuna,*** el de alguacil, no posee legitimidad social para participar activamente como actor dentro de la estructura comunal ni para asumir cargos superiores (que figura en la tabla 2). En la comunidad de Sarhua, así como ya se desarrolló en el anterior apartado del presente estudio, el cargo de alguacil representa el primer peldaño dentro del sistema de cargos. Así, cada vez que un comunero cumple con el cargo, recibe un reconocimiento social que eleva su estatus comunal. Por ejemplo, si un hijo o yerno no ha pasado por el cargo de alguacil, su estatus social sigue siendo dependiente de sus padres o suegros en cuanto al acceso a beneficios comunales. Una vez que cumple con dicho cargo, es considerado parte plena de la comunidad, con voz y voto. Ya se le reconoce como hombre con experiencia, apto para asumir otros cargos que la comunidad le pueda otorgar. En la actualidad, debido a los cambios políticos, incluso puede postular a cargos ediles.

Al pasar los distintos cargos, desde alguacil hasta ***rigidurbara,*** luego ***alkaldi kampu,*** y eventualmente alcanzar el cargo de ***alkaldi dulsi***, el comunero deja de ser simplemente un habitante o familiar para ser reconocido como un comunero con plenos derechos y deberes.

Una vez cumplidas todas las jerarquías del sistema de cargos, la comunidad le otorga un reconocimiento simbólico durante los momentos rituales, permitiéndole participar como cónsul, *yuyaq* o *machu* (sabio), que guía al cargonte ***barayuq*** en la organización de las festividades. El siguiente cuadro de análisis ilustra la línea de tránsito del comunero sarhuino.

Tabla 3
Línea de tránsito de la vida comunal sarhuino



Tal como se muestra en la tabla 3, la importancia de los ***barayuqkuna*** en la vida de los sarhuinos radica en que constituyen una línea de transición en la trayectoria comunal de cada individuo. El cargo de ***barayuq*** se configura como un hito que marca un antes y un después en la vida comunal, ya que representa el paso progresivo por distintos niveles de responsabilidad y reconocimiento comunal. Siendo el cargo de alguacil se erige como la base que da inicio a dicho tránsito, funcionando como un punto de partida, sostén y referente en la secuencia de cargos dentro del sistema de cargos comunal de Sarhua.

El testimonio de don Teodoro Carrasco y análisis de datos, nos ofrecen un punto de partida para la interpretación sociológica y antropológica de los factores que permiten la importancia de los ***barayuq*** en la vida de Sarhua

Desde la perspectiva sociológica, los ***barayuqkuna*** representan un tipo de autoridad no estatal, legitimada a través del cumplimiento ritual y del reconocimiento comunal. El ejercicio de poder de su autoridad, en términos de Foucault (2012) está presente en los objetos como la vara, la coca, y la bebida, en las costumbres y en los espacios de encuentros colectivos como asambleas y faenas comunales; es decir actúa en la vida cotidiana de la comunidad. Asimismo, Balandier (1994) sostiene que el poder se construye en escena, en una teatralidad que lo visibiliza y lo naturaliza. En Sarhua, los rituales de envaramiento, los símbolos de la vara, el acompañamiento comunal y los actos de reciprocidad, son parte de la escenificación legítima del poder, donde el ***barayuq*** se convierte en figura de autoridad simbólicamente investida.

Este acto, según Bourdieu (2001b) es la acumulación del capital simbólico que se transforma en capital social y refuerza su posición dentro del *habitus* comunal. Así, el comunero que asume y culmina el cargo de ***barayuq*** adquiere y acumula capital simbólico, por un lado, mientras ejerce el cargo, obtiene el reconocimiento como autoridad dotada de un poder que emana tanto de la comunidad como de lo sagrado; por otro, al culminarlo, pasa de la condición de comunero sin reconocimiento a la de comunero reconocido y habilitado para acceder a cargos superiores. Paralelamente, el capital social adquirido durante el ejercicio del cargo se manifiesta en la familiarización con sus pares y con las jerarquías superiores e inferiores, estableciendo vínculos de parentesco ritual y simbólico como los de padre y madre (*tayta y mama*). Estas relaciones de carácter familiar trascienden el tiempo y se actualizan en cada etapa de los deberes comunales que el comunero asume. De este modo, la figura del ***barayuq*** representa un tipo de poder simbólicamente instituido, sostenido por una red de relaciones de reciprocidad, servicio y reconocimiento que refuerzan la cohesión social.

Dentro de este *habitus* comunal, el sistema escalonado de cargos de ***barayuq*** que inicia con el alguacil, ascendiendo a regidor, luego a ***kampu*** y como ultimo ***alkaldi dulsi,*** es parte de una estructura lógica de reproducción simbólica (Bourdieu, 1997), que permite que su autoridad sea percibida como legítimas; de este modo, el sistema escalonado estructura el itinerario social que legitima el poder de los ***barayuqkuna*** en Sarhua. Pero estas autoridades tradicionales no imponen su poder por medios coercitivos, si no que organiza la participación comunal con el poder socialmente reconocidas. Siendo su autoridad, en términos de Weber (2002), es institucionalizada y carismática.

En este sentido, la importancia de los ***barayuqkuna*** en contextos actuales en la comunidad de Sarhua, se mantiene con la preservación del sistema tradicional de la vida comunal ante los dispositivos del poder moderno el poder político del Estado. Así como señala Giménez (2009) que, los sistemas tradicionales mantienen la identidad cultural ante el poder moderno. En Sarhua, esta estructura no desaparece ante las formas estatales, si no coexisten.

Desde la perspectiva antropológica, permite comprender que el cargo de ***barayuq***, desde Turner (2002) se entiende como prácticas de ritos de paso, donde el comunero transita de un estatus común o comunero a otro estatus de mayor significación, por ejemplo, el comunero que no ha pasado ningún cargo del sistema de ***barayuq***, es considerado como inexperto, inhabilitado para cargos o funciones comunales, pero al pasar el cargo de alguacil, su nuevo estatus es ser comunero calificado, con experiencia y habilitado para asumir cargos superiores. En este trance, la fase liminal es el estado de cargonte ***barayuq*** (alguacil, regidor,

alkaldi kampu o ***alkaldi dulsi***), es allí donde la comunidad suspende el orden cotidiano para reinstaurar un orden simbólico. En esta transición, la vara se vuelve símbolo de legitimidad, de significado ontológico. La interpretación simbólica, desde Leach (1978) y Lévi-Strauss (1997) revela que este objeto y los actos que lo rodean encarnan oposiciones fundamentales (autoridad/subordinación, orden/caos), se dramatiza en los rituales andinos, pero también permite que estas oposiciones se reconcilien temporalmente a través de la actuación ritual.

En esta misma línea, Taipe (2021), en su estudio sobre los valores sociales en los mitos andinos, subraya que los símbolos y relatos míticos condensan los valores comunitarios como la complementariedad, la jerarquía y la reciprocidad. El ***barayuq***, entonces, es una autoridad de figura cosmogónica, insertada en un universo simbólico que lo conecta con el pasado mítico y con el equilibrio del orden comunal.

El rol activo en los rituales durante las festividades como el carnaval y la navidad, constituyen formas de representación de la cosmovisión andina sobre los espacios como la puna y el valle, la presencia de los *huamani* (lugares sagrados), plantas como la *kunuca* (fauna silvestre) y los animales como el puma, llama, cóndor y la vicuña, que están relacionados con la sacralidad del poder del ***barayuq***. Estos eventos son un drama social (Turner, 1980), que representa la relación entre el hombre y la naturaleza. Así, la figura del ***barayuq*** es percibida como mediador entre el mundo humano y el orden cósmico, encarnando una autoridad con legitimidad espiritual.

Los roles fundamentales que desempeña el ***barayuq,*** como la vigilancia de las sementeras, se vinculan estrechamente con lo desarrollado anteriormente, su figura actúa como mediador entre el orden cósmico y el orden social de la comunidad. El orden cósmico se expresa en la regulación del pastoreo y en la preservación de espacios considerados intangibles, como las zonas de cultivo durante la época de *puquy* (temporada de lluvias). Esta dimensión se manifiesta también en rituales específicos, como el encargo de los ganados a los *huamani* (cerros sagrados), mediante ofrendas simbólicas, danzas tradicionales y el convido durante las celebraciones de carnaval. Por otro lado, el orden social se materializa a través de prácticas como el uso del ***bandukuy*** (registro de asistencia y obligaciones comunales), el *muruy* (castigo ritual), y las sanciones impuestas a comuneros que transgreden los límites de las sementeras. También se expresa en eventos rituales como el ***barakuy,*** el *payqu chinakuy* y otros que reafirman la jerarquía, el respeto y la reciprocidad como principios rectores de la vida comunal.

Estas prácticas culturales, en el contexto contemporáneo, siguen teniendo relevantes

para la población sarhuina. Son parte esencial del *ethos*[18] cultural que rige la vida familiar y comunal. Estos se traducen en un sistema de deberes y compromisos colectivos, donde los ***barayuqkuna*** encarnan y transmiten las normas, valores y principios que estructuran la convivencia y la continuidad de la comunidad. Su presencia y ejercicio de autoridad fortalecen la organización social y la identidad cultural de Sarhua.

3.3. Rituales y festividades tradicionales que legitiman la autoridad del *barayuq*

3.3.1. Rituales tradicionales que persisten y legitiman la autoridad de los barayuqkuna

a) Ritual de *barakuy*

Del ritual de investidura de los ***barayuqkuna*** en Sarhua, que da la apertura al cargo asignando roles y responsabilidades que debe cumplir durante un año, don Tito Felices, regidor pasante, dio el siguiente testimonio:

> "Una de las actividades para recibir la autoridad del ***barayuq*** es empuñar la vara (***barapuñay***) y llevarla durante todo un año, eso se llama ***barakuy***, esta actividad se lleva en enero de cada año, donde el ***alkaldi dulsi*** empuña la vara en el despacho municipal o de la junta directiva, luego para hacer empuñar a sus inferiores." (Información personal, setiembre del 2024).

En la comunidad de Sarhua, la investidura de los ***barayuqkuna***, autoridades tradicionales, se realiza a través de una serie de rituales de gran simbolismo, entre los cuales destacan el ***barakuy,*** que representan la asunción de la autoridad tradicional.

El ***barakuy,*** realizado a inicios de enero, es el acto solemne en el que el futuro ***barayuq*** recibe la vara de mando, símbolo de autoridad, en una ceremonia acompañada por su esposa y acompañado por sus familiares. La ceremonia inicia en el despacho de la autoridad comunal o municipal, donde el ***alkaldi dulsi*** recibe oficialmente su cargo. Posteriormente, el nuevo ***barayuq*** se traslada a su hogar, para ese instante la casa simbólicamente se convierte en un espacio sagrado, donde repite el acto en presencia de dos cónsules o *machukuna*, autoridades de respeto dentro de la comunidad, junto con sus familiares.

[18] Según Elias (2001), el *ethos* es el conjunto de disposiciones, valores y prácticas sociales que guían el comportamiento de un grupo humano. Asimismo, para Geertz (1973), *ethos* constituye los aspectos morales y valorativos de una cultura, aquello que un pueblo celebra como virtudes y lo que condena como vicios, expresados en su religión, en sus ritos, en su cosmovisión y en su forma de vida cotidiana. De este modo, el ethos es distintivo porque refleja no solo la excelencia que una sociedad exalta, sino también la bajeza que rechaza, dando forma tanto a sus virtudes como a sus defectos.

Primer acto: alguacil *urquy.* El día del ***barakuy***, el ***regidurbara*** organiza en su vivienda una pequeña reunión con sus familiares y compadres para preparar la ceremonia. Se dispone de aguardiente y música tradicional interpretada con guitarra y *chinlili*[19]. Una vez listos, parten en comitiva hacia la casa del primer alguacil, considerado el "hijo mayor", avanzando entre cantos y danzas que expresan el vínculo afectivo y de parentesco simbólico que se va tejiendo entre el ***regidurbara*** y su alguacil. Durante el recorrido se entona la canción: *"Kayqaya wawa churillayta tarikuruni, tutapas punchawapas puriqmasichayta"* (Ya encontré a mi hijo e hija, de noche y día me va a acompañar).

Figura 16
Acto ritual de empuñar la vara (N. Felices, 2025)



Al llegar, el alguacil convoca a sus familiares cercanos, quienes son informados del compromiso asumido. El ***regidurbara***, mientras comparte aguardiente, solicita la venia de los familiares presentes. La participación de estos es importante, pues durante el ejercicio del cargo

[19] *Chinlili*, es un instrumento musical tipo guitarra en dimensión pequeña. Es un instrumento musical ejecutada en la música de género *chimaycha*, practicada por las comunidades de Sarhua, Chuschi y aledañas en región Ayacucho.

el alguacil requerirá su apoyo en diversas actividades como la *yantakuchukuy* (leñada) y otras actividades festivas que va cumplir durante su cargo.

Durante el encuentro, los familiares entregan simbólicamente a su pariente al ***regidurbara***, con palabras como: "Desde ahora, el señor regidor será tu padre y madre; a ellos debes obedecer durante tu cargo. Nosotros también te apoyaremos en lo que podamos". Asimismo, se dirigen al ***regidurbara*** y su esposa: "Desde ahora, este es su hijo. Por favor, guíenlo y enséñenle a servir al pueblo". Con estas expresiones, se sella la entrega ritual del alguacil a su nuevo "padre y madre simbólicos". Este primer encuentro es caracterizado por un ambiente de alegría, respeto y reciprocidad. Posteriormente, el ***regidurbara*** repite el mismo acto con su segundo alguacil, considerado el *sullka wawa churi* o "hijo menor", recreando metafóricamente un segundo nacimiento simbólico dentro del sistema de cargos, ***barayuq***.

Segundo acto: visita al futuro *alkaldi kampu.* Una vez cumplido el alguacil *urquy*, el ***regidurbara*** y sus acompañantes se dirigen hacia la casa del futuro ***alkaldi kampu***, considerado la figura paterna dentro del sistema jerárquico del barayuq. Durante el trayecto, el grupo avanza por las calles de Sarhua danzando al ritmo del carnaval sarhuino, entonando canciones dedicadas al ***alkaldi kampu***, entre ellas: "Taytallay mamallay, mayladu kallipin qamqa yacharqanki, waqastin llakistin purillnaypaq. Kayqaya kunanqa tarikuruni tayta mamallayta, kunaqa mañana llakisaqchu."

En esta canción se expresa la emoción del ***regidurbara***, quien recuerda las dificultades pasadas para encontrar a su ***alkaldi kampu***, y la felicidad de haberlo hallado finalmente. Las letras, enlazadas con gestos, baile y libaciones de aguardiente, simbolizan tanto el alivio como la gratitud ante la concreción del grupo ritual. Mientras tanto, el ***alkaldi kampu*** convoca a sus familiares y compadres para recibir al ***regidurbara***. En este encuentro se desarrolla un breve *rimanakuy* (diálogo ritual), donde el ***alkaldi kampu*** y su esposa exponen ante sus parientes los acuerdos establecidos con el ***regidurbara***. Los familiares, tras escuchar, expresan sus felicitaciones por la decisión de asumir un cargo de servicio a la comunidad.

En seguida, el ***regidurbara***, en un gesto de respeto, agradece al ***alkaldi kampu*** y su esposa, presentando a sus alguaciles como sus "hijos". El ambiente se llena de emoción y alegría; se observan lágrimas de felicidad y gestos de afecto, pues este momento simboliza la filiación ritual entre los miembros del nuevo equipo de ***barayuqkuna***. Las palabras de los familiares reafirman esta relación: "Desde este momento, mi familiar es su padre y madre; trátelos y respételos como tal." Concluido el *rimanakuy*, los músicos interpretan la canción que identifica al ***alkaldi kampu***. Entonces, en un gesto festivo y simbólico, el ***alkaldi kampu*** y su

esposa corren por las calles aledañas, perseguidos, en tono de juego, por los alguaciles, quienes no buscan atraparlos sino escoltarlos, protegiéndolos, porque se recuerda que representa a la llama y su esposa a la doncella pastora. Este momento constituye un ritual lúdico de reconocimiento y afirmación de la nueva estructura jerárquica.

Tercer acto: recepción del cargo. Finalmente, la comitiva se dirige a la casa del ***alkaldi dulsi,*** donde tiene lugar el ***barakuy***, ceremonia de transmisión formal de la vara de autoridad. En este acto, el ***alkaldi dulsi*** entrega simbólicamente la vara a sus dos "brazos": el ***regidurbara*** mayor y el ***regidurbara*** menor. El primero se ubica a su derecha, junto a su ***alkaldi kampu*** y alguaciles, mientras el segundo se coloca a la izquierda con sus respectivos miembros.

En este orden, los nuevos barayuqkuna, ***alkaldi kampu, regidurbara*** y alguaciles, reciben el cargo de manos del ***alkaldi dulsi,*** consolidando así la estructura ritual de autoridad que regirá la vida comunal durante el año.

El ***Barakuy*** representa en la comunidad de Sarhua un momento central de renovación simbólica del poder comunal, donde la autoridad tradicional se reactualiza a través de un ritual de transmisión jerárquica. En Sarhua como parte de la tradición, cada miembro de la comunidad tiene la obligación de asumir rotativamente el cargo. Como fueron descritos por García Miranda (2015) Palomino (1984) y Castro Pozo (1979) la obligación de asumir el cargo de ***barayuq*** refleja un sistema de reciprocidad y de reparto de responsabilidades dentro de la comunidad. Un tipo de organización que fomenta un sentido de deber y compromiso como parte del tejido social, que a su vez garantiza el mantenimiento de las tradiciones que estructuran la vida comunitaria. El hecho de que cada miembro asuma un cargo rotativo de responsabilidad (como el ***barayuq***) implica un sistema de trabajo colectivo que refuerza la reciprocidad que, en términos de Mayer (1974) y Taipe (2018) sería una forma de reciprocidad asimétrica.

Desde la perspectiva de Van Gennep (2008) y Turner (1980) el ***Barakuy*** entendemos como un rito de paso, compuesto por tres fases: separación, margen y agregación, en el que los nuevos ***barayuqkuna*** transitan desde su condición de comuneros ordinarios hacia la de autoridades consagradas. La ceremonia de empuñar la vara (***barapuñay***) simboliza este paso liminal, en el que el individuo deja su identidad profana para asumir una identidad sagrada de servicio y responsabilidad comunal. Donde con el acto de *urquy*, el comunero que asume al cargo de alguacil, se encuentra en proceso de separación ritual de su espacio como un hijo familiar a ser un hijo ritual del ***rigidurbara***. Así, el acto de alguacil *urquy* (recoger al alguacil) y las visitas al ***alkaldi kampu*** y al ***alkaldi dulsi*** conforman una secuencia de relaciones

simbólicas que estructuran la cadena jerárquica y parental del poder comunal, en la que se inserta el nuevo ***barayuq***.

De modo que, los ***barayuqkuna*** constituyen un pequeño microcosmos comunal, en el que las jerarquías se entrelazan con la afectividad y el parentesco ritual. En este sentido, el *Barakuy* produce vínculos sociales y afectivos que sostienen el tejido comunitario. Siendo el acto de entrega del alguacil por parte de sus familiares al ***regidurbara*** representa un nacimiento simbólico, en el que el servicio comunal es interpretado como una nueva vida de aprendizaje, obediencia y moralidad. Asimismo, el traslado de los rituales entre las casas de las autoridades, acompañado de música, canto y libaciones, expresa una territorialización del poder simbólico. Las calles de Sarhua se convierten en escenarios rituales por donde transita la autoridad naciente, marcando con su presencia el espacio comunal.

b) Ritual de *payquchinakuy*

El ritual del ***Payquchinakuy*** constituye un acto de confraternización entre los miembros del sistema jerárquico de los ***barayuqkuna***. Este evento se caracteriza por la preparación y el consumo de una sopa elaborada a base de trigo molido, queso, huevo sancochado y una hierba aromática denominada *payqu* o paico *(Dysphania ambrosioides)*.

El desarrollo del ritual ocurre algunas semanas después de haber asumido el cargo de ***barayuq***. La secuencia de organización sigue un orden jerárquico, inicia con el ***alkaldi dulsi***, continúa con el ***alkaldi kampu*** y culmina con el ***regidurbara***. Antes de realizarse cada celebración, los ***barayuqkuna*** se reúnen en la casa del ***alkaldi dulsi***, donde acuerdan las fechas y responsabilidades de cada organizador.

El día del ritual, el ***alkaldi dulsi*** convoca a todos los miembros y a sus esposas para compartir el alimento simbólico. La mesa se dispone en el suelo, sobre mantas extendidas, donde se coloca la cancha (maíz tostado) como base. Antes de iniciar el consumo, el ***barayuq*** anfitrión pronuncia palabras de bendición y agradecimiento, invocando la armonía y el compromiso colectivo.

Simbológicamente, el *Payquchinakuy* representa la reafirmación de los lazos sociales y de autoridad dentro del sistema comunal. Es una práctica que fortalece el reconocimiento mutuo entre los miembros, donde el respeto hacia los superiores y la obediencia jerárquica se integran con valores de reciprocidad y solidaridad. Este acto ritual de confraternidad, en Sarhua funciona como un mecanismo simbólico de cohesión y reafirmación del orden social y moral que rige la vida comunal.

En términos de Durkheim (1912), el *Payquchinakuy* refuerza la “solidaridad mecánica”

propia de las comunidades tradicionales. Materializándose en el respeto hacia los superiores y la obediencia como formas ritualizadas de reciprocidad, porque cada participante reconoce que su autoridad es al servicio de la comunidad. En este sentido, el *Payquchinakuy* opera como un rito de legitimación social, en el que los lazos de confianza y solidaridad se refuerzan mediante el alimento compartido, que trabajaran en conjunto en bien colectivo.

Figura 17

Representación del acto ritual payquchiy



Nota: es la representación pictórica de la escena de *payquchiy* al estilo de Tablas de Sarhua, hecha por el pintor sarhuino Marcial Berrocal Evanán, 2025.

c) *Wayta watay* en Semana Santa

La Semana Santa en Sarhua constituye uno de los periodos más intensos del calendario religioso comunal, donde se unen las prácticas católicas institucionales con expresiones simbólicas propias de la cosmovisión andina. Las procesiones, desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Gloria, marcan una secuencia ritual que articula la participación activa de los ***barayuqkuna***, quienes acompañan las misas, guían a la comunidad y mantienen el orden

en los recorridos procesionales.

Es en “domingo ramos”, los envarados, encabezados por su alcalde vara, trasladan la vara, alta-vara, colgador *(warkiku)* y el azote a la iglesia católica para su respectiva misa litúrgica. Durante esta ceremonia, el sacerdote o líder religioso (sacristán) procede con la consagración y bendición, siendo un momento de sacralización del objeto hecho símbolo de autoridad. A través de este acto ritual, dichos elementos pasan de objetos profanos a ser sagrados (Eliade, 1998), que legitima la autoridad de los ***barayuqkuna*** dentro del orden cultural y comunal de Sarhua.

Figura 18

Unchuyllu preparado por los alguaciles de los ***barayuqkuna*** *allyu Qullana (N. Ramos, 2024)*



Asimismo, los alguaciles cumplen otros roles rituales importantes como la práctica denominada *Wayta Wataу*, literalmente “atar o amarrar flores”. Esta acción consiste en elaborar un arco floral simbólico, denominado *unchuyllu*, con flores de *inkil* (flor andina) recolectadas en la puna, a las que se añaden dulces, frutas y productos agrícolas locales. El arco, una vez terminado, es paseado junto con la procesión religiosa de Semana Santa y posteriormente ofrecido al ***regidurbara*** como una ofrenda de agradecimiento y devoción.

Simbólicamente, el *unchuyllu* representa el *puquy pacha*, es decir, el tiempo de

florecimiento y abundancia, cuando la naturaleza se muestra generosa con los frutos de la tierra. En este sentido, la ofrenda se dirige al Dios cristiano, también a las divinidades andinas, en especial a las fuerzas protectoras de los cultivos y las sementeras. Esta dualidad expresa el sincretismo religioso propio de Sarhua, donde la devoción católica y la espiritualidad andina se entrelazan en un mismo gesto ritual.

El acto de elaborar el *unchuyllu* también pone de manifiesto los principios de reciprocidad y ayuda mutua característicos del sistema comunal sarhuino (Durkheim, 1987). Los familiares del alguacil, quienes participaron en su ritual de ***barakuy***, retoman aquí su compromiso ayudando en la recolección de flores y ofrendas. De este modo, el *wayta watay* se convierte en un espacio de reafirmación de los lazos familiares y de las obligaciones sociales derivadas del servicio comunal.

A nivel estructural, este ritual marca el cierre de un ciclo de convivencia y subordinación entre el alguacil y su ***regidurbara***. Hasta el Domingo de Gloria, los alguaciles han compartido cotidianamente la vida doméstica y ceremonial junto a su superior; sin embargo, al finalizar la Semana Santa, esta convivencia se disuelve. El alguacil retorna a su hogar y su relación con el ***regidurbara*** se transforma, de una interacción diaria pasa a un vínculo ocasional, limitado a reuniones, faenas o festividades comunales.

En esta celebración se manifiesta el sincretismo religioso que se practica los sarhuino en su fe, la católica y la espiritualidad andina, visible en la devoción del *Wayta Watay*. Además, revela una forma de resistencia cultural y de adaptación simbólica frente a la hegemonía religiosa occidental. Esta capacidad de integrar lo cristiano dentro del marco andino demuestra lo que Giménez (2009) denomina identidad cultural dinámica, es decir, una identidad que se transforma sin perder su coherencia simbólica. En Sarhua, la Semana Santa al celebrar la Pasión de Cristo, también se celebra el renacimiento de la vida, la fertilidad de la tierra y la continuidad del orden comunal, haciendo del ritual un espejo de la persistencia cultural andina.

d) Vaquero *suyay* en fiesta de San Juan

En la Fiesta de San Juan, los ***barayuqkuna*** participan en una ceremonia llena de simbolismo y reciprocidad. Parten al encuentro del Vaquero, quien lleva consigo la imagen de la *Mamacha Carmen* y Santo San Juan, para escoltarlo con la alta vara hasta la capilla de "*Sallqa* capilla". En este trayecto, los ***barayuqkuna*** y el Vaquero interactúan, fortaleciendo lazos a través del intercambio de bebidas.

Al llegar, los ***barayuqkuna*** ofrecen una *wallqa,* un collar artesanal elaborado con frutas como tunas y otros productos de la región. En respuesta, el Vaquero realiza el acto conocido

como *encero*, entregando a los ***barayuqkuna*** una porción de queso, gesto que refleja la reciprocidad y respeto entre ambos roles ceremoniales. Esta misma actividad es replicada por el *Murus* Vaquero, manteniendo el equilibrio entre los líderes y reforzando las tradiciones de intercambio que sustentan el tejido social de la comunidad en esta importante festividad.

e) Funciones de *barayuqkuna* y *kuraka*[20] en *Yarqa Aspiy*

La celebración del *Yarqa Aspiy* o fiesta del agua constituye uno de los rituales agrícolas más significativos del calendario comunal en Sarhua. Este evento marca el inicio del ciclo de riego y fertilidad de la tierra, y la estructura jerárquica de las autoridades tradicionales. En este contexto, los ***barayuqkuna*** desempeñan un rol importante en el desarrollo de esta festividad comunal. El ritual comienza con la entrega de cargos a los mayordomos, acto presidido por el ***alkaldi dulsi***, quien, mediante un solemne juramento, transfiere el cargo al nuevo mayordomo como un acto que representa la continuidad del sistema de cargos de la comunidad al servicio colectivo.

Durante la jornada, los ***alkaldi kampu*** asumen la tarea de preparar el plato tradicional denominado *puka chupi*, que es ofrecido a toda la comunidad según su pertenencia al *ayllu Sawqa* o *Qullana*, participantes en esta labor comunal. Además, por solicitud del ***alkaldi kampu***, sus familiares colocan un puente de soga adornado con figuras de animales, como llamas o vicuñas, elaboradas en *ichu*. Estas representaciones evocan su función como ***alkaldi kampu***, y simbolizan el agua y su origen en las alturas andinas, de donde los sarhuinos reconocen que proviene este recurso vital.

Los ***rigidurbara*** también cumplen funciones específicas en la organización, particularmente en el ámbito musical. Ellos se encargan de contratar a los músicos tradicionales, un tamborero y un flautista. Dado que en cada ayllu existen dos ***rigidurbara***, cada uno contrata a un músico para unir ambos instrumentos y generar la armonía que acompaña las actividades rituales, marcando el ritmo y el espíritu de la jornada.

Por su parte, el *kuraka*, es el compadre del ***rigidurbara***, desempeña un rol importante en esta festividad. Quien es el encargado de preparar la chicha de *qura (aqa)* destinada a los cargontes de mayordomo de cada *ayllu* (*Sawqa* o *Qullana*). Ya que, cada *ayllu* cuenta con dos mayordomos, denominados mayordomo mayor y mayordomo menor, quienes asumen la

[20] *Kuraka.* Curaca era autoridad comunal en la época del imperio del Tawantinsuyu y en la colonia. En contexto actual sarhuino, es un personaje de confianza del ***regidurbara***, quien es apoyo del mismo en cuanto a organizar festividades y asume gastos en términos de *ayni*, cumpliendo funciones como preparación de chicha para el cargonte mayordomo *ayllu* en reemplazo de ***regidurbara***, este puede ser compadre u algún familiar del envarado.

responsabilidad general de la organización de la fiesta y de la faena comunal. Los *kuraka* en representación de ***rigidurbara*** preparan la chicha de *qura* correspondiente para el mayordomo y también elaboran alimentos para convidar al ***rigidurbara***.

f) *Bandukuy* o *banduy*

Es una práctica ritual exclusiva de los ***barayuqkuna***, cuyo principal propósito es comunicar a los comuneros las actividades colectivas, tales como las asambleas y las faenas comunales. Este rol es practicado cada vez que se necesita la convocatoria a la comunidad, un rol, aunque funcionalmente informativo, posee un valor simbólico para los sarhuinos, pues representa la continuidad de una forma tradicional de comunicación comunal que ha resistido el paso del tiempo y la introducción de medios tecnológicos modernos como altavoces, radios o teléfonos.

A pesar de la modernidad, el ***Bandukuy*** mantiene su vigencia porque refuerza la autoridad comunal, el sentido de pertenencia y la obligación colectiva. Cuando una asamblea o faena es convocada mediante la "semana ***bandu***", el llamado adquiere un carácter obligatorio; su incumplimiento implica sanciones severas. En cambio, si la convocatoria no incluye este ritual, la participación comunal es percibida como menos exigente, y los comuneros suelen justificar su ausencia alegando que "no hubo semana ***bandu***", argumentando así que la sanción no debe ser estricta. Este hecho demuestra que el ***Bandukuy*** trasciende su función práctica y se constituye como un acto simbólico de gran fuerza cohesionadora dentro de la vida comunal sarhuina.

Durante su ejecución, los ***barayuqkuna*** recorren las calles principales del pueblo, denominadas *hatun* ***kalli*** (calle grande o principal), generalmente en las madrugadas o al atardecer. Este desplazamiento se realiza respetando estrictamente el orden jerárquico, el alguacil marcha al frente portando su vara de autoridad y una linterna, que en la actualidad es eléctrica, aunque en el pasado funcionaba con kerosene o, más antiguamente, con grasa de animales, según los testimonios recogidos. En estas y otras ocasiones rituales, los alguaciles deben presentarse debidamente implementados aparte del símbolo de autoridad como la vara, la linterna. En tiempos anteriores, el combustible para las linternas era financiado por el presidente comunal con fondos del "***dañu*** *qatiy*".

Hoy, aunque las linternas se han modernizado, el acto simbólico de portar la luz se mantiene como expresión del deber y la vigilancia comunal. Por esta razón, a los alguaciles se les conoce metafóricamente como *ninay uru* (luciérnagas), ya que son los únicos entre los ***barayuqkuna*** que se desplazan de noche con sus linternas encendidas, iluminando el camino.

g) *Alabadu*

El ***Alabadu*** es un saludo ritual al altar o lugar sagrado que combina elementos del catolicismo con significados propios de la cosmovisión andina. Consiste en una práctica de persignación que los ***barayuqkuna*** realizan a arrodillándose y hacen la seña de cruz con los dedos de la mano derecha mientras pronuncian la oración trinitaria: "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén", además haciendo la señal de la cruz en la frente y en el pecho.

Esta práctica se realiza cotidianamente por los ***barayuqkuna***, tanto al ingresar a la vivienda de un superior o de un comunero, como en la iglesia católica o en las oficinas de las autoridades locales. En todos estos espacios suele existir un elemento simbólico una cruz, una imagen de santo, una Biblia o la vara de autoridad que representa la presencia de lo sagrado. Tener estos objetos en un lugar específico dentro de la casa constituye una tradición religiosa entre los comuneros de Sarhua.

Según los testimonios recogidos, antiguamente esta costumbre era de cumplimiento obligatorio, toda familia debía tener un altar en su vivienda para que los ***barayuqkuna*** pudieran realizar el ***alabadu***. En caso contrario, los jefes del hogar eran castigados con azotes y se les exigía habilitar uno para la próxima visita. Incluso en las chozas de las zonas ganaderas de la puna debía colocarse una cruz elaborada con palos delgados o ***ichu*** *(stipa ichu)*, como signo mínimo de respeto a lo sagrado.

Cuando los ***barayuqkuna*** se presentan en grupo, realizan el ***alabadu*** respetando estrictamente el orden jerárquico, primero el alguacil, seguido del *regidurbara* y finalmente el ***alkaldi dulsi.*** Este acto antecede al saludo entre las personas presentes, marcando así una transición simbólica entre el ámbito sagrado y el social. No obstante, esta práctica no es exclusiva de las autoridades comunales, también los comuneros la realizan como gesto de respeto hacia Dios y el ámbito social.

En los espacios públicos, como oficinas comunales, faenas o asambleas, la omisión del ***alabadu*** se considera una falta de respeto, especialmente si el comunero ha desempeñado algún cargo en la jerarquía de ***barayuq***, pues se espera que haya aprendido y conserve estas prácticas. Incluso los creyentes evangélicos continúan realizando el acto, aunque adaptado, omiten la señal de la cruz y levantan la mano derecha en actitud de oración, reinterpretando el gesto dentro de su fe.

De este modo, este acto expresa una relación de respeto y reciprocidad con lo sagrado, que en la cosmovisión sarhuina comprende tanto a Dios del cristianismo como a las deidades andinas. Para los sarhuinos, lo sagrado ocupa el primer lugar, mientras lo terrenal se sitúa en

segundo término. Mediante este gesto, las personas piden permiso y protección antes de ingresar a un lugar o emprender una acción, siguiendo el mismo principio que guía las prácticas agrícolas andinas, donde se pide licencia a la tierra y a las divinidades antes de sembrar o trabajarla.

h) Tapukuy

Tapukuy es una palabra quechua que, en su sentido literal, significa preguntar; sin embargo, en el contexto cultural de Sarhua, se trata de un acto ritual de súplica, mediante el cual el ***barayuq*** solicita la colaboración de personas cercanas como familiares, compadres y miembros de la comunidad, para que asuman funciones específicas durante las celebraciones festivas que él organiza.

Los personajes a quienes se dirige este acto de *tapukuy* ocupan roles esenciales en la estructura ritual del cargo. Entre ellos se encuentran el compadre y su esposa, quienes acompañan al ***rigidurbara*** durante su gestión, siendo considerados como un cargonte más. En muchos casos, el compadre es llamado también señor regidor o ***rigidurbara***, pues actúa como su ayudante directo, dispuesto a reemplazarlo temporalmente cuando sea necesario. Asimismo, el *dispinsiru* (encargado de servir aguardiente), el *ajakamayuq* (responsable de preparar y distribuir la chicha *qura*) y otras funciones que son designados mediante este ritual. Estos colaboradores no siempre son familiares; pueden ser también comuneros que cumplen funciones y prácticas fundamentales dentro del sistema festivo del ***barayuq***.

Este acto ritual no se limita exclusivamente a los ***barayuqkuna***; también es una práctica extendida entre otros cargontes, como los mayordomos, debido a su eficacia simbólica para establecer compromisos de reciprocidad y cooperación. Este acto de súplica representa una forma tradicional de pedir apoyo con respeto y solemnidad, asegurando la participación colectiva en las celebraciones comunales.

El desarrollo del *tapukuy* sigue una secuencia ritual estructurada. El ***barayuq*** o cargonte se dirige, acompañado de sus familiares y músicos, hacia la casa del posible colaborador. El recorrido se realiza con cantos y danzas al ritmo del carnaval sarhuino, generando un ambiente de alegría y expectativa. Al llegar a la casa, se solicita permiso para ingresar. Una vez dentro, los visitantes continúan cantando y bailando mientras ofrecen al anfitrión una primera copa de aguardiente, conocida como *chayamusqay* vaso (copa de llegada), que representa el saludo y la cordialidad. Luego, en un momento de pausa musical, se realiza la súplica formal, en la que el ***barayuq*** solicita al anfitrión asumir una función específica dentro de la festividad. Este momento se sella con una segunda copa de trago, denominada *tapukuy* vaso (copa de súplica).

Finalmente, se intercambian nuevas copas, entre ellas la denominada licencia vaso (copa de despedida), con la que se formaliza el compromiso y se agradece la aceptación.

Este intercambio de copas de aguardiente constituye el principal medio simbólico de mediación ritual. No se utilizan otros objetos materiales; las copas de trago funcionan como vehículos de reciprocidad, respeto y consentimiento mutuo. A través de este gesto, el barayuq obtiene apoyo de sus colaboradores, también su reconocimiento social y legitimidad simbólica ante la comunidad.

El *tapukuy*, por tanto, es una petición, mediante un acto de comunicación ritual cargado de afecto, respeto y reciprocidad, donde el canto, la danza, la bebida y la palabra, unen los lazos sociales y el sentido de comunidad. Su persistencia en la actualidad demuestra las formas tradicionales de cooperación y compromiso de la vida festiva y moral de los sarhuinos, a pesar de los cambios contemporáneos.

Las actividades como el ***bandukuy*** movilizan a los comuneros para faenas y asambleas, son articuladores entre las autoridades políticas y su *ayllu*, porque son aquellos que informan y garantizan el buen desarrollo del trabajo comunal de su respectivo *ayllu*. trabajos como el mantenimiento de las acequias durante la fiesta de *Yarqa Aspiy*, los *Sawqa* trabajan del lado Oeste hacia al pueblo y los *Qullana* de lado del pueblo hacia el Oeste, encontrándose en el punto medio y ambos *ayllukuna* llegan al pueblo simbolizando el recorrido del agua que trae abundancia agrícola al pueblo, mediante el baile llamado *qachwa* (baile en forma circular).

Esta característica de oposición y complementariedad en Sarhua, fueron identificadas y analizadas en el siglo pasado por Palomino (1984); de modo que, la continuidad de esta forma de vida comunal de los sarhuinos, refleja la preservación tradicional de su organización practica cultural en contextos contemporáneos. Como el ritual de *Yarqa Aspiy* o fiesta del agua, donde los ***barayuqkuna*** tienen un rol ritual y social destacado. Preparan la sopa comunal *pukachupi* y organizan la procesión del símbolo *killy,* que representa a la deidad del agua, garantizando así la abundancia para la comunidad.

El ***Alabadu***, por su parte, manifiesta la interrelación entre la religiosidad católica y la espiritualidad andina, configurando lo que Eliade (1998) denomina la irrupción de lo sagrado en el espacio cotidiano. El *Tapukuy* se erige como uno de los rituales más elocuentes en la expresión de la reciprocidad social, un acto performativo de solicitar colaboración. Lo que Turner (1969) denomina que, este tipo de rituales constituyen momentos de "drama social", donde las tensiones entre deber, afecto y compromiso se resuelven en gestos de solidaridad comunal. Y actúa como capital simbólico (Bourdieu, 1990).

3.3.2. Festividad de Pukllay (Carnaval) organizada por los barayuqkuna

Sobre las festividades de Carnaval que organizan durante su cargo los ***barayuqkuna***, don Fredy Ramos, actual ***alkaldi kampu***, comparte el siguiente testimonio:

> "En Carnaval cumplimos nuestro deber como cargonte, los ***barayuq*** cada uno de los miembros cumplimos funciones, por ejemplo, yo como ***alkaldi kampu*** voy a la puna y traigo carne, me visto de llama y me esposa de pastora. El regidor asume más, tiene más gasto, porque él es quien organiza la fiesta con su *kuraka*, ponen música y caminan con *uma qampi* (cura cabeza) las tres noches de carnaval." (Información personal, enero del 2025).

A partir de los testimonios y observaciones recopilados durante el trabajo de campo, se han sistematizado los datos con el propósito de analizarlos y describirlos de manera ordenada. En este sentido, presento la descripción de las celebraciones rituales que se desarrollan a lo largo de la festividad del Carnaval siguiendo un orden secuencial identificado en este trabajo mediante el sistema ordinal alfabético.

***a) Alkaldi kampu abiay* (avío de *kampu* a la puna)**

Una semana antes de la llegada del carnaval, festividad que se celebra de acuerdo a la programación en el calendario gregoriano que nos guía las fechas del año, el ***rigidurbara*** envía al ***kampu*** a la puna para traer carne. Tradicionalmente, se trataba de carne de vicuña, sin embargo, actualmente es común que se traiga llama u oveja debido a restricciones y cambios en la disponibilidad de recursos. Este avío se realiza con el ritmo musical de carnaval sarhuino y canciones que identidad a este cargonte. Este acto se celebra una semana antes de su regreso al pueblo.

Según los testimonios, anteriormente el ***kampu*** hacía contratos con los habitantes de la comunidad de Laramarca y Espite pertenecientes al distrito de Vilcanchos, comunidades vecinas de Sarhua, para que realicen la caza vicuñas. La cantidad de animales cazados variaba, pero se solían obtener si los *wamani* proveía lograban cazar hasta seis, sino solo unas dos vicuñas. Esta práctica en la actualidad ya no se realiza como cuentan los sarhuinos, porque ya no se encuentra mucho, además la ley lo protege y es visto como un tesoro del pueblo. Hoy, aunque el tipo de carne ha cambiado, el ***alkaldi kampu*** sigue cumpliendo con la tradición de traerla desde la puna, como parte de su responsabilidad ritual.

Para su regreso al pueblo, que es generalmente un día jueves antes del inicio de la fiesta

de Carnaval. El ***rigidurbara*** organiza una recepción especial preparando un agasajo con un plato de sopa llamado *payqu* (paico), sopa típica que se consume en el ritual *payquchinakuy*, pero esta vez acompañado con la fruta llamada tuna. Este acto ritual se llama ***kampu*** *payquchiy*, un acto simbólico de bienvenida al ***kampu*** por la llegada a la comunidad por motivo del Carnaval, una forma respeto y gratitud. Mientras el ***kampu*** y sus familiares acompañantes degustan la sopa de *payqu*, sus familiares preparan un caldo con la carne traída de la puna, que luego ofrecen al regidor, como una muestra de reciprocidad y la riqueza de las alturas.

Esta práctica es un mecanismo de reproducción simbólica del orden social y cósmico, donde la relación entre los humanos, los animales y los cosmos se reconfigura dentro de un marco de la festividad tradicional como el carnaval.

b) Convido de los *barayuqkuna* y procesos rituales previos al carnaval

Durante la fiesta de carnaval, cada autoridad tiene un día específico para realizar el convido, una ceremonia en la que comparten comida y bebidas con otros miembros de la comunidad. El jueves y viernes, los alguaciles por turno ofrecen el convido, mientras que el sábado es el turno del ***rigidurbara***, y el domingo de ***alkaldi kampu*** y ***alkaldi dulsi***. Para esto previamente los barayuqkuna ya habrán hecho el ritual de *tapukuy* a sus compadres y familiares quienes acompañan.

Para el convido, el ***barayuq*** que organiza invita a los demás de sus miembros, incluyendo al ***alkaldi dulsi, alkaldi kampu***, su par regidor y sus alguaciles, junto a compadres y familiares cercanos de dichas autoridades. La mesa se prepara de manera rectangular, decorada en el centro con cancha de maíz (maíz tostado) y a los lados se colocan platos mondongo o patasca (maíz pelado y sancochado) y sopa de *patachi* (cebada pelada, carne y verduras). En un extremo de la mesa, se ubica una cruz o una imagen de Cristo (Véase en la siguiente figura), mientras que, en el otro extremo, se colocan las varas (***dulsi***) de los ***barayuqkuna*** convidados.

Los invitados se distribuyen de acuerdo a la jerarquía, el ***alkaldi dulsi*** se sienta cerca o al lado del crucifijo, mientras que el ***rigidurbara*** mayor y menor ocupan los lados derecho e izquierdo, respectivamente, junto a sus ***alkaldi kampu*** y alguaciles, así como sus compadres y familiares. El tipo de alimentos ofrecidos en el convido de alguacil, son los mismos que repiten en el convido ofrecido por sus superiores. Mientras el alguacil o ***rigidurbara*** ofrece el convido, los *kuyaqkuna* (literalmente significa a los que quieren al cargonte) le ofrecen su voluntad como insumos de alimento, dinero en efectivo y copas de trago.

En este acto ritual los ***barayuqkuna,*** en términos de Geertz (1973), simbólicamente

representan a los *wamani*, deidades andinas consideradas en la cosmovisión como protectores y proveedores de la vida. En el marco de la reciprocidad que sostiene Durkheim (1987), los ***barayuq*** en Sarhua, retribuyen esta protección mediante ofrendas y convidos como el de Carnavales, reproduciendo su relación entre los humanos y las fuerzas de la naturaleza. Tal como se aprecia en la figura 6, su estructura de autoridad posee una correspondencia espacial y cósmica, donde el ***alkaldi kampu*** representa el ámbito de la puna; el ***rigidurbara*** al valle; los aguaciles simbolizan a los espíritus santos; y el ***alkaldi dulsi*** representa a Dios cristiano.

Siendo así, esta organización jerárquica y simbólica refleja la convivencia e interrelación del sincretismo religioso practicado por los sarhuinos, donde los elementos del cristianismo se fusionan con las creencias andinas tradicionales. De acuerdo con Vergara (2007), este tipo de prácticas rituales permiten observar la persistencia de los horizontes del imaginario andino, en los que los símbolos religiosos y sociales se interrelacionan en la vida comunal de los sarhuinos.

Figura 19

Crucifijo en el convido de los ***barayuqkuna***



Al finalizar el convido, un familiar del convidante pintará el rostro de los invitados con tintes rojos y/o verdes, como símbolo de agradecimiento y respeto al convidante. Este mismo ritual es replicado en los de ***alkaldi kampu*** y el ***alkaldi dulsi*** en los días siguientes.

El domingo, desde las primeras horas del día, se celebra el convido del ***alkaldi kampu***. Con la ayuda de sus familiares, se prepara la mesa, cuya disposición es similar a la del ***rigidurbara***. Cuando todos los invitados se han acomodado alrededor de la mesa, comienza el convido, que incluye platos y bebidas compartidos en señal de gratitud y compromiso. En esta ocasión, el ***alkaldi kampu*** y su esposa, conocida como la ***kampuna***, con vestimenta obsequiada por sus compadres, se visten de pastores de llamas, el ***alkaldi kampu*** se pone *chilliwa*, poncho, tipo peluche de llama y perros (véase figura 24), la llama personifica el ***kampu*** y los perros son pastores, del mismo modo la ***kampuna*** se pone su *chilliwa,* manta y una muñeca vestida a una joven sarhuina, conocida ***putawina***. Ambos representan figuras importantes para el carnaval: el ***kampu*** encarna la figura de la vicuña y su esposa representa a una joven pastora. Esta imagen dual representa el vínculo de la comunidad con la puna y la vida pastoril y la fertilidad y la renovación cíclica de la vida en esta época festiva.

Durante el mismo día, el ***alkaldi barayuq*** también organiza su convido, y tras la ceremonia, se realiza el ritual de ***baraguarday*** (vigilar la vara) un acto simbólico en el que los ***barayuqkuna*** guardan sus varas ceremoniales y las reemplazan temporalmente por *waraka* (ondas de lana), las cuales cuelgan alrededor del cuello (véase figura 21), mientras las mujeres inician a portar la *kachipura* (sarta de manzana llevada en mano). Las *waraka(s)* y *kachipura* les son entregadas por los compadres del alguacil ***barayuq*** y representan un reemplazo temporal de su poder de autoridad. Los ***barayuqkuna*** durante el carnaval al portar la *waraka* representan al pastor andino, porque con el ***alkaldi kampu*** han bajado al valle, al pueblo a reproducirse, como son de la puna desconocen las calles porque ellos no están acostumbrados caminar entre piedras sino en los pajonales, por ello el alguacil con su *waraka* cuida y los protege en este lugar desconocido.

Figura 20

Presencia de la vara *durante el convido de los* ***barayuqkuna*** *(N. Felices, 2024)*



El proceso de guardar la vara comienza el domingo y se extiende hasta el martes por la tarde. Para marcar este periodo de transición y respeto, el ***alkaldi barayuq*** y su representante, conocido como *machu* o cónsul, dirigen unas palabras a los ***barayuqkuna*** de rango inferior: "Ahora ya inicia el carnaval, cumplamos nuestro deber cantando y bailando".

Figura 21

Reemplazo de la vara con la waraka para el inicio del carnaval (N. Felices, 2024)



Nota: En la imagen se aprecia al cónsul de ***alkaldi dulsi*** colocando la *waraka* al alguacil, evento que marca el inicio del carnaval.

Figura 22
*Los **barayuqkuna** con la waraka, wallqa y kachipura en los carnavales*



Nota: En la imagen se observa al ***rigidurbara*** acompañado por sus dos alguaciles a los lados. De igual manera, aparece su esposa, junto a sus alguacilas y acompañantes. Los varones llevan la *waraka* (honda), mientras que las mujeres portan la *wallqa* en la espalda y la *kachipura* en la mano.

El ***alcalde dulsi*** se coloca una capa negra, como símbolo de duelo (figura 23), para indicar la pausa en el ejercicio formal de su autoridad. Al mismo tiempo, las varas de mando de todos los miembros del ***barayuq*** son depositadas horizontalmente sobre una mesa, dispuestas con el mismo cuidado y reverencia con que se prepara un cuerpo para su velorio. Alrededor, se coloca flores, velas y ofrendas, configurando una escena que, a simple vista, reproduce fielmente un velorio, a este ritual lo llaman vara ***bilay*** (velorio de vara). La vara, símbolo viviente de la autoridad, la justicia y la conexión entre lo humano y lo sagrado, es tratada como si fuera un ser en estado de muerte ritual. Durante estos tres días domingo, lunes y martes las varas permanecen inertes, silenciosas, "muertas", como en un duelo. Nadie las empuña, nadie las lleva en procesión, y ninguna orden se emite en su nombre. Este rito de pausa permite a la comunidad ya sus autoridades descansar simbólicamente, mientras se festeja el carnaval un cliclo festivo de reproducción agrícola y ganadera que representan las danzas del ***regidurbara*** y ***alkaldi kampu***.

Figura 23

*Vara **bilay** (velorio de la vara) durante la festividad del carvanal*



Nota: En la imagen se observa el velorio de la vara, la cual es velada junto a diversas ofrendas como la *kachipura*, la *wallqa* y la chicha de *qura* (*sura* o jora). El ***alkaldi dulsi***, acompañado de su esposa, conocida como la ***alkaldina***, participa en la ceremonia vistiendo una capa negra en señal de duelo.

Así, las varas se resguardan en la casa del ***alkaldi barayuq***, bajo la custodia de los cónsules (*machukuna*), el ***alkaldi dulsi*** y el alguacil ***barayuq*** junto a su esposa. Este guardado consiste en una vigilia solemne, donde los cónsules se sientan en silencio. El ritual se extiende hasta la medianoche del martes, cuando, a las primeras horas del día miércoles, los ***barayuqkuna*** recuperan sus varas y retoman oficialmente sus roles y deberes, continuando así

con las actividades cotidianas de su cargo.

El conjunto ritual descrito, que abarca desde el convido hasta la vara ***bilay***, revela de manera la lógica simbólica y social que estructura la vida comunal de Sarhua. Estos actos son expresiones cargadas de significados que articulan los principios de reciprocidad, fertilidad, jerarquía y renovación del orden social.

El acto de pintar los rostros con tintes rojos y verdes al finalizar el convido constituye un gesto de reciprocidad simbólica (*ayni*), mediante el cual los invitados retribuyen la hospitalidad del anfitrión aceptando su convite y reforzando los lazos de cohesión comunal. Estos colores, el rojo asociado a la fertilidad y el verde a la abundancia, condensan el sentido vital del carnaval sarhuino, tiempo en que la naturaleza se renueva y los ***barayuqkuna*** proclaman simbólicamente la continuidad de la vida.

Durante la celebración, el ***alkaldi kampu*** y su esposa, la ***kampuna***, vestidos con atuendos que evocan la vida pastoril, dramatizan en sus danzas la fertilidad y la reproducción, en un ambiente de libertad y júbilo. Este espacio ritual, representado en el "valle desconocido", territorio que los pastores de la puna visitan solo en esta época, escenifica el encuentro entre dos mundos complementarios, la puna representada por la llama, símbolo de vida y subsistencia; y la *putawina*, joven pastora que encarna la fecundidad y la continuidad del ciclo vital. Según el calendario agrícola andino, febrero marca precisamente el periodo de reproducción animal y vegetal, en el que la comunidad celebra la regeneración de la vida.

Se celebra la fertilidad, mientras la vara, símbolo de la autoridad, la justicia y la conexión divina, entra en un estado de pausa ritual, denominado vara ***bilay*** (velorio de la vara). En este contexto, el ***alkaldi dulsi*** asume su rol de duelo, vistiendo una capa negra que simboliza la muerte temporal del poder sagrado. La vara, tratada como un ser vivo, yace "inerte", lo que representa un tiempo de suspensión de la autoridad y del orden social. Este periodo de muerte simbólica se prolonga durante tres días, al cabo de los cuales la vara "resucita", restableciendo el equilibrio y el poder comunal.

Esta teatralización del "desorden" durante el carnaval al expresar el principio andino del ciclo vida-muerte-renovación, también incorpora elementos del sincretismo religioso. Según los testimonios recogidos, la vara es concebida por los ***barayuqkuna*** como una representación de Jesús; por ello, su muerte y resurrección durante el carnaval evocan simbólicamente la muerte y la resurrección de Cristo. Así, el ciclo ritual cristiano se entrelaza con el ciclo natural andino, configurando una fusión simbólica donde lo divino, lo humano y lo natural coexisten.

Para el inicio de este tiempo de suspensión, el ***alkaldi dulsi*** pronuncia las palabras "desde ahora inicia el carnaval", anunciando el inicio del tiempo festivo y la reproducción simbólica, mientras su autoridad queda temporalmente en pausa, los ***alkaldi kampu*** y ***kampuna*** encarnan la vitalidad de la puna y los alguaciles asumen el rol de espíritus protectores que cuidan y guían a los visitantes pastoriles en el espacio urbano. El ***rigidurbara***, por su parte, representa la zona del valle y la producción agrícola, estableciendo la correspondencia entre los distintos niveles del cosmos andino: la puna, el valle y el mundo humano.

b) Danza ritual del *rigidurbara* y *kampu*.

Durante el carnaval, el lunes es un día especial de danzas rituales protagonizados por los ***barayuqkuna***. El ***rigidurbara*** y el ***alkaldi kampu*** ejecutan un recorrido por las calles principales de la comunidad. Los ***reigidurbara*** recorren *hatun kalli* (calle principal) en dirección horario, mientras que el ***alkaldi kampu*** avanza en sentido antihorario. Estas danzas van acompañadas de arpa y violín, instrumentos al ritmo de los cuales los kurakas, alguaciles y alguacilas entonan canciones tradicionales que expresan las emociones y vivencias durante su cargo.

El ***kampu*** realiza una danza distintiva que imita a la llama y la vicuña, representando así el entorno natural de la puna y las experiencias de vida entre los humedales. Su danza consiste en recorrer las calles y la plaza, siempre vigilado y acompañado por dos alguaciles encargados de cuidar sus vestimentas y su seguridad, al igual que la ***kampuna***. En este contexto, el ***alkaldi kampu*** simboliza tanto al pastor de llamas como a la misma vicuña que desciende de las alturas para aparearse en época de carnaval, simbolizando la fertilidad y el cortejo propios de esta festividad. Por su parte, la ***kampuna*** se viste como una pastora y lleva consigo una muñeca conocida como ***putawina*** o *sallqa warmi*, que representa a una doncella en búsqueda de amor. Durante el ritual, la ***kampuna*** baila y se desplaza por las calles, acompañada de las alguacilas, en un juego simbólico de cortejo en el cual la muñeca besa a cuantos jóvenes encuentre, asimismo hace besar elementos como el *ichu* (paja) espinoso que representa la dureza de la vida en la puna.

Figura 24

Alkaldi kampu *y la* ***kampuna*** *con su vestimenta ritual en la festividad de Carnaval*



Nota: En la imagen, a la izquierda se encuentra el ***alkaldi kampu*** y, a la derecha, su esposa, la ***kampuna***, ambos puestos con sus vestimentas rituales para la celebración del carnaval sarhuino. El lleva consigo dos figuras simbólicas, llama *(Lama glama)* y otro que representa un perro. Por su parte, la ***kampuna*** viste la gorra tradicional sarhuina y porta en sus brazos una muñeca llamada *putawina*, una muñeca que representa a una joven doncella pastora de la puna.

En seguida, presento las canciones del *Kampu* durante la fiesta de los Carnavales:

Takikuna **(quechua)**	**Canciones traducido al español**
Taki 1	**Canción 1**
Urquntam hamullarqani vikuñay, parapa lastapa chawpinta vikuñitay, tarukitay *Qasantas hamullachkani vikuñay, parapa lastapa chawpinta vikuñitay, tarukitay* *Suti riqsiychalla vidallay sallqay warmillaqa vikuñitay tarukitay* *Suti qawaychalla vidallay sallqay runallaqa vikuñitay tarukitay.*	He venido por las montañas, por medio de las lluvias y granizadas, vicuñita, taruquita, He venido por las quebradas, por medio de las lluvias y granizadas, vicuñita, taruquita. Soy reconocible mujer de las alturas y hombre de la puna. A la vista mujer de las alturas y hombre de la puna.
Rumi ñawillaqa vikuñay, latanu chakillaqa, liwinpa kunkallaqa.	Ojos de piedra vicuñita, pie de plátano y cuellos largos
Pañamarisun, pakchamarisun, (bis)	Bailemos, corremos (bis)

Kichka suchay pampachallpi *sura surachay pampallapi, pampachallapi* (bis).	En esta pampa espinoso En este pampa pajonal (bis)
kaynachallamanchu, waknachallanmanchu *alliqchallanmanchu, ichuqchallamanchu*	Para aquí no más, para allá no mas A la derecha o, a la izquierda

Taki 2	**Canción 2**
Qarwarasupim ñuqa yachani parapa lastapa chawpimpi *Chikllarasupim ñuqa yachani parapa lastapa chawpimpi* *Chayllata maskaykamuway kunuka pallaq tumpalla vidallay* *Chayllata maskaykamuway kisillu rantiq tumpalla vidallay.*	Vivo en Qarhuarasu entre lluvias y granizadas, Vivo en Chikllarasu entre lluvias y granizadas, Por ahí no más me buscas como cogiendo *kunuka* (planta medicinal) Por ahí no más me buscas como comprando queso
¡Hay kikulla kiku! ¡hay waychawlla waychaw! *Kaspi chakichay, rumi ñawichay.*	¡Hay, kiku kiku! (vicuña) ¡Hay, huaychausito huaychau! De pies de palitos y de ojitos de piedra
Seqana pataman chayani ichuqman alliqman pawani *Sura pataman chayani ichuqman alliqman pawani,* *Carnalispa kawsanpi, pukllaychallapa kawsanpi* *Ichuqman alliqman pawani*	Al llegar a la pampa de Seqana, salto a la derecha y a la izquierda Al llegar a la pampa de Sura (pajonal), salto a la derecha y a la izquierda, Por motivo de carnavales, por motivo de juego por carnaval Salto a la derecha y a la izquierda.

Taki 3	**Canción 3**
Kaynaña kaynaña parapipas *Waknaña parapipas ñuqaqa waqaqchu kallarqani* *Chaychus kunanñataq waqachallachkayman.* *Chaychus kunanñataq llakichallachkayman.*	Como en esta fuerte lluvia Como aquella fuerte lluvia, ¿acaso lloraba? ¿Por eso debo estar llorando aquí? ¿Por eso debo estar sufriendo aquí?
Hay kikulla kiku, hay waychawlla waychaw *Kaspi chakichay, rumi ñawichay,* *suqta chupikuy kunkallaqa*	¡Hay, kiku kiku! (vicuña) ¡Hay, huaychausito huaychau! De pies de palitos y ojitos de piedra. De cuellos de seis veces sopa

En un momento importante del ritual, el ***alkaldi kampu*** realiza el *kanka churay*, un acto de entrega de carne cruda, específicamente la pierna o brazo de llama, a las autoridades locales. Esta ofrenda es parte de su obligación y respeto hacia quienes sirven durante su mandato. La carne se destina, por ejemplo, al alcalde o teniente alcalde, al inspector y al subprefecto de la comunidad. En el caso del *Ayllu Qullana*, el servicio va dedicado a las autoridades de la junta

directiva comunal, como reconocimiento a su labor. Además, el ***alcalde dulsi,*** el regidor y los alguaciles también reciben porciones de carne en señal de gratitud y respeto hacia la estructura de poder comunal. Esta generosa repartición de carne es parte del vínculo de reciprocidad y respeto entre él y las autoridades con las que comparte durante su cargo.

Las danzas y canciones del ***alkaldi kampu*** y del ***rigidurbara*** durante el carnaval son representaciones simbólicas en el que confluyen el cuerpo, la palabra, la música y el movimiento como expresiones rituales de la vida comunal. A través de ellas, los ***barayuqkuna*** escenifican la cosmovisión andina y su concepción cíclica del tiempo y la naturaleza.

Las canciones (*takikuna*) interpretadas por el ***alkaldi kampu***, acompañadas del sonido del arpa y del violín, cumplen una función ritual y narrativa. Son discursos simbólicos que evocan la relación del hombre con la naturaleza y los seres tutelares de la puna como la vicuña y los *wamani*. En la voz del ***kampu***, el canto se convierte en un medio de comunicación con los *wamani*, los animales y los espíritus del entorno.

En los versos del *Taki 1*, el ***kampu*** se presenta como vicuñita que desciende de los cerros bajo la lluvia y el granizo, simbolizando de fertilidad y pureza. La vicuña encarna tanto al animal sagrado de la puna como al mismo ***alkaldi kampu*** en su rol ritual, que abandona temporalmente el espacio de las alturas para ingresar al valle, el espacio humano y agrícola. Mientras, la *kampuna*, portando la muñeca *putawina* o representa al *sallqa warmi* (mujer de la puna), dramatiza el principio femenino de la fertilidad y del deseo, reforzando el carácter erótico de la festividad. Su danza y sus gestos, en los que la muñeca "besa" a los jóvenes y a los objetos del entorno, representan un rito de fertilización simbólica, en el que la comunidad se renueva a través de la unión simbólica de la puna y el valle, de lo masculino y lo femenino, del humano y lo natural. Donde estos actores recrean el mito de origen de la vida y la complementariedad cósmica andina, principio conocido como *yanantin* (Ossio, 1973).

El *Taki 2* y el *Taki 3* introducen un tono de nostalgia, resistencia y emotividad. Las menciones a los lugares sagrados como *Qarhuarasu, Chikllarasu y Seqana*, evocan a los territorios espirituales donde habitan las fuerzas protectoras (*wamani*) (Del Pino, 2017). En estos cantos, el ***kampu*** reconoce su vínculo con estos espacios y reitera su identidad como "hombre de la puna", reafirmando la pertenencia territorial y espiritual al mundo altoandino. Según Sánchez (2018), la música andina es una forma de auto inscripción identitaria, donde la voz habla como parte de una colectividad y de un territorio vivo.

Al igual que los ***barayuqkuna***, también los *Wamani* están jerárquicamente organizadas,

siendo los locales como *Apu Urqu, Puquri y Susuya Millqa,* que rodean a la comunidad sarhuina, que están subordinada a los *wamani Qarwarasu* y *Chikllarasu*, de poder regional. En términos de Del Pino (2017), esto configura una cosmopolitita, en la cual el orden natural también es un orden político.

Los elementos naturales evocados, la lluvia, el granizo, las pampas, el *ichu*, la piedra, cada uno participa en la red relacional del cosmos andino, donde todo ser tiene vida y agencia. En este marco, las metáforas del sufrimiento y la dureza del clima expresan la vida y la sabiduría que encarna sobre la puna. Finalmente, el *kanka churay* (entrega ritual de carne), expresa el principio de reciprocidad y redistribución comunal.

c) Rivalidades expresadas en *wallqa qipiy* (cargar ofrendas) y *hatun kalli*

El martes de carnaval, es el día del *hatun* ***kalli*** (carrera ritual de ***alkaldi kampu*** y ***rigidurbara***). Las regidoras ***barayuq*** y las alguacilas, junto con las comadres, las mujeres son las que cargan las *wallqakuna* (ofrendas) hecha de frutas como tunas, plátanos, tubérculos y algunos dulces, asimismo llevan la *kachipura* en la mano. Al ritmo del arpa y los cantos de las niñas *kuraka*, las mujeres bailan mientras llevan estas ofrendas a la casa del ***alcalde dulsi***, donde descargan los *wallqakuna* antes de la esperada carrera por la *hatun* ***kalli***.

Figura 25
Wallqa qipiy (cargar ofrendas) del ***rigidurbara*** *al* ***alkaldi dulsi*** *(N. Felices, 2024)*



Nota: Se observa cargar la *wallqa* a las mujeres, los varones portan la *waraka* en el cuello.

Este día marca la competencia entre dos grupos rivales, los *sallqa runa*, representados por el ***alkaldi kampu*** y asociados con la vida en la puna, y los *qichwa runa*, encabezados por el ***rigidurbara*** y vinculados al valle. Esta distinción simboliza los diferentes espacios geográficos y una rivalidad amistosa que se expresa en canciones de desafío y competencia. A diferencia del día anterior, los regidores ***barayuq*** ya no van a recoger al ***alkaldi kampu***, sino que el regidor mayor recoge a su hermano, el regidor menor, y se dirigen juntos a la casa del ***alcalde dulsi***, donde las *wallqakuna* que portaban las mujeres son distribuidas entre los ***barayuqkuna***.

Mientras tanto, el ***alkaldi kampu***, acompañado por la ***kampuna*** (su esposa), sus compadres y familiares, se dirige a la casa del ***alkaldi barayuq*** con cantos y bailes al son del arpa y violín. A lo largo del trayecto, entonan canciones que simbolizan la rivalidad entre el *sallqa runa* (hombre de la puna) y el *qichwa runa* (hombre del valle).

Canto ritual del ***kampu*** durante qatun ***kalli*** en la festividad del carnaval:

En quechua	**Traducida al español**
Sallqay runa, qichway runa, ***bidallay****,* *mayllapiraq tupaykusun,* *tupaspaqa tupachkasun sarwachallay* ***kallichapi*** *tupaspaqa tupaykusun sarwachallay plazachapim.*	Vida mía, en donde nos encontraremos entre el hombre de la puna y el hombre del valle. Si nos entraremos será en calle de Sarhua, Si nos entraremos será en calle de Sarhua. ¡Hay, kiku kiku! (vicuña) ¡Hay, huaychausito huaychau! De pies de palitos y de ojitos de piedra
¡Ay kikulla kiku!, *¡Ay waychawlla waychaw!* *Kaspi chakichay, rumi wawichay.*	Tu con collar de tuna, yo con collar waraqu (cactus silvestre de la puna). (bis)
Hamllay tunacha wallqayuq, ñuqallay waraqu wallqayuq (bis) *Mayllapiraq tupaykusun* ***bidallay****, chayllapiraq tupaykusun* *Tupaspaqa tupachkasun* ***bidallay****, martischallay punchawchata* *tinkuspaqa tinkuykusun* ***bidallay****, sarhwachallay* ***Kallichapi****.* *hawaykitam pawasqayki* ***vidallay****, ankuykitam sarusqayki* *hawaykitam pawasqayki* ***bidallay****, ankullapim sarusqayki*	Donde y cuando nos encontraremos vida mía, Si nos encontramos, nos encontraremos, vida mía, será el día martes Si nos que nos encontramos, nos encontraremos, vida mía, será en las callecitas de Sarhua Saltaré por tu encima, te pisaré en tu pierna Saltaré por tu encima, te pisaré solamente en tu pierna

Estas canciones evocan el dominio que el ***kampu*** espera imponer sobre los *qichwa runakuna* durante la *hatun* ***kalli*** (carrera ceremonial que atravesará las calles principales del

pueblo). La música y los cánticos subrayan la tensión competitiva entre ambos grupos y afirman el orgullo y la resistencia del *sallqa runa* frente al *qichwa runa*, prometiendo mantener a sus rivales en un rol subordinado durante esta celebración ritual de carnaval.

Después de algunas copas de bebida que el ***alcalde dulsi*** ofrece a los *sallqa runakuna* y *qichwa runakuna*, se da inicio a la carrera que enfrentan los dos bandos. La casa del ***alkaldi dulsi*** sirve como punto de partida y llegada, y la carrera abarca las principales calles del pueblo, conocidas como *hatun* ***kalli***. En esta competencia, el ***alkaldi kampu*** junto a sus familiares y compadres quienes se identifican como hombres de la puna (*sallqa runakuna)*, arremeten contra los regidores ***barayuq*** (*qichwa runa)*.

El grupo de ***alkaldi kampu*** se convierten en pastores y el grupo de los regidores que integran familiares y compadres representan a las llamas y vicuñas. Mientras tanto, los alguaciles y alguacilas, conocidas como *qarichuriaq* y *qariwachaq,* cumplen el papel de retener y controlar a la turba de ganados como guardianes tutelares, esta teatralización representa el ambiente de la vida ganadera.

La tarde del ritual de *Hatun* ***Kalli***, después del *uma qampi* (cura de cabeza) ofrecido por el ***rigidurbara***, desde la medianoche hasta el amanecer del miércoles, se lleva a cabo el ritual de "Vara *Uqariy"* (rescate o levantar la vara). En este acto, se retira la vara que había sido velada durante tres días, desde el domingo, por el ***alkaldi dulsi*** y custodiada por los alguaciles. Este momento simboliza el retorno de los ***barayuqkuna*** a su condición de autoridades, ya que durante el Carnaval habían suspendido temporalmente sus funciones rituales y políticas para asumir los roles asociados a la representación de la fertilidad y la reproducción.

Ya que, las danzas del Carnaval expresan simbólicamente la reproducción agrícola y ganadera bajo la vigilancia de los *apus* o *wamani*, lo que contrasta con las normas del credo católico. Por esta razón, durante el Carnaval la vara, símbolo sagrado del poder y la autoridad, es guardada y velada, evitando que se "contamine" con los actos considerados profanos o "pecaminosos". El *Vara Uqariy*, realizado el miércoles de Ceniza, marca así el fin del periodo carnavalesco y el retorno del orden ritual y moral, restableciendo el carácter sagrado y legítimo de la autoridad de los ***barayuqkuna***.

Pero, el día miércoles de ceniza, el ***rigidurbara*** lleva tunas a la casa del ***kampu*** para el ritual del *tunachaqtay*. Al llegar, entrega una parte de las tunas al ***kampu*** y su familia, mientras que la otra mitad se reparte entre los familiares del ***alkaldi kampu*** y los propios familiares del regidor, en un acto de compartir que se realiza en plena calle. Luego de este intercambio, ambos grupos, los familiares del ***rigidurbara*** y del ***kampu***, participan en un juego ritual donde se

lanzan las tunas unos a otros, reafirmando su rivalidad amistosa y festiva. Concluyendo así una de las responsabilidades fundamentales del cargonte, cuyo cumplimiento es esencial para legitimar y reafirmar su autoridad dentro de la comunidad.

El *wallqa qipiy* y el *hatun* ***kalli*** expresan las tensiones, jerarquías y complementariedades que estructuran la vida comunal de Sarhua. Estas prácticas rituales son dramatizaciones del orden social, donde se ponen en juego las relaciones entre los distintos espacios ecológicos, la puna y el valle, y las categorías sociales asociadas a ellos, los *sallqa runakuna* (hombres de la puna) y los *qichwa runakuna* (hombres del valle). En términos de Turner (1969) se entiende como un momento de antiestructura, un espacio liminal donde las jerarquías se invierten temporalmente para reafirmar, al final, el orden social establecido.

La *wallqa* (ofrenda de frutas y productos agrícolas), cargada exclusivamente por las mujeres hacia la casa del *alkaldi dulsi,* simboliza la fertilidad de la *Pachamama* y la abundancia de su producción. En este contexto, las mujeres encarnan el principio femenino de la tierra fecunda, mientras los ***barayuqkuna*** como el ***alkaldi kampu***, el ***rigidurbara*** y los alguacile, representan a los ***Apus*** o ***wamanis***, deidades tutelares que protegen a la *Pachamama* y garantizan el equilibrio natural. El traslado de la *wallqa* al ***alkaldi dulsi*** se concibe, por tanto, como la entrega de la ofrenda al *wamani* mayor, ya que durante esta festividad el ***alkaldi dulsi*** deja de ser la representación del Dios cristiano para convertirse simbólicamente en una deidad andina. Según los testimonios sarhuinos, su capa ritual iconiza al cerro *Susuya Millqa*, considerado protector y fuente de fertilidad.

La carrera del *hatun* ***kalli*** representa una inversión temporal del orden cósmico y social. En ella, el ***alkaldi kampu*** y sus acompañantes asumen el papel de pastores de llamas y vicuñas, mientras el ***rigidurbara*** y su grupo actúan como propios animales. Esta inversión dramatiza el tránsito simbólico entre los mundos del *sallqa runa* (hombre de la puna) y el *qichwa runa* (hombre del valle). Por un día, los *qichwa runakuna*, asociados al mundo "civilizado" del valle, se transforman en animales de la puna, asumiendo la condición de lo "no domesticado". Aquello que el ***kampu*** y la ***kampuna*** habían representado el día anterior, como pastor y pastora de la puna, ahora se invierte, reproduciendo de manera ritual la alternancia y complementariedad entre ambas esferas del mundo andino. En esta dramatización, los *qichwa runa* experimentan la vida áspera y exigente de la puna, siendo arreados como llamas hacia el "corral", que simbólicamente corresponde a la casa del ***alkaldi dulsi***.

De esta manera, el ritual del *hatun* ***kalli*** recrea la vida ganadera sarhuina y reafirma el principio de reciprocidad entre el ser humano y la naturaleza. Mientras los "animales" corren

intentando escapar, los alguaciles desempeñan el rol de guardianes tutelares que impiden su huida, reforzando el orden cósmico que estructura la vida comunal. Las canciones entonadas durante este día condensan el sentido simbólico del encuentro entre los mundos opuestos: la puna y el valle, como se expresa en el verso: "En dónde nos encontraremos entre el hombre de la puna y el hombre del valle. Si nos encontraremos será en las calles de Sarhua."

Este canto, junto a la estrofa "Saltaré por tu encima, te pisaré en tu pierna", traduce la tensión y el juego ritual de dominio entre ambas mitades, aludiendo a la competencia y complementariedad que sostienen la estructura simbólica del carnaval. Asimismo, la oposición entre el *waraqu* (cactus silvestre de la puna) y la tuna (fruta del valle) expresa, en clave poética, las identidades ecológicas y culturales que diferencian, pero también vinculan a ambos mundos. Así, el *hatun* ***kalli*** representa una rivalidad ritual y celebración de la interdependencia ecológica, social y espiritual que define la cosmovisión sarhuina.

3.3.3.. Festividad de Navidad organizada por los barayuqkuna

a) *Tapukuy* del *rigidurbara* para la navidad

Durante las festividades navideñas en la comunidad, inicia con una serie de rituales y preparativos cuidadosamente organizados. Todo comienza con el ritual de *tapukuy* del ***rigidurbara***, un acto de súplica, tal como ya se detalló anteriormente, para solicitar la participación de los guías pastores, el *machu*, familiares y especialmente a las mujeres que serán bailarinas.

Para este ritual, primero, el ***rigidurbara*** acude a los *tayta mama*, al ***alkaldi kampu*** y ***alkaldi dulsi***, para pedirles permiso y bendición. Con palabras de respeto, se dirige a ellos diciendo, "Papá, mamá, dame permiso para realizar el *tapukuy* a mis familiares y personas que me va a acompañar." Sólo después de recibir esta aprobación, inicia con esta actividad acompañado de sus alguaciles y tal como se ha descrito anteriormente sobre *tapukuy*, esta actividad inicia poco después de la festividad de *Yarqa Aspiy* en agosto. Al finalizar, el regidor regresa ante las autoridades, primero al ***alkaldi kampu*** y luego al ***alkaldi dulsi***, para informar que ha cumplido con el *tapukuy*. Este acto de súplica se realiza tres veces al año, aunque en la Navidad, toma un carácter especial.

En noviembre, el regidor también cumple con el *yuyachikuy*, es un ritual recordatorio a aquellos que deben estar presentes en la festividad, que se han comprometido durante el *tapukuy*. En este ritual, visita a los compadres, al ***alkaldi dulsi regidurbara***, ***alkaldi kampu***, alguaciles, *machu*, guías pastores y guiadoras, para recordarles su compromiso de participación

en las celebraciones navideñas. La práctica es similar al *tapukuy*.

b) La festividad de Navidad por los *barayuqkuna*

En la antevíspera de Navidad, el 23 de diciembre, comienza una etapa de preparación musical y ritual conocida como *Arpa apakuykuy*, donde el regidor y sus acompañantes afirman la importancia de la música en las festividades. El arpa y el violín se afinan y preparan, asegurando que estarán listos para acompañar los cantos y bailes de la comunidad durante los días siguientes.

Ese mismo día, por la tarde, se celebra el *haruchyanakuy*, una práctica de baile y canto que se lleva a cabo en la casa del regidor. Aquí, las bailarinas, con sus ramos decorados de azucenas, ensayan los versos y pasos que luego presentarán en el *patillay*, una competencia de baile que tendrá lugar frente a la iglesia. El regidor, en un gesto de aliento, ofrece agua ardiente a las bailarinas y a sus esposos como parte del *Pacha Urquy*, un ritual para fortalecerlos en su compromiso y para asegurar que la energía del grupo esté alineada y preparada para las festividades.

Ya entrada la noche, después de los ensayos, los ***barayuqkuna***, junto con músicos y demás participantes, inician una visita a cada una de las bailarinas en sus casas. A lo largo de la noche y hasta el amanecer del 24 de diciembre, entonan cantos y tocan música, cumpliendo con el *Pacha Urquy* que constituye una bendición y preparación final que asegura que todos los participantes estén vestidos y dispuestos adecuadamente para la Navidad. Esta ronda puede extenderse hasta el amanecer si hay muchas bailarinas a quienes visitar.

Cuando el sol comienza a asomarse el 24 de diciembre, el *machu* lleva al regidor a su casa para que se vista con el atuendo ceremonial correspondiente. El regidor recibe una cuartilla (3 botellas) de licor de parte del *machu* como parte de este ritual de preparación, mientras los guías pastores y otros acompañantes también se alistan. La madrugada del 24 da inicio oficialmente a la Navidad en la comunidad, el *machu*, las bailarinas, la música de arpa y violín y los demás acompañantes se disponen a participar en la gran celebración.

Figura 26

*Baile de Qatun **kalli** durante la navidad por los **barayuqkuna** (N. Ramos, 2024)*



c) Ritual de vara *qichuy*

Antes de bailar en el *hatun kalli* del día 24, los ***barayuq*** participan en el ritual de ***baraqichuy***, donde las autoridades les retiran simbólicamente la vara, marcando así el final de su cargo y la legitimación de haber cumplido su rol de servicio como alguacil, regidor, ***alkaldi kampu*** o ***alkaldi dulsi***. Este acto cierra sus funciones como ***barayuqkuna***, reintegrando nuevamente a la comunidad como comuneros habituales. Sin embargo, quedan en disponibilidad para asumir, en el futuro, nuevos cargos dentro del sistema de cargos de la comunidad, en un ciclo continuo de servicio y liderazgo.

El día central, el 25 de diciembre, el regidor comparte comida y bebida con todos los presentes, bailarinas, *machu*, guías pastores y músicos, reafirmando así los lazos de comunidad y compromiso colectivo. Finalmente, en la casa del ***alkaldi dulsi***, se realiza el *puñuylu* (pan y agua dulce) servido por el regidor y alguaciles, que marca el cierre simbólico de la festividad. Este acto consiste en servir a cada participante en un plato, una ofrenda de gratitud que marca el fin de la Navidad, en presencia de todos los ***barayuq*** y demás miembros de la comunidad.

d) Navidad *abyu* por los barayuqkuna

Navidad ***abyu*** (despedida de navidad), este ritual es al día siguiente de la navidad, el 26 de diciembre, el ***rigidurbara*** realiza la despedida formal de sus alguaciles, sus compadres y

familiares que los ha acompañado durante el año de su cargo. A los alguaciles les despide obsequiando los servicios (platos, cucharas y canasta) que usó durante el año en la casa del ***rigidurbara***, acompañado de algunos productos de alimentos y frutas. Este obsequio también se le da a los compadres y familiares.

Se observa que esta despedida es un momento de expresión de sentimientos de agradecimiento y nostalgia de despedir a un hijo e hija ritual, que construyeron familiaridad durante el año de servicio a la comunidad como ***barayuq***. Este acto ritual hace que el alguacil de ser *wawa churi* (hijo e hija) del regidor que bajo su guía sea formado y se convirtió en *qari runa* (hombre con experiencia), un hombre pleno y reconocido en su comunidad, con derechos y deberes como comunero. Esta transformación del individuo lo habilita a asumir cargos de mayor jerarquía dentro del sistema rotativo de autoridad comunal.

Figura 27

Abyu *(despedida) del* ***barayuq*** *al final de su cargo (N. Ramos, 2024)*



La festividad de la Navidad en Sarhua, organizada por los ***barayuqkuna***, es el momento culminante del ciclo ritual del cargo comunal. En términos de estructura simbólica, este periodo corresponde a la fase de agregación dentro del rito de paso (Van Gennep, 2008), en la cual los individuos que ejercieron autoridad tradicional como alguaciles, ***rigidurbara***, ***alkaldi kampu*** y ***alkaldi dulsi***, son reintegrados simbólicamente a la comunidad.

La Navidad marca el cierre de este proceso de transformación, cuyo símbolo central es vara ***qichuy***, ritual mediante el cual se retira la vara ceremonial, emblema de poder y

legitimidad comunal. Este acto representa el fin del ejercicio de autoridad y el retorno del barayuq a la condición de comunero, pero ya investido de un estatus superior, reconocido como alguien que ha cumplido con su deber ritual y social.

Su experiencia adquirida durante el año de servicio se convierte, en términos de Bourdieu (1990), en un capital simbólico que otorga prestigio, autoridad moral y habilitación para asumir cargos de mayor jerarquía dentro del sistema rotativo comunal. Además, el ritual de vara ***qichuy***, implica su reincorporación al orden social desde una nueva posición. De acuerdo con Turner (1969), este momento de "agregación" constituye la reintegración del sujeto transformado en la estructura social, donde la experiencia vivida durante la fase liminal genera una renovación social y simbólica del orden comunal.

El acto final del Navidad ***abyu***, en el que el ***rigidurbara*** despide a sus alguaciles, compadres y familiares, confirma esta reintegración social. El alguacil, concebido como "hijo ritual" del regidor, culmina su proceso formativo al convertirse en *qari runa*, un hombre con madures social y con experiencia. Este aprendizaje coincide con lo que Degregori (2014) denomina una pedagogía del poder comunal, en la que el ejercicio de la autoridad funciona como un proceso educativo y moral, orientado a la formación del individuo en valores de servicio, respeto y reciprocidad.

De este modo, en la Navidad sarhuina se celebra el nacimiento del Niño Jesús, y el renacimiento social de los comuneros que han concluido su ciclo de servicio como ***barayuqkuna***. La vara, entendida como símbolo del Niño Jesús y de la autoridad divina, es devuelta ritualmente, marcando el cierre de un periodo de sacrificio y entrega, y el inicio de una nueva etapa de vida comunal.

3.3.4. Contribución de ceremonias festivas a la cohesión social y familiar en torno a los barayuqkuna

Sobre cómo las actividades festivas organizadas por los ***barayuqkuna*** contribuyen a la cohesión social y familiar, configurando las relaciones sociales en un ambiente festivo, don Walter Cisneros, pasante alguacil y conocedor de la tradición sarhuina respecto de los ***barayuqkuna***, nos prestó su testimonio:

> "Cuando celebramos estas fiestas como ***barayuq***, nuestras familias se reúnen y nos visitan, trayendo algún presente. Incluso aquellos que viven lejos vienen al pueblo por esta ocasión, y hasta nos reconciliamos con familiares con quienes habíamos tenido desacuerdos a causa del cargo, retomando una buena relación. Al estar juntos en familia,

compartimos bailes, bebidas y comidas con todos. Por eso, es importante cumplir siempre con las festividades como ***barayuq***." (Información personal, setiembre 2024)

Las prácticas ritualizadas y ceremonias festivas en torno al rol de los ***barayuqkuna*** es importante en la cohesión social y familiar en la comunidad de Sarhua. A través de celebraciones como el Carnaval y la Navidad, los ***barayuqkuna***, fortalecen los lazos familiares y comunales, convirtiéndose en catalizadores de encuentros que congregan a familias y comuneros. Estas festividades reúnen a aquellos comuneros del pueblo, también motivan a familiares que viven en ciudades lejanas a regresar temporalmente a la comunidad. Sin el contexto de estas celebraciones, muchas de estas reuniones familiares no tendrían lugar, así los ***barayuqkuna*** es un hilo que une a las familias en torno a las tradiciones ancestrales.

En estas festividades, el ***barayuq*** asume la responsabilidad de organizar los eventos, tarea que se lleva a cabo con el apoyo de familiares, vecinos y miembros de la comunidad. Todos colaboran en las labores previas y durante la festividad misma, en actividades que van desde la preparación de alimentos y la recolección de leña hasta la coordinación de los rituales y danzas. Esta participación conjunta fomenta un sentido de pertenencia y de cooperación, donde los lazos entre las personas se refuerzan y la familia se convierte en un pilar importante para el cargonte. Es común que parientes de ciudades lejanas, que habitualmente no visitan, se movilicen para brindar apoyo, contribuyendo a la continuidad de estas tradiciones y a la consolidación de la identidad colectiva.

La festividad también se convierte en un espacio de reconciliación y fortalecimiento de la armonía familiar. En ocasiones, parientes distanciados se reencuentran durante estas celebraciones, encontrando en los rituales una oportunidad para superar diferencias y restaurar la unidad familiar. A través de la danza, la comida compartida y la bebida, se reconstruyen lazos y se reafirma el compromiso mutuo, lo cual tiene un impacto duradero en la cohesión de la comunidad. La figura del ***barayuq*** como autoridad se ve legitimada y reforzada, por su capacidad de congregar y unir a la comunidad en torno a valores y costumbres compartidas.

Estas prácticas festivas, organizadas y dirigidas por los ***barayuqkuna***, no son únicamente expresiones de alegría y devoción, sino también expresiones de rechazo y resentimientos de otros miembros que no están de acuerdo con estas celebraciones, por motivos de gastos económicos y entre otras afectaciones a la salud por excesos de alcohol, ya que en Sarhua, el consumo de este elemento alcohólico es muy consumida por los ***barayuqkuna*** en cada evento ritual que celebra. Así, cada celebración de los ***barayuqkuna***, a pesar de los factores negativos, es un instrumento social de la unidad comunal, y reafirmación cultural como

pilar fundamental del espíritu sarhuino en su vida comunal.

El testimonio de don Walter Cisneros, así como el análisis de la información recogida mediante testimonio y observaciones, nos permiten desarrollar la siguiente interpretación bajo el enfoque sociológico y antropológico.

Desde el enfoque sociológico, las festividades organizadas por los ***barayuqkuna*** cumplen con una función integradora. Para Durkheim (1912), los rituales colectivos renuevan la conciencia colectiva, reafirman la moral comunitaria y fortalecen la cohesión social. En Sarhua, las fiestas constituyen momentos de renovación del cuerpo social. El ***barayuq*** se convierte en mediador de la solidaridad mecánica que aún subsiste en el marco de una comunidad tradicional. Es a través de los rituales la comunidad se experimenta a sí misma como unidad.

Por su parte, a partir de Bourdieu (1990) entendemos que, estas festividades son también espacios donde se reconfigura el capital simbólico del ***barayuq***. La visita de familiares y la entrega de presentes son gestos y actos que acumulan prestigio, consolidan la posición del ***barayuq*** dentro del campo social local, y aseguran la transmisión del *habitus* colectivo. Este *habitus* se encarna en los cuerpos a través de la repetición de las prácticas festivas, donde se aprende a "ser comunero", "ser familia", y "ser autoridad".

Las festividades también funcionan como medio regeneradora social, donde la familia actúa como unidad organizadora y a la vez como sujeto colectivo. Al asumir el cargo, el ***barayuq*** representa a su familia y *ayllu* comunal. Las celebraciones, por tanto, son momentos donde se refuerza la autoridad así como la unidad social.

Incluso las tensiones familiares previas se diluyen en estos espacios rituales, como lo evidencian los procesos de reconciliación descritos. La festividad se convierte en un espacio terapéutico donde el conflicto se transforma en oportunidad de reencuentro, en un sentido similar al que Goffman (1997) plantea respecto a los rituales de interacción que restauran el orden social tras una ofensa. El contexto festivo permite, mediante la teatralización de la unidad, restaurar vínculos sociales erosionados.

Sin embargo, no se puede perder de vista, que estos espacios sean la absoluta unidad familiar, cohesión ni las solidaridades sociales; porque, como planteó García Canclini (1995) y Taipe (2018), las fiestas también reproducen las tensiones y conflictos sociales. Ya que, estas tensiones se manifestaron dentro del conglomerado de integrantes de los ***barayuqkuna*** en Sarhua, como en el caso de los ***barayuqkuna*** del *Ayllu Qullana* del 2024, uno de los alguaciles del ***rigidurbara*** se retiró de su grupo y migró a otro grupo de ***barayuqkuna*** del *Ayllu Sawqa*,

generando un desazón entre los ***barayuqkuna*** y la comunidad, donde la sanción social se manifestó a través de canciones compuestas que ventilan rechazo y reclamo a los protagonistas durante estas festividades, resultando el desenlace de relación entre los miembros de los ***barayuqkuna***.

Desde la perspectiva antropológica, las ceremonias festivas que giran en torno al ***barayuq*** se constituyen como dispositivos estructurantes de la vida social, verdaderos marcos rituales donde se (re)afirma el orden simbólico, se reinscribe la autoridad y se cohesiona el tejido comunitario a través de vínculos afectivos, morales y rituales.

La festividad como agente congregado de la familia extendida, se convierte un espacio donde se suspenden tensiones, se restauran vínculos rotos y se reactiva la solidaridad. Esta dimensión conciliadora del rito ha sido ampliamente desarrollada por Turner (1980) en su noción de *communitas*, donde el ritual opera como un espacio liminal capaz de revertir momentáneamente la estructura jerárquica y fomentar relaciones horizontales basadas en la empatía y la reciprocidad emocional.

Asimismo, Leach (1978) señaló que los rituales son actos performativos que reordenan el universo social regulando las tensiones, redistribuyen el prestigio y permiten al sistema social absorber el cambio sin fractura. En este caso, el ***barayuq***, al convocar a través del ritual a toda su red de parentesco y a la comunidad, logra reactualizar su posición como autoridad a través de la práctica ritual compartida.

Del mismo modo, siguiendo a Gennep (2008), las festividades de Carnaval y Navidad que organiza el ***barayuq*** se entienden como rituales de paso dentro del ciclo del cargo, al ser momentos de transición que marcan el avance hacia el término del servicio comunal. Cada festividad simboliza un umbral que el ***barayuq*** atraviesa con apoyo de su familia y comunidad, lo cual también refuerza la percepción del tiempo como cíclico y ritualizado, en oposición a una temporalidad lineal y racional-burocrática.

En este sentido, la participación familiar en la organización y desarrollo de las festividades se observan como actos de colaboración, que expresa estructura familiar ritualizada. Según Lévi-Strauss (1969), la familia cumple funciones de reproducción biológica o económica, también es un sistema simbólico que estructura las relaciones sociales a través del intercambio de alimentos, regalos, danza, trabajo. En las fiestas del ***barayuq***, la familia es un actor público y colectiva; es decir, como unidad moral que se compromete cumplir con los deberes comunales.

La entrega de presentes, el retorno de migrantes, la colaboración en la preparación de

alimentos y danzas son formas de renovar el pacto simbólico entre el individuo, la familia y la comunidad. Estas prácticas refuerzan lo que Sahlins (1988) denomina reciprocidad generalizada, es decir, un sistema de obligaciones mutuas que no espera retorno inmediato, pero que asegura la cohesión social a largo plazo.

Las festividades dirigidas por los ***barayuqkuna*** son hechos sociales totales, en términos de Mauss (2009) en su estudio sobre el don. En estos eventos se movilizan simultáneamente lo económico, lo religioso, lo afectivo, lo simbólico y lo político. Son acontecimientos que movilizan todos los niveles de la vida social. El ***barayuq*** se convierte, entonces, en eje articulador de ese acto total, cuya realización fortalece el orden colectivo.

Además, siguiendo a Geertz (1973), estas festividades constituyen sistemas de símbolos actuados que permiten a la comunidad pensar colectivamente su identidad. De modo que, el ***barayuq*** se convierte en símbolo vivo de la continuidad cultural. Las danzas, los alimentos rituales, la reaparición de personajes tradicionales y los espacios festivos recrean el universo cultural sarhuino, inscribiendo en cada generación el valor de sus raíces. Por tanto, la fiesta es un agente cohesionador, que reproduce la memoria colectiva.

3.3.5. Significados atribuidos por los comuneros a los rituales y ceremonias festivas

En relación al significado que atribuye los comuneros a los rituales y festividades que los ***barayuqkuna*** cumplen, don Yuri Yalaupari, regidor 2025, nos ha compartido el siguiente testimonio:

> "Es necesario que se realicen las actividades costumbristas, ya que el pueblo no te reconoce si no las cumples. Mantener las tradiciones es un deber de los ***barayuq***; de lo contrario, no tendría sentido recibir el cargo. Por ejemplo, nuestros hermanos evangélicos son criticados fuertemente en el pueblo por no participar en estas actividades costumbristas." (Información personal, enero 2025)

Los rituales y ceremonias festivas en la comunidad son momentos de celebración, y actos que determinan la identidad y el respeto de cada comunero, especialmente de aquellos que ocupan cargos de autoridad, como ***barayuq***. Para ellos, cumplir con las responsabilidades como cargonte y participar en las festividades, como Carnaval y Navidad, es un deber ineludible. A través del cumplimiento de estas tradiciones, los cargontes reciben la vara que los legitima como ***barayuq***, marcando su compromiso con la comunidad y asegurándoles el reconocimiento de sus pares. No recibir la vara, o no participar en las festividades, implica una pérdida de

prestigio y de legitimidad dentro del sistema de cargos.

Además, estas ceremonias cumplen un rol central en la cohesión comunal. Las celebraciones, especialmente las de Carnaval y Navidad, al mantener vivas las costumbres locales, fomentan el retorno de familiares que han migrado a otras ciudades. La ocasión es vista como una oportunidad de reconexión con las raíces y, en muchos casos, anima a los migrantes a asumir el cargo de ***barayuq***, reforzando así la continuidad de las tradiciones.

Entonces, la importancia de estos rituales es más que una participación individual. El cumplimiento de los cargos y las festividades es observado por todos, y la comunidad tiende a criticar a quienes evitan estas responsabilidades, ya que se espera que todos honren las costumbres para ser verdaderamente reconocidos. Aunque los miembros de la fe evangélica, que no participan activamente en estas tradiciones, son respetados, su situación es diferente de la de un católico, por el respeto a la diversidad del credo que guardan los comuneros sarhuinos. Pero, si un comunero católico se rehúsa a celebrar estas festividades, se percibe como un incumplimiento de sus deberes y, por lo tanto, su esfuerzo en el cargo carece de relevancia. Porque para el pueblo, las celebraciones son el alma de la identidad comunal, y el respeto de cada ***barayuq*** depende en gran medida de su participación en estos.

Sin embargo, se ha observado que algunos comuneros expresan su desacuerdo con la organización de festividades como el Carnaval y la Navidad por parte de los ***barayuqkuna***, debido a los gastos económicos que estas celebraciones implican para los cargontes, considerados por algunos como “innecesarios”. Esta crítica se manifiesta con mayor énfasis en las asambleas comunales, especialmente cuando se discute el rol de los ***barayuqkuna***. En estos espacios surgen voces que afirman “no son necesarias las costumbres, solo necesitamos su servicio”, refiriéndose con “costumbres” a las festividades que los ***barayuq*** organizan, y con “servicio” a tareas comunales como el cuidado de la sementera u otras labores de carácter funcional. Incluso, durante el nombramiento de los ***barayuq*** del *ayllu Sawqa* para el año 2025, algunos de los comuneros designados advirtieron públicamente en la asamblea: “¡Señores comuneros, no haremos las costumbres, solo cumpliremos con los servicios a la comunidad!”. Sin embargo, llegada la fecha de las festividades del Carnaval, e incluso desde los primeros actos tradicionales como el *payquchinakuy*, estos mismos cargontes participaron activamente y cumplieron con todos los componentes rituales de la celebración.

Este hecho evidencia que, las festividades y rituales que los ***barayuqkuna*** realizan durante su cargo no son percibidos como una obligación adicional a su rol funcional, sino que son, en esencia, actos que consagran y legitiman simbólicamente su rol de autoridad comunal.

Su cumplimiento reafirma el compromiso con el servicio comunal y expresa una responsabilidad moral que vincula al individuo con el tejido social de la comunidad. En este sentido, las celebraciones constituyen una fuerza simbólica y social de identidad colectiva, reciprocidad y pertenencia cultural.

El testimonio de don Yuri Yalaupari y el análisis de los datos recogidos, nos permiten desarrollar la interpretación desde el enfoque sociológico y antropológicos de los significados atribuidos por los comuneros a los rituales y ceremonias que los ***barayuqkuna*** participan y organizan.

Desde la sociología, las prácticas rituales cumplidas por los ***barayuqkuna*** es parte de un sistema de reproducción del orden social y mecanismos de control simbólico, en donde el cumplimiento de las festividades y ceremonias refuerza la autoridad del ***barayuq*** y estructura las relaciones de poder, el respeto y la legitimidad.

En términos de Weber (1922), el poder tradicional, como el que ejerce el ***barayuq***, requiere de una constante reafirmación simbólica, junto al cumplimiento de roles rituales prescritos por la comunidad. El no realizar las festividades del Carnaval o la Navidad implica una pérdida de reconocimiento público, ya que la autoridad no se sostiene únicamente por el cumplimiento funcional del cargo, como cuidar sementeras o dirigir faenas, sino por su visibilidad ritual. Así, el ritual se convierte en un capital simbólico (Bourdieu, 1986), acumulado por quienes logran actuar de acuerdo a las expectativas comunales, y cuya ausencia genera una erosión del prestigio, como rechazo, deslegitimación comunal y exclusión social.

En esta línea, la participación activa en los rituales en una forma de control social. Tal como señala Goffman (1959), que los individuos deben representar adecuadamente su rol social ante la colectividad, y los ***barayuq*** están constantemente en escena frente a sus comuneros. La comunidad como un público, sanciona simbólica o verbalmente, a aquellos que incumplen con los rituales. Esta vigilancia fortalece la cohesión comunal mediante la reproducción de un orden moral compartido.

Por otro lado, se presentan tensiones internas. Algunos comuneros consideran que estas prácticas festivas son costosas e innecesarias. En las asambleas comunales, particularmente durante los nombramientos, se escuchan afirmaciones como: “no haremos las costumbres, solo cumpliremos con los servicios a la comunidad.” Esta declaración abre un debate entre una visión instrumental del cargo y una visión simbólico y cultural. Sin embargo, la posterior participación activa de estos mismos cargontes durante las celebraciones demuestra que el peso

de la costumbre y la presión social supera incluso las decisiones individuales. Como plantea James C. Scott (1998), las normas culturales no siempre se imponen de manera coercitiva, sino que se interiorizan como formas de orden simbólico que modelan el comportamiento colectivo.

Desde la antropología, estas celebraciones se entienden como actos de ritualización que refuerzan el sentido de identidad y pertenencia. Según Catherine Bell (1992), los rituales simbolizan estructuras sociales y las producen activamente. En Sarhua, los rituales permiten a los ***barayuq*** afirmar su identidad colectiva de su ayllu; además, articula su pertenencia comunal y posiciona como mediadores entre la comunidad, el mundo natural y el cosmos. Esto se expresa en la escenificación del convido, el *qatun* ***kalli***, ofrendas dirigidas a los *wamani*, donde el ***barayuq***, asume el rol de actor ritual y representante espiritual.

Este tipo de actuación ritual está estrechamente vinculado a la cosmovisión andina. Según Salvador Palomino Flores (1984), en la comunidad de Sarhua, el sistema de cargos se entiende desde la lógica de la complementariedad y la reciprocidad que estructura la vida comunal. Así, el ***barayuq*** cumple un papel ritual de mediador entre el mundo terrenal y el mundo espiritual, mediante actos de reciprocidad con la *pachamama* y los *wamani*, quienes dotan de vida y fertilidad al entorno comunal.

Asimismo, como ha sostenido Ponciano del Pino (2008), el poder en los Andes no es exclusivo de los seres humanos. Las relaciones de poder también se expresan en la interacción con las fuerzas de la naturaleza, y la autoridad se sostiene por medio de vínculos rituales con estos entes no-humanos. En este contexto, la legitimidad de un ***barayuq*** proviene desde lo social y desde el entorno sagrado.

En este sentido, las festividades consideradas "innecesarios", termina siendo inevitable. La que evidencia la fuerza estructurante del ritual, de modo que, los ***barayuqkuna***, aun cuando niegan su cumplimiento, lo terminan realizando. No hacerlo significaría un corte con la comunidad, una pérdida de respeto, y una negación del rol que se les ha asignado. Los rituales entonces, son prácticas centrales que consagran, legitiman y vinculan a la persona con la red moral, simbólica y espiritual del pueblo.

Finalmente, los rituales y ceremonias en Sarhua permiten reproducir un orden social y transmite la identidad comunal. Fortalecen los vínculos intergeneracionales, motivan el retorno de los migrantes y contribuyen a la continuidad del sistema de cargos. En otras palabras, la vida comunal se sostiene por las faenas o trabajos colectivos, así como también de prácticas rituales que mantienen la memoria, la reciprocidad y la pertenencia comunal como ejes centrales de la organización social andina.

CAPITULO IV

TRANSFORMACIÓN DE ROLES Y TRADICIONES FESTIVAS DE LOS *BARAYUQKUNA* POR IMPACTO DE LA MODERNIDAD

En la presente capitulo, se describe las formas en que los cambios socioculturales contemporáneos han transformado ciertos roles de autoridad y tradiciones festivas de los ***barayuqkuna***, así como los mecanismos mediante los cuales se incorporan elementos modernos dando continuidad su valor simbólico y legitimidad de dichas prácticas dentro de la comunidad.

4.1. Cambio de roles tradicionales de autoridad de los *barayuqkuna* en Sarhua

4.1.1. Cambio de roles de autoridad de los barayuqkuna a través del tiempo

Los cambios en los roles de los ***barayuqkuna*** que han ocurrido durante el tiempo, uno de los informantes, como don Walter Cisneros, alguacil ***barayuq*** pasante, nos comentó lo siguiente:

> "Anteriormente, además de cuidar las sementeras, los ***barayuq*** también vigilaban a la población en aspectos como el control de adulterio, posibles robos y el comportamiento de los jóvenes, asegurando que mantuvieran la tranquilidad durante la noche. Hoy en día, estas tareas de vigilancia han pasado a las Rondas Campesinas, y el comportamiento de los jóvenes han cambiado. Este rol era exigente y complicado para

> Los envarados. Además, los alguaciles *(qarichuryaqkuna)* tenían la obligación de llevar documentos de las autoridades a otras localidades. Por ejemplo, en mi experiencia como alguacil, llevé documentos a Huancapi en dos ocasiones y a Tomanga una vez, caminando largas distancias ya que en esos tiempos no había transporte como el carro. Este traslado de documentos era una responsabilidad obligatoria para los ***barayuqkuna***, especialmente para los alguaciles. Sin embargo, con los avances de medios de comunicación y transporte, como el acceso a vehículos, internet y teléfonos móviles, esta función ha dejado de ser necesaria para los ***barayuq,*** ya que ahora las autoridades envían documentos a través de estos nuevos medios." (Información personal, septiembre de 2024).

A partir de los testimonios como de Walter Cisneros, así como otros testimonios recogidos durante el trabajo de campo, el sistema de ***barayuqkuna*** en Sarhua ha transitado, a lo largo del tiempo, de una autoridad comunal de amplias funciones a una figura más específica que se ha reducido principalmente al cuidado de la sementera. Sus funciones que se practicaban anteriormente, se han transformado de acuerdo el avance de los cambios tecnológicos, sociales y legales del mundo contemporáneo. Antiguamente, los ***barayuq*** aparte de ser guardianes de las sementeras, también eran vigilantes de valores, normas y morales comunales. Sus rondas nocturnas silenciosas, disciplinadas y temidas por muchos, recorrían las calles para prevenir robos, adulterios y encuentros amorosos considerados inapropiados. En aquella época, su presencia imponía un orden comunitario riguroso, respaldado por el respeto colectivo y la creencia en su autoridad como extensión de la voluntad divina y ancestral.

Uno de los roles más exigentes recaía en el alguacil *(qarichuryaq)*, quien, además de vigilar de día y de noche, debía caminar largas distancias a pie a localidades distantes que la comunidad estaban conectados administrativamente como la ciudad de Huancapi, capital de la provincia de Fajardo, para entregar documentos oficiales o mensajes de autoridades superiores. Hoy, esta tarea ha desaparecido, los teléfonos, el internet y los vehículos han hecho obsoleta la figura del mensajero del alguacil. Incluso, cuando ocasionalmente se requiere un envío físico, los alguaciles actuales exigen una compensación económica, señal de una transformación en relación entre el deber comunal y la necesidad individual.

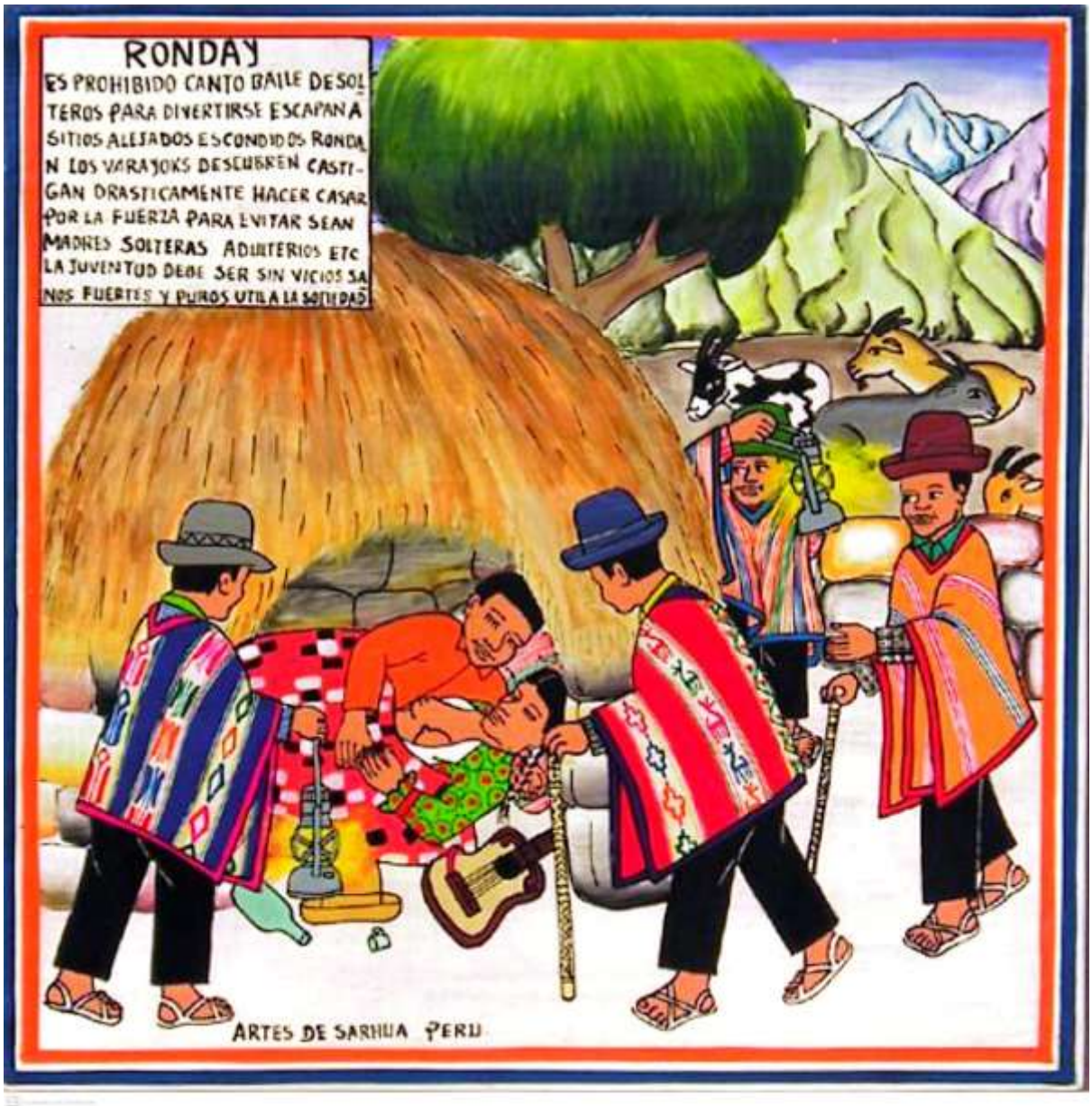
La moralización de la conducta juvenil, antes central en el mandato de los ***barayuq***, ha sido asumida en gran medida por las Rondas Campesinas, instituciones educativas y otras instancias estatales. Pero este traspaso responde a un cambio en los valores sociales, donde los jóvenes de hoy gozan de mayor libertad personal, y la comunidad ya no ejerce el mismo control

sobre la intimidad, el cortejo o la movilidad nocturna. El adulterio, por ejemplo, ya no es sancionado públicamente por los ***barayuq***, sino que se resuelve en el ámbito privado o judicial.

Si actualmente los ***barayuqkuna*** se atreven a ingresar de manera inopinada a una casa donde se comete adulterio, aquel infractor podría denunciar legalmente a los ***barayuqkuna*** por violación del hogar, por estos cambios, estas funciones que eran vitales en la conservación moral de la familia se han transformado a funciones más superficiales actuando su control solamente en espacios públicos y rituales, debido a la preeminencia de la ley formal sobre las prácticas tradicionales, lo que antes no era tan estricto ni restrictivo.

Figura 28

Ronday *por los* ***barayuqkuna*** *en tiempos antiguos (Ríos, 2013)*



Otras prácticas ancestrales, también han desaparecido por la intervención del Estado

moderno y sus normativas. Actividades como el *allqu muquchuy* que era matar perros callejeros con un palo con terminal ovalado llamado *muquchu*, o el *kuchi tuksiy* también era un acto de eliminar cerdos callejeros con lanzas, ya no se realizan, porque las leyes de protección animal los prohíben tales actos, ya que las autoridades modernas han promovido la eliminación de estas funciones de los ***barayuqkuna***. De igual modo, el *pisqu chakuy*, que consiste en acorralar aves silvestres y destruir sus huevos para proteger las cosechas, ha sido reemplazado por métodos no letales, como espantapájaros o redes, y por una economía menos dependiente de la autosuficiencia agrícola.

Incluso en lo cotidiano, los cambios son evidentes. Antes, los ***barayuq*** reunían los animales sueltos en las sementeras y los conducían personalmente a la puna, donde debían permanecer hasta la cosecha, a esta actividad lo llamaban *qarqakuy* (botar o retirar) a los animales de las zonas de cultivo. Hoy, solo los llevan al cozo (corral comunal) y esperan a que sus dueños los rescate pagando su multa. Del mismo modo, el *qarqukuy* que era el acto de ir casa por casa para convocar a misa dominical, ha desaparecido, porque ahora, el sacristán toca la campana y la asistencia ahora es voluntaria y, ya no obligatoria como era antes. Este cambio se explica en parte por la llegada del protestantismo y por una mayor diversidad religiosa que ha debilitado el monopolio moral de la Iglesia católica en la vida comunal.

Algunas tradiciones han quedado reducidas a evocaciones simbólicas. El ***Chakabara***, por ejemplo, donde los jóvenes asumían por una semana el cargo de ***barayuq***, que era durante la construcción del puente de *pichus*, ya no tiene razón de ser desde que se construyó un puente moderno. Si hoy se recrea, es con fines culturales o turísticos, no funcional. Lo mismo ocurre con la exigencia de tener un altar en cada casa, antes, los ***barayuq*** inspeccionaban que cada hogar tuviera su capilla doméstica con símbolos cristianos, era obligatoria; ahora, solo se recomienda su presencia, y ya no es así de obligatoria. Esto también a cambiado debido a la aparición de los credos protestantes en la comunidad.

A pesar de estas transformaciones, los ***barayuqkuna*** siguen siendo transmisores importantes de la memoria comunal. Son ellos quienes enseñan a los jóvenes, ya sea a sus hijos, sobrinos o futuros cargontes, portar la vara, el respeto por los rituales y el cuidado de las sementeras. De este modo, los barayuq de Sarhua han adaptado su autoridad sin renunciar a su esencia. Han cedido funciones al Estado, a la tecnología y a nuevas instituciones comunales, pero han conservado su rol como guardianes del orden simbólico, mediadores entre lo ancestral y lo contemporáneo, y tejedores de la identidad colectiva. A continuación, sintetizo en el siguiente cuadro:

Tabla 4
*Cambio de roles de los **barayuqkuna** con el tiempo*

Rol / Actividad	Situación anterior	Situación actual	Factores de cambio
Rondas nocturnas	Vigilaban la conducta de los jóvenes y prevenían vicios y adulterios.	Función asumida por las Rondas Campesinas; mayor libertad juvenil.	Creación de Rondas Campesinas y cambio de valores sociales.
Traslado de documentos	El alguacil llevaba documentos a pie a otras autoridades.	Ya no se realiza.	Nuevos medios de transporte y comunicación (vehículos, teléfono, internet).
Allqu muquchuy / Kuchi tuksiy	Eliminaban perros y chanchos callejeros con lanzas para proteger cultivos.	Práctica desaparecida.	Leyes de protección animal y nueva percepción sobre trato a los animales.
Pisqu chakuy	Destruían huevos de aves silvestres para evitar daños en cultivos.	Actividad innecesaria.	Nuevas técnicas agrícolas y diversificación económica.
Dañu qarquy	Reunían y trasladaban animales a la puna.	Solo conducen los animales al cozo; dueños los retiran.	La responsabilidad de retirar en la actualidad es del dueño, sino son sancionados.
Qarqukuy **(aviso religioso)**	Avisaban y llevaban a comuneros a misas y rituales religiosos.	Solo los barayuq asisten; campana del sacristán convoca.	Cambio en la práctica religiosa y libertad de participación.
Chakabara	Jóvenes cumplían funciones rituales durante la construcción del puente de *Pichus*.	Actividad desaparecida o recreada con fines turísticos.	Construcción de puentes modernos.
Revisión del altar doméstico	Se exigía tener altar cristiano en las casas.	Solo se recomienda.	Menor control religioso y presencia de nuevos credos.

El testimonio de don Walter Cisneros y el análisis de las entrevistas y observaciones nos ofrecen un punto de partida para la interpretación sociológica y antropológica sobre el cambio de roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** en la comunidad de Sarhua, que evidencian un cambio de las estructuras simbólicas, sociales y políticas que organizan la vida comunal andina, que convergen con los procesos de modernización, estatalización y globalización.

Desde la sociología, los cambios observados en los roles de los ***barayuqkuna*** se entienden como parte de un proceso de reconfiguración del poder tradicional en el marco de la modernización, la diferenciación funcional y cambio en la normativa de las comunidades andinas. Como señala Giddens (1995), la modernidad implica una reorganización del tiempo y

del espacio, en la que las instituciones tradicionales pierden parte de su capacidad de estructurar la vida cotidiana debido a la presencia de mecanismos impersonales de regulación social y a la introducción de nuevas tecnologías.

En este contexto, la autoridad tradicional de los ***barayuqkuna,*** sustentada en el consenso comunitario, la experiencia acumulada y la legitimidad simbólica y ritual (Geertz, 1973; Turner, 1980), se ve parcialmente debilitada por la emergencia de formas legales-racionales de autoridad, como lo plantea (Weber, 2002). La expansión del derecho estatal, los aparatos administrativos locales, como las municipalidades y comités de gestión, y las normativas nacionales de enfoque ambientalista inciden directamente en las competencias que antes estaban en manos de las autoridades tradicionales como los ***barayuqkuna.*** Así, prácticas culturales locales como el *kuchi tuksiy* (sacrificio al cerdo), el *allqu muchuy* (sacrificio al perro) y el *pisqu chakuy* (caza de aves), que eran eficaces en la regulación ambiental desde una lógica comunal, son hoy cuestionadas o incluso prohibidas por normas formales del medio ambiente y los derechos animales.

Este proceso, también entendemos desde Bourdieu (2001a) como una lucha simbólica de poder. Porque a pesar que estas autoridades poseen un capital simbólico desde su reconocimiento comunal y ritual vinculado con lo sagrado, son deslegitimados algunos roles ante nuevas normatividades estatales que reconfiguran el campo del poder local y modifican las reglas del juego institucional. Lo que ha generado cambios en los roles de autoridad, al ser debilitados y regulados sus funciones comunales tradicionales.

A esto se suma el impacto de la tecnología moderna, como los celulares, los medios digitales y las carreteras, que transforma las formas de interacción social y comunicativa. A diferencia del pasado, en que el alguacil debía recorrer grandes distancias a pie a localidades donde estaba centralizada la administración del Estado, para Sarhua la localidad de Huancapi capital de la provincia de Fajardo, que viajaban para entregar documentos de gestión de autoridades políticas y ediles, hoy estas tareas son reemplazadas por herramientas tecnológicas de comunicación. Como plantea Castells (1996), nos encontramos ante una sociedad en red, donde las funciones tradicionales se reconfiguran a través de nuevas formas de interconexión que alteran las prácticas comunitarias y debilitan la centralidad de los roles tradicionales.

En este sentido, la presencia de elementos de la modernización implica una desestructuración progresiva de los sistemas tradicionales de autoridad de los ***barayuq***. Este proceso, a su vez, implica que las justificaciones legales que algunos comuneros apelan para evitar sanciones de los ***barayuqkuna,*** ya sea por inasistencia a trabajos comunales, faltas de

respeto o infidelidades, comportamientos que antes eran objeto de control tradicional y sanción simbólica más estrictos, des-institucionaliza parcialmente el poder tradicional de los ***barayuqkuna*** en el control social y ambiental.

Desde la perspectiva antropológica, estos cambios son transformaciones en el sistema simbólico y ritual de la comunidad de Sarhua. Tanto en el pasado y en la actualidad, el ***barayuq*** al ser una autoridad funcional, también representa la sacralidad y simbolismo; la vara simboliza su legitimidad, autoridad y conexión con lo sagrado (Leach, 1978; Turner, 1980). Las acciones de vigilancia, castigo o convocatoria a través de ***bandukuy***, están insertas en una red de significados que articulan el orden cósmico, social y agrícola de la comunidad.

A pesar de la continuidad de las simbologías asociadas a la figura de los ***barayuqkuna***, en la actualidad se ha observado una progresiva desaparición de algunos de sus roles tradicionales. Esta progresiva desaparición de ciertos roles tradicionales de los ***barayuqkuna*** es una consecuencia del proceso de reconfiguración del sistema cultural andino frente a la modernidad y la expansión del Estado. La desaparición de prácticas como ***ispiritu*** *chakuy* y *qarqukuy* implica una pérdida funcional, también una erosión del sentido ritual que dotaba de legitimidad al cargo.

Desde los aportes de Geertz (2003), estas funciones son expresiones simbólicas que comunicaban valores sociales, normas de convivencia parte del sistema cultural sarhuina. Su desaparición representa un reordenamiento del imaginario colectivo de la comunidad sobre el orden, el deber y la pertenencia. La desaparición de prácticas culturales, según Taipe (2018) sucede cuando no se adaptan a los cambios. Pero estas prácticas no han desaparecido por completo, sino en términos de Lévi-Strauss (1997) se adaptan y se modificación para enfrentar nuevas circunstancias. Estas circunstancias son la modernidad contemporánea en lo económico, cultural y política. Así, el cambio cultural implica un proceso gradual de transición e incorporación de nuevas influencias, donde las tradiciones se transforman y reconfiguran (Appadurai, 2001).

Tal es así, el *allqu muquchuy, kuchi tuksiy* han dejado ser rol de lo ***barayuqkuna***, a ser responsabilidad de las familias quienes crían; *pisqu* o ***ispiritu*** *chakuy* se transformó a otras técnicas del cuidado de la siembra, y ***dañu*** *qarquy* aunque sigue siendo practicado, pero los animales son directamente trasladados al cozo para multar al dueño; *qarqukuy* y revisión del altar en la vivienda, que promovía la fe cristiana obligada, se transformó a la fe voluntaria y diversificada por el protestantismo; las rondas nocturnas fueron reemplazadas por otros funcionarios estatales como los rondas campesinas o comités de seguridad; y, traslado de

documentos por la eficiencia de la tecnología de comunicación.

Así como dice Taipe (2018), lejos de ser estático, la tradición es dinámica y viva. En términos de Bauman (2000) en el proceso de modernización, ciertos rituales pierden vigencia por la introducción de nuevas lógicas de eficacia, administración del tiempo y racionalidad estatal, donde las formas sólidas de organización social se debilitan en la modernidad líquida, siendo las instituciones tradicionales son puestas a prueba por las lógicas del cambio rápido, la eficiencia y la homogeneización cultural.

4.1.2. Integración de la tecnología por los barayuqkuna en el ejercicio de su rol

Respecto de la integración de la tecnología por los ***barayuqkuna*** para cumplir sus roles en Sarhua, don Yuri Yalaupari, alguacil pasante y regidor 2025, nos dio el siguiente testimonio:

> "Actualmente, los ***barayuqkuna*** utilizan el celular para comunicarse, coordinar y avisarse, y emplean linternas a batería. Anteriormente, la comunicación era directa o se realizaba a través de prácticas tradicionales como el *tapukuy* o el *qayakuy*." (Información personal, septiembre de 2024).

Además, durante el trabajo de campo en la comunidad de Sarhua, se recogieron más testimonios como de don Yuri, también se realizaron observaciones directas que permitieron identificar los modos en que los ***barayuqkuna*** han integrado diversas tecnologías al cumplimiento de sus funciones tradicionales de autoridad.

A través de las entrevistas, varios ***barayuq*** manifestaron que en la actualidad utilizan celulares para comunicarse entre ellos, coordinar actividades y enviar avisos a las autoridades comunales. Esta herramienta tecnológica ha sustituido, en gran medida, los antiguos métodos de comunicación como el *tapukuy* (preguntar presencialmente) o la intervención directa del alguacil, quien antiguamente se encargaba de llevar el mensaje personalmente. Esta sustitución ha traído consigo una mayor eficiencia en la comunicación, aunque también, según señalaron algunos entrevistados, ha contribuido a la pérdida de ciertas prácticas tradicionales y del respeto hacia figuras como el propio alguacil, al interpretarse como incumplimiento de su rol.

Asimismo, se observó el uso extendido de linternas recargables o de pilas por parte de los ***barayuqkuna***, especialmente durante las actividades nocturnas como las misas religiosas, reuniones comunales o el ***bandukuy,*** una ronda que se realiza generalmente en horas de la noche, al atardecer o al amanecer. En el pasado, según los mismos comuneros estas rondas se realizaban con lámparas de kerosene, aún más antiguo utilizaban grasa de animales, que eran

poco duraderas y menos prácticas. Según los testimonios, la incorporación de linternas ha facilitado en gran medida sus desplazamientos y tareas durante la noche.

También se pudo registrar el uso ocasional de vehículos para el transporte de leña, tarea que anteriormente se realizaba a pie o con animales de carga. Este transporte ha reducido el esfuerzo físico y el tiempo requerido, pero se ha observado que los familiares y lo comuneros participan como práctica del *ayni* (ayuda mutua) y *minka,* a pesar que la movilidad facilitara el traslado, esta practica no se ha reconfigurado por completo.

Figura 29

*Los **barayuq** utilizando elementos tecnológicos (U. Quispe 2021). En la fotografía se puede apreciar el uso de la linterna a batería eléctrica, en remplazo a una igual de kerosene.*



Sobre la incorporación de los elementos modernos como la tecnología en el cumplimiento de los roles de los barayuqkuna en Sarhua, después de análisis, presento el siguiente cuadro que sintetiza para mejor identificación.

Tabla 5

Integración de la tecnología en el ejercicio de sus roles de los ***barayuqkuna***

Tecnología moderna	**Uso actual**	**Antes se usaba**	**Efectos sociales y simbólicas**
Celular	Coordinación, envío de avisos, comunicación entre ***barayuqkuna***	El alguacil el alguacil era obligado a llevar el aviso presencialmente.	Agiliza la comunicación, pero reduce el rol tradicional del alguacil.
Linterna (a pilas o batería)	Desplazamiento nocturno (misa, despacho, ***bandukuy***)	Uso de lámparas de kerosene (de corta duración)	Mejora la eficiencia la visibilidad nocturna, pero reemplaza artefactos tradicionales.
Vehículos (usos ocasionales)	Transporte de leña u objetos necesarios para las funciones comunales	Transporte a pie o con animales	Disminuye el esfuerzo físico y agiliza tareas logísticas. Pero no debilita la lógica del esfuerzo colectivo y del trabajo comunitario (*ayni* y *minka*).

El testimonio de don Yuri Yalaupari, así como la sistematización de las observaciones y entrevistas recogidas, nos dan una apertura para una interpretación sociológica y antropológica.

Desde la perspectiva sociológica, podemos demostrar, que la integración de tecnologías como celulares, linternas eléctricas y vehículos en las prácticas de autoridad de los ***barayuqkuna*** en Sarhua representa cambios en los mecanismos de ejercicio del poder comunal y la reproducción del orden social. Estos cambios son entendidos como una reconfiguración de los campos sociales (Bourdieu, 1997) donde las nuevas herramientas técnicas operan como formas emergentes que reestructuran prácticas tradicionales.

Para Bourdieu (2001a) la tecnología, entendido aquí como un tipo específico de capital cultural incorporado, modifica las relaciones simbólicas de poder. El celular, por ejemplo, otorga eficiencia, pero al reducir el rol presencial del alguacil de desconectar físicamente su rol tradicional dentro del campo comunal, desvaloriza en parte su autoridad ritual y performativa, tal como advertía Bourdieu en su noción del poder como "autoridad autorizada a hablar" (1985).

En términos de Bauman (2000), la adopción de tecnologías móviles es una adecuación a un entorno más dinámico, donde la inmediatez, la flexibilidad y la conectividad se convierten en imperativos funcionales. Sin embargo, como señala Bauman, esta flexibilidad también puede erosionar la estructura institucional sólida, provocando tensiones entre lo efímero (tecnológico) y lo duradero (ritual-tradicional).

Manuel Castells (1996) también aporta una perspectiva útil al situar estas transformaciones dentro de una "sociedad en red", donde los elementos de información reconfiguran el poder. En Sarhua, el celular permite la emergencia de una micro-red entre ***barayuqkuna*** que optimiza la logística comunal. No obstante, la eficacia funcional de esta red implica una mutación en el ejercicio de autoridad, ya no se basa únicamente en la presencia física o en el ritual, sino en la competencia técnica para operar dentro de una lógica de comunicación acelerada.

Del mismo modo, a partir de perspectiva de Durkheim (1987) estos cambios son parte de una transición en la solidaridad mecánica hacia formas más complejas de solidaridad orgánica. Aunque la tecnología individualiza funciones (como el aviso por celular), la persistencia de prácticas colectivas como el *ayni* y la *minka* en el uso de vehículos evidencia que los mecanismos de cohesión social aún no se han disuelto, sino se reconfiguran en el contexto comunal.

Desde la perspectiva antropológica, la incorporación de tecnologías contemporáneas, como celulares, linternas recargables y vehículos de transporte, en el ejercicio de los roles tradicionales de autoridad de los ***barayuqkuna*** constituye un proceso de adaptación sociocultural que revela la capacidad de la comunidad de Sarhua para negociar entre continuidad ritual y cambio tecnológico, evidenciando la flexibilidad de las prácticas comunales y la agencia de los actores locales frente a transformaciones estructurales.

De este modo, la comunicación digital introduce una lógica de inmediatez y eficiencia que transforma el *habitus* asociado al rol, reconfigurando las formas de ejercerla. Tal como señalan varios entrevistados, la eficiencia tecnológica trae consigo la percepción de "pérdida" de ciertos gestos rituales de respeto, lo cual sugiere una tensión entre el valor práctico de la tecnología y el valor simbólico de la presencia ceremonial del alguacil. Aquí opera lo que Turner denominaría un umbral liminal, en el que coexisten prácticas antiguas y nuevas sin que una anule completamente a la otra.

El uso de linternas recargables durante misas, reuniones comunales y rondas nocturnas, asimismo el transporte motorizado, constituye otro ejemplo del modo en que la tecnología se inserta en las prácticas tradicionales sin alterar su estructura simbólica. Las antiguas lámparas de kerosene, y en tiempos previos, la grasa animal, eran parte de la precariedad y al esfuerzo compartido por los ***barayuq*** y la comunidad, así como el traslado de leñas a través del *ayni* y la *minka*, las cuales no son reconfigurados completamente, sigue siendo practicado en diversos trabajos como el aporque en la chacra, construcción de casas y entre otros, que rigen el principio

de la reciprocidad colectiva.

En este sentido, la integración de estas tecnologías demuestra que los ***barayuqkuna*** ejercen una adaptación estratégica. De modo que, la tecnología se convierte en un recurso más dentro del repertorio de prácticas que configuran el rol, pero no redefine los principios de autoridad basados en la vara, la jerarquía, la participación ritual y la reciprocidad comunal. De este modo, los ***barayuqkuna*** no incorpora la tecnología de modo indiscriminado; la incorpora allí donde facilita y no donde contradice los valores que sostienen la legitimidad de los ***barayuqkuna***.

4.1.3. Desafíos enfrentados por los barayuqkuna en el cumplimiento de sus roles de autoridad

Sobre los desafíos contemporáneos que enfrentan los ***barayuqkuna*** durante el cumplimiento de sus roles como autoridad tradicional, don Teodoro Carrasco, Regidor pasante, nos cuenta:

> "Antes, los ***barayuq*** eran mucho más respetados y la disciplina era más estricta. Sin embargo, ese respeto ha cambiado considerablemente en la generación actual. No sé si es por el paso del tiempo, por la influencia de la vida en la ciudad o porque la mayoría ya son profesionales, pero ya no se suele respetar a los ***barayuqkuna*** como antes; incluso los desprecian. Esto, a su vez, nos desmoraliza un poco." (Información personal, septiembre de 2024).

A partir del testimonio anterior, entendemos por desafíos al cambio de percepción de algunos comuneros al cumplimiento del rol tradicional de los ***barayuqkuna***, evidenciando mediante actos de confrontación al ser corregidos por sus faltas e irresponsabilidades. Así, durante el trabajo de campo realizado en la comunidad quechua de Sarhua, se evidenció este cambio en la percepción y el ejercicio de la autoridad de los ***barayuqkuna***. Antiguamente, según los mismos comuneros, estos cargontes eran personas muy respetadas, cuya sola presencia imponía orden y obediencia estricto en los espacios comunales. Según estos relatos, el ***barayuq*** era mucho más temido y venerado.

Sin embargo, en la actualidad, ese respeto ha experimentado un deterioro considerable, particularmente entre las generaciones jóvenes. Según los comuneros, los ***barayuqkuna*** enfrentan críticas, desobediencia e incluso actos de desprecio y confrontación por parte de algunos comuneros. Un caso recurrente es la crítica hacia el descuido de las sementeras. Cuando los cultivos son invadidos por animales, las quejas se hacen evidentes: "¿Qué hacen

los ***barayuq***? ¿Solo están para bailar?" son reclamos que reciben. Se observó también que los comuneros que no cumplen con el cuidado de su ganado, son, paradójicamente, quienes más cuestionan la autoridad del ***barayuq***. En algunas ocasiones, cuando estos intentan conducir animales desde las sementeras, reciben respuestas agresivas e incluso amenazas físicas.

Otro de los desafíos proviene de algunos comuneros rebeldes, quienes son renuentes a colaborar en la protección de las sementeras, que llegan a amenazar con presentar quejas contra los ***barayuqkuna***. A pesar de estas actitudes negativas de algunos comuneros y jóvenes, la mayor parte de la comunidad aún respeta la autoridad de los ***barayuqkuna***, que garantiza su conservación como autoridad que cumplen roles importantes en esta comunidad. Asimismo, se identificaron fracturas internas en el propio grupo de los ***barayuqkuna***. Algunos miembros incumplen tareas asignadas, llegan tarde o no participan con el mismo compromiso que obliga al recibir la vara, que se cumplía en décadas pasadas. Estas faltas de responsabilidad alimentan a las críticas de la comunidad, las que debilita la cohesión del sistema de ***barayuq***; sumados el contexto sociocultural de la población sarhuina relatado en el testimonio de don Teodoro Carrasco.

Así, a pesar de las tradiciones sostenidas por los ***barayuqkuna***, factores como los cambios socioeconómicos y la inserción de nuevos elementos culturales, como la individualización, han ocasionado otros desafíos que los ***barayuqkuna*** han enfrentado, esto en más de una ocasión, se intentó reemplazar a los ***barayuq*** con comités sectoriales, buscando extinguir el sistema tradicional de cargos. Como sucedió con los ***barayuq*** de Colcabanba provincia Tayacaqa, región Huancavelica, tal como describe Taipe (2020b):

> "Los varayoq han sido desnaturalizados en sus funciones tradicionales de autoridad comunal y los han convertido en serviles del alcalde, gobernador y jueces como domésticos, mensajeros, etc., razón por la cual, en diciembre de 1973, ese sistema de autoridad andina fue derogada por los mismos campesinos." (p. 69). "Ningún varayoq prestaría servicios a las autoridades y además debían existir solo hasta diciembre de 1973, para evitar que continuaran al servicio de los integrantes del grupo de poder local y debían ser reemplazados en sus funciones comunales por los delegados de barrios." (p. 76).

Sin embargo, en Sarhua, estos intentos no prosperaron. Porque, a diferencia de los ***barayuq***, los comités carecen de la autoridad simbólica que otorga portar la vara y no formaban parte del sistema de cargos que los comuneros asumen como un deber colectivo. La organización por comités hasta la actualidad no logró ganarse el respeto ni la confianza de la

comunidad, ya que no es parte del *habitus* de la cultura local, y no cumplen con la responsabilidad de preservar las costumbres y el orden social como lo hacen los ***barayuq***, no tiene el valor simbólico como el sistema de ***barayuq***.

A partir del testimonio de don Teodoro Carrasco y análisis de las entrevistas y observaciones sobre los desafíos enfrentados por los ***barayuqkuna***, se hace la siguiente interpretación desde la perspectiva sociológica y antropológica.

Desde la perspectiva sociológico, los desafíos actuales de los ***barayuqkuna*** entendemos como resultado de cambios estructurales en la configuración social de la comunidad. En primer lugar, la migración juvenil, la profesionalización y el acceso a la educación formal han generado una reestructuración del tejido comunal. Bauman (2000) señala que la modernidad líquida genera individuos libres, autónomos y desarraigados, para quienes las formas tradicionales son inadecuadas con la nueva forma de vida individualista y de vínculos con otros individuos autoconstituidos.

Así, la figura del ***barayuq***, basada en el prestigio colectivo, el servicio comunal y el principio de reciprocidad, entra en crisis frente a un modelo de autoridad asociado al logro personal, la racionalidad técnica, burocrática y el reconocimiento externo. Los jóvenes que estudian y migran ya no miden la autoridad según los parámetros comunales, sino en relación con logros personales o individuales como la profesionalización, y costumbres o habilidades urbanas aprendidas y vistas como modelo de sociedad "desarrollada". Para Bourdieu (2001a) esta son las nuevas formas de capital social y simbólico.

Este cambio también revela una crisis de *habitus* comunal, en términos de Bourdieu (2002), el *habitus,* como sistema de disposiciones prácticas en los cuerpos y acciones cotidianas, deja de ser compartido entre generaciones. Los jóvenes sarhuinos tienen influencias de un *habitus* más individualista, urbano, centrado en el progreso individual a través del trabajo y estudio; mientras que el *habitus* comunal, basado en la *minka*, el *ayni* como principio ontológico de la reciprocidad, en este grupo poblacional pierde hegemonía. Este desencuentro de *habitus* genera debilitamiento de su autoridad y la desmoralización de los ***barayuqkuna***.

Por su parte, Foucault (2002) propone, que el poder ya no se ejerce únicamente de forma vertical, sino a través de micro-prácticas, resistencias y contra-conductas. En Sarhua, los comuneros que desacatan al ***barayuq***, que lo desafían o que lo menosprecian, están ejerciendo una forma de resistencia a una autoridad que consideran innecesario. Incluso cuando no se produce un enfrentamiento directo, la desobediencia o la no colaboración, demuestra que el

poder tradicional está siendo objeto de lo que Foucault (2008) llama contraconducta, una acción que la autoridad ya no es naturalizada, sino puesta en cuestión.

Finalmente, el hecho de que algunos ***barayuqkuna*** incumplan sus propias funciones, lleguen tarde o participen con desinterés refleja una erosión interna de la disciplina comunal. Según Max Weber (2002), las formas de autoridad tradicional se basan en la creencia de perfección de las costumbres y el respeto a roles instituidos. Pero cuando los propios ***barayuq*** no actúan conforme a sus responsabilidades, lo que se socava es la racionalidad tradicional que fundamenta la obediencia.

En este contexto, la figura del ***barayuq*** enfrenta una doble crisis, una externa, frente al cambio de valores y patrones culturales promovidos por la modernidad, la migración y la educación formal; y una interna, al perder fuerza simbólica dentro de la comunidad misma, sobre todo entre los sectores más jóvenes. Esto da lugar a una transición inestable en el régimen de autoridad comunal, que pone en tensión la reproducción del sistema de cargos y obliga a repensar nuevas formas de legitimidad.

Desde la mirada antropológica, el proceso de cambio que atraviesan los ***barayuqkuna*** en Sarhua, el deterioro del respeto a su autoridad, es un cambio del sistema simbólico que ha sostenido tradicionalmente el orden comunal. Los ***barayuqkuna*** ejercen una autoridad tradicional, basada en el respeto a las costumbres ancestrales y el reconocimiento comunitario. Sin embargo, la irrupción de valores modernos va socavando este principio, donde los jóvenes, influenciados por la modernidad, intentan no reconocer la legitimidad de dicha autoridad.

La tensión intergeneracional responde a un fenómeno de desestructuración del sistema tradicional de cargos, como lo plantea Hobsbawm (1983), en muchas comunidades, las tradiciones se reelaboran para mantener la cohesión social. Sin embargo, cuando no logran adaptarse a las nuevas condiciones sociales, entran en crisis. Asimismo, de acuerdo Bauman (2000), las prácticas tradicionales como los ***barayuqkuna***, representan formas sólidas de autoridad en un mundo estable. Sin embargo, en una sociedad líquida, los valores son más inestables y relativos, lo que provoca una ruptura en los vínculos intergeneracionales, debilitando el respeto y el compromiso comunal con las autoridades tradicionales.

El reclamo "¿solo están para bailar?" es una crítica que desvaloriza los roles o funciones de los ***barayuqkuna*** en ceremonias rituales y festivas, solo valorizando el rol objetivo como la vigilancia de las sementeras. Esta forma de percepción, tiene relación con las nuevas formas de ver la vida comunal influenciadas por las prácticas culturales modernas, que han aprendido a través de la educación, migración a las ciudades o a través de los medios tecnológicos de

comunicación como el internet, de ver la vida meramente económica y alcanzar al prestigio económico y social que la vida urbana y las redes sociales virtuales influencian.

Precisamente, navegando por las redes sociales, encontré un comentario largo de reflexión de Aldo Felices[21] titulada: "¿obligatoria o voluntaria?"[22] en su página de Facebook llamada "Aldo De Sarhua", que trata sobre la importancia o no de los ***barayuqkuna*** en contextos contemporáneos, de la que cito un extracto:

> "En todo caso, habría que poner en la balanza: ¿qué merece más atención, la educación o la costumbre? El bienestar humano se construye desde una atención adecuada y una buena educación, sobre todo en las etapas más tempranas, desde la concepción hasta la juventud. Y todo esto podría verse limitado si se mantiene la obligatoriedad del ***barayuq***… El ***barayuq,*** que alguna vez fue un servicio comunitario con jerarquía y profundo sentido social, hoy muchas veces ha perdido ese valor original. En ciertos casos, incluso ha sido instrumentalizado con fines políticos, formales o para alimentar la vanidad personal. Antes, en las fiestas, predominaba la chicha de jora sobre el alcohol; hoy es al revés." (comentario de Aldo Felices, 26 de marzo del 2020).

Desde una perspectiva de modernidad urbana, Aldo pone en cuestionamiento la vigencia de la tradición sarhuina frente a las exigencias de la educación formal. Frente a las nuevas formas de vida que demanda el proceso de profesionalización, las prácticas tradicionales de los ***barayuqkuna*** son consideradas por algunos como un obstáculo, restándoles importancia e incluso evaluando su continuidad dentro de la comunidad. También refleja una serie de tensiones entre la tradición y la modernidad, entre la lógica del servicio comunal y la instrumentalización del poder, entre lo simbólico y lo formal. La figura del ***barayuq***, que antes articulaba el orden, la justicia y la cohesión social mediante el cumplimiento de un ciclo ritual y moral, se enfrenta hoy a procesos de desvalorización, formalización y reinterpretación, lo cual plantea desafíos importantes para su continuidad y legitimidad dentro del tejido social sarhuino.

Sin embargo, el mismo entorno moderno que deslegitima a los ***barayuqkuna*** también ofrece oportunidades para su resignificación. El turismo y el reconocimiento estatal de la cultura sarhuina han generado una revalorización simbólica del rol del ***barayuq***.

---

[21] Hijo sarhuino migrante a la ciudad de Lima que logró estudios superiores.

[22] https://web.facebook.com/photo.php?fbid=10235510413797340&set=pb.1123864610.-2207520000&type=3

independientemente de estas revalorizaciones, el cargo de ***barayuq*** en Sarhua según Palomino (1984), es una práctica que obedece a la racionalidad comunal de reciprocidad bajo una estructura de oposición de *Ayllu Sawqa* y *Qullana*.

4.2. Cambios y adaptaciones de elementos modernos en las celebraciones festivas de los *barayuqkuna*

4.2.1. Cambios de tradiciones festivas y rituales de los barayuqkuna

A lo largo del tiempo, las tradiciones festivas que practicaban los ***barayuqkuna*** han experimentado transformaciones significativas, adaptándose a los cambios sociales, económicos y culturales que han impactado la vida comunitaria en Sarhua.

Según los testimonios recogidos al respecto, antiguamente, cuando todavía se construía el puente de *Pichus*, los barayuqkuna participaban en el *chaka ruway* (construcción del puente) en el sector de Tincoq apenas asumían el cargo en el mes de enero. Esta actividad formaba parte de las primeras obligaciones comunales del ciclo anual de la autoridad, donde los ***barayuqkuna*** cumplían roles propios como autoridad y actos rituales concernientes a la construcción del puente colgante. Sin embargo, con el tiempo el puente tradicional dejó de reconstruirse por la construcción de un moderno puente en el mismo lugar y, en consecuencia, esta práctica ha desaparecido.

También se registran las transformaciones en torno al *tapukuy*, aunque en la actualidad sigue practicando, pero según los testimonios el número de ocasiones han reducido, porque esta actividad se realizaba en varios momentos, como primer *tapukuy* se realizaba durante la fiesta de San Juan; el segundo tenía lugar en las celebraciones de agosto; y el último, durante las celebraciones de Todos los Santos. Luego, en vísperas de Navidad, se llevaba a cabo el *yuyachikuy* (recordar), que recordaba a los bailarines su rol que debe cumplir la fiesta navideña.

Actualmente, esta práctica se ha reducido a una sola presentación, realizada poco antes de la Navidad. Además, antes cada *ayllu* contaba con cinco bailarinas, cuyos trajes tradicionales solo podían alquilarse mediante un gasto que pocas familias podían asumir. Hoy, el número ha aumentado a veinte bailarinas por lado, y sus vestimentas son más elaboradas y adornadas, que refleja mayor disponibilidad. Asimismo, en el pasado, el regidor visitaba personalmente a cada bailarina para pacha *urquy* (la entrega y preparación de la vestimenta tradicional); en la actualidad, esta visita se limita únicamente a los padres ***barayuq*** (***alkaldi kampu*** y ***alkaldi dulsi***), lo que reduce el alcance ritual de la interacción y modifica el papel del regidor en esta

preparación festiva.

Además, antiguamente, al finalizar la fiesta se realizaba el Chuschi ***abio***, que era despedida ritual de la Navidad dirigida por los ***barayuqkuna***. Esta práctica consistía en "devolver" simbólicamente la fiesta hacia Chuschi, pues se creía que de allí provenía, porque Chuschi en ese entonces para los sarhuinos era considerado como el mundo exterior. La razón de esta asociación radicaba en que, hacia la década de 1970, la carretera ya llegaba hasta Chuschi y en ese pueblo se encontraba el mercado más cercano para la compra de insumos festivos como alcohol y coca. En tiempos más antiguos, los abuelos debían viajar hasta Ayacucho para adquirir estos productos, pero con la accesibilidad de Chuschi, la comunidad empezó a relacionar la procedencia de la fiesta con este lugar cercano. Así, el Chuschi ***abio*** se convirtió en una despedida que simbolizaba el retorno de la fiesta a su supuesto origen.

Los cambios observados en las tradiciones festivas y rituales de los ***barayuqkuna*** de Sarhua evidencian un proceso dinámico en el que la comunidad transita, en un contexto de la modernidad tecnológica y las influencias culturales de la globalización, donde la comunidad mantiene sus tradiciones adaptando las formas de las festividades.

Asi, las actividades como *pichus chaka ruway* (construcción del puente de *pichus*) formaban parte del ciclo anual de obligaciones comunales que reforzaban la legitimidad del cargo de ***barayuq***. La desaparición de este ritual, debido a la construcción de un puente moderno, constituye lo que Turner denominaría una ruptura de una estructura ritual que antes cohesionaba a la comunidad mediante la acción colectiva (Turner, 1969). Esta desaparición implica una reconfiguración del sistema simbólico. Siguiendo a Bourdieu (1990), cuando cambian las condiciones materiales, el *habitus* se ajusta sin romper por completo con las disposiciones anteriores. Los ***barayuqkuna*** continúan cumpliendo otras obligaciones colectivas que mantienen el principio de servicio comunal, aunque el puente ya no funcione como eje ritual.

Asimismo, el *tapukuy* que marcaba varios momentos del calendario festivo de Sarhua: San Juan, las fiestas de agosto, Todos los Santos y, finalmente, el *yuyachikuy* previo a la Navidad. Esta reiteración durante el año tenía un efecto, pues reforzaba lo que Turner (1969) denomina *communitas*, la experiencia ritual que cohesiona y recuerda a los participantes su pertenencia al colectivo. La reducción actual del *tapukuy* revelan cómo el *habitus* festivo se adapta a las nuevas condiciones materiales sin romper completamente con las disposiciones simbólicas heredadas. El *tapukuy* persiste porque continúa siendo un acto que expresa reciprocidad, estética comunal y jerarquía ritual. por su parte, el *yuyachikuy*, por su parte,

funciona como un mecanismo de memoria que recuerda a los danzantes sus obligaciones en la fiesta navideña.

Los cambios como el *chaka ruway*, el *tapukuy* y el Chuschi ***abio*** revelan que las tradiciones de los ***barayuqkuna*** no desaparecen de manera abrupta, sino que se reconfiguran con los cambios materiales y sociales. Las prácticas rituales, aun cuando se reducen o modifican, conservan su capacidad de producir cohesión comunal, legitimidad y memoria simbólica.

4.2.2. Incorporación de elementos modernos en las prácticas tradicionales de los barayuqkuna

Respecto de la incorporación de los elementos modernos en las prácticas tradicionales de los ***barayuqkuna***, don Tito Felices ***rigidurbara*** pasante, nos dio el siguiente testimonio:

> "Debido al paso del tiempo, se han incorporado nuevos tipos de comida que antes no formaban parte de las festividades. Por ejemplo, durante el Yarqa Aspiy, la merienda tradicional consistía en platos simples elaborados a base de trigo y haba. Hoy en día, se incluyen otros alimentos como tallarines, ***pukapicante***, e incluso trucha y pollo. Asimismo, en el pasado, la leña se obtenía principalmente del *yanaqara*, un arbusto local, para que el ***barayuq*** prepare comida durante su fiesta. Actualmente, utilizamos mayormente eucalipto para la leña. Aunque seguimos colaborando entre nosotros para el transporte de la leña, en ocasiones también empleamos carros para facilitar el traslado." (Información personal, septiembre de 2024).

A partir de las entrevistas realizadas con los comuneros y ***barayuqkuna*** de Sarhua, así como de la observación etnográfica durante el trabajo de campo, se ha identificado una clara tendencia a la incorporación de elementos modernos en las prácticas tradicionales. Este cambio implica una adaptación activa que refleja los cambios socioeconómicos de la comunidad, al tiempo que garantiza la continuidad y resignificación de su herencia cultural.

Uno de los ejemplos más evidentes de esta adaptación es el uso de medios de transporte modernos en actividades tradicionales. Si bien persiste la práctica del *ayni* (ayuda mutua) para trasladar leña, en la actualidad algunos cargontes ***barayuq*** hacen uso de vehículos motorizados para facilitar el traslado, especialmente durante las festividades. Asimismo, el tipo de leña ha cambiado: ya no se recolecta mayoritariamente de arbustos nativos como la *chamana*, la *yanachillka* o cabuya, sino del eucalipto (*Eucalyptus*), un árbol foráneo pero adaptado a la

zona, cuyo mayor rendimiento energético lo ha convertido en el combustible preferido para la preparación de alimentos festivos.

El convido, una de las expresiones más emblemáticas de las celebraciones sarhuinas, también ha experimentado transformaciones. Anteriormente, los alimentos se servían a los asistentes en pequeños utensilios, hechos de la planta de mate *(lagenaria siceraria),* pero en la actualidad predominan los tazones grandes de plástico. Otro cambio importante se ha observado en la práctica del *apakuykuy*, la tradición de llevar músicos al cargonte, ahora se convoca a más número de músicos que en el pasado, lo que incrementa la magnitud sonora de las festividades. Esta ampliación no altera el sentido ritual, pero sí refleja una mayor disponibilidad económica y una mayor afluencia de comuneros, lo que se traduce en prestigio social para el organizador.

La alimentación durante las festividades también ha cambiado notablemente. En celebraciones como el *Yarqa Aspiy*, anteriormente se ofrecían meriendas simples a base de productos de cultivos locales: maíz, trigo, cebada o habas. Hoy, se sirven platos más elaborados, como tallarines, ***pukapicante*** (de origen huamanguino), trucha y pollo, decorados con ensaladas y servidos en vajilla hondo de plástico. También se ha introducido el pescado frito acompañado de arroz y papa sancochada. En cuanto a las bebidas, además de la tradicional chicha de *qura* (o *sura*), se ofrece chicha morada, especialmente por los comuneros evangélicos, quienes afirman que su fe les impide consumir bebidas elaboradas con semillas fermentadas, por considerarlas "muertas", según su lectura de la Biblia.

Durante festividades como el Carnaval y la Navidad, organizadas por los ***barayuqkuna***, la presencia de platos a base de arroz y fideos como el caldo, el asado, el estofado o el caucau, se ha vuelto común, en contraste con épocas anteriores en las que la dieta festiva se limitaba a lo que se producía en la chacra. Como señaló un comunero entrevistado: "Ahora todo ha cambiado, antes en nuestra pobreza preparábamos lo que salía de nuestra chacra nomás".

La música y la vestimenta, pilares fundamentales de la identidad festiva sarhuina, también han evolucionado. Tradicionalmente, el arpa era el instrumento principal del Carnaval, pero en las últimas décadas se ha sumado el violín. Para Navidad, el número de bailarinas ha aumentado significativamente, llegando a más de cincuenta, acompañadas por dos o tres grupos de músicos (arpistas y violinistas). En cuanto a la vestimenta, los trajes, antes elaborados con lana de oveja o llama, hoy son confeccionados con telas sintéticas, provenientes del mercado, de colores vivos y diseños personalizados, que demuestra el esfuerzo económico y el deseo de destacar socialmente. Un símbolo distintivo del cargonte actual es la banda bordada con hilos

dorados, donde se inscribe su nombre, el año y el nombre del padrino o del donante.

Además, la indumentaria simbólica que los ***barayuqkuna*** tradicionalmente eran puestas, en caso de alguaciles portaban en la mano la vara de madera burilado, el azote de tres puntas y una lampara que prendía con kerosene, aun mas antes esta lampara prendía con grasa de animales. La mayor parte de estas prendas siguen siendo confeccionadas por artesanos locales, aunque ciertos elementos como zapatos, ojotas de jebe, jeans, chompas o casacas se adquieren en los mercados regionales. Este sincretismo refleja el cambio estético y redefinición del rol del cargonte en un contexto marcado por la circulación de bienes y símbolos.

La música, por su parte, ha incorporado nuevos instrumentos como la guitarra y el *chinlili*, un instrumento de cuerda más pequeño. Ambos son usados especialmente por los jóvenes para interpretar *chimaycha,* un tipo de huayno autóctono que expresa emociones profundas y forma parte de la identidad sarhuina. Mientras el arpa y el violín mantienen su papel central en las celebraciones organizadas por los ***barayuqkuna***, la guitarra y el *chinlili* se han integrado tanto en los rituales como en la vida cotidiana. A ello se suma el uso de equipos de sonido eléctricos, con música grabada en memorias USB o conectada por Bluetooth, como una forma de apropiación tecnológica al servicio de la tradición.

Pese a todas estas transformaciones, los entrevistados sostienen que las tradiciones no han perdido su esencia. Cambios como la modernización de la alimentación, la expansión musical o el uso de nuevos materiales en las vestimentas, a no debilitar el significado ritual, lo reafirman. Los ***barayuqkuna*** continúan siendo los principales promotores de las costumbres, y sus prácticas adaptadas les permiten seguir cumpliendo su rol central en la cohesión comunitaria y en la afirmación de la identidad cultural de Sarhua.

En este sentido, en Sarhua, las prácticas tradicionales de los ***barayuqkuna*** no permanecen inmutables frente al paso del tiempo ni frente al influjo de la modernidad. Por el contrario, lo que se observa es una reformulación constante, donde los elementos modernos no suponen una ruptura, más bien se adaptan creativamente a la tradición. Este fenómeno demuestra que la tradición no es estática, sino es dinámico.

Desde la perspectiva antropológica, Hobsbawm (1983) propuso que muchas tradiciones son inventadas o recreadas para responder a necesidades del presente, y aunque sus formas cambien, cumplen la función de mantener la cohesión y continuidad simbólica del grupo. Esta propuesta es observable en Sarhua, donde la función del ***barayuq*** como eje del sistema comunal, encargado de la reciprocidad *(ayni),* del convido, del respeto a la vara como símbolo de autoridad, permanece inalterada, aunque los materiales, los alimentos o los soportes

tecnológicos empleados en los rituales hayan cambiado. El uso de eucalipto como combustible o la inclusión de pollo y tallarines al incorporarse al ámbito ritual, por ejemplo, no desvirtúa la lógica ritual de las festividades, sino que la actualiza conforme a los recursos disponibles y a los códigos de prestigio sociales.

Victor Turner (1967), al hablar del ritual como un drama social, sugiere que estos espacios son flexibles y responden a transformaciones contextuales. En Sarhua, los rituales se amplifican en escala, como ocurre en el *apakuykuy,* pero no altera el sentido de la reciprocidad, solo que ha agregado otra dimensión social, revalorizar el estatus social del cargonte. Aquí, el símbolo se resignifica. Geertz (1973) explica que los símbolos culturales tienen una densidad semiótica que permite múltiples lecturas. Por ejemplo, una banda bordada con el nombre del ***barayuq*** o cargonte, o el uso de equipos de sonido, introducen nuevos códigos de distinción y pertenencia, mas no alteran el sentido de la ritualidad.

Para la sociología, la incorporación de los elementos modernos en las prácticas tradicionales, es como Bourdieu (1985) plantea, que el capital simbólico se acumula a través de prácticas reconocidas como legítimas en un campo específico. El ***barayuq,*** al invertir en comidas, músicos o trajes vistosos y costosos, no está en busca rentabilidad económica, sino prestigio comunal, que es entendida como capital simbólico dentro de la sociedad. En este sentido, la tradición se convierte en una economía del honor, donde lo moderno se incorpora como instrumento de visibilidad, pero no como fin en sí mismo.

Esto concuerda con lo que Giddens (1995) entiende por modernidad reflexiva, una etapa donde las identidades y prácticas se reconstruyen constantemente en sintonía con las condiciones estructurales. En Sarhua, la exposición a modelos externos ya sea por migración, educación y otros medios, no produce alienación cultural, más una resignificación activa, en la que los símbolos modernos son filtrados, reinterpretados y apropiados según las necesidades del sistema comunal. Así, por ejemplo, el uso del carro para el traslado de leña responde a razones de necesidad y disponibilidad, pero no reemplaza la práctica del *ayni,* ya que quienes colaboran en la carga y movilización siguen siendo familiares y vecinos que acuden en ayuda del cargonte. Del mismo modo, objetos tecnológicos como el celular, el USB o las linternas eléctricas se integran a las prácticas culturales y cotidianas de los comuneros, sin desarticular la base tradicional que estructura la vida comunal. Esta dinámica también se refleja en las vestimentas, las comidas y las músicas rituales, donde lo moderno se combina con lo ancestral, mostrando la capacidad de la comunidad sarhuina para adaptar y resignificar sin perder la esencia de sus tradiciones.

Por su parte, Bauman (2000) advierte que la modernidad líquida tiende a disolver vínculos sólidos. Pero en Sarhua observamos una modernidad territorializada, porque la comunidad mantiene su ritualidad tradicional y lo hace más visible mediante elementos modernos, mediante las grabaciones en videos y publicaciones en redes sociales. Así la incorporación como la música grabada en memorias USB, equipo reproductor de música, platos modernos, vestimentas hechas con materiales sintéticas, bebidas como la chicha morada, la cerveza y entre otros elementos modernos incorporados en las prácticas tradicionales, es una muestra de una hibridez simbólica que, en vez de debilitar la tradición, la fortalece.

Asimismo, Martin-Barbero et al. (1999) señalan que la cultura popular al tener el origen el pasado, tiende ser parte de la resistencia de lo moderno desde lo local. En Sarhua, los comuneros reproducen pasivamente la tradición, actualizando desde su propia racionalidad simbólica. Como sostiene Giménez (1995), la identidad cultural es esencialmente distintiva, relativamente duradera y socialmente reconocida, negociada entre continuidad y cambio. Así, el ***barayuq***, al incorporar comidas que son propias del ritual, al vestirse con ropa típica hecha de material sintética, no abandona su identidad, más bien resignifica la forma de ganar reconocimiento social mediante nuevos lenguajes visuales y gustativo.

CAPÍTULO V

ADAPTACIONES RECIENTES DE TRADICIONES Y ROLES FRENTE A CAMBIOS SOCIOECONÓMICOS, CULTURALES Y POLITICOS

En este apartado, se analiza los procesos de adaptación de las tradiciones y roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** frente a los cambios socioeconómicos, políticos y culturales recientes, y reconocer las tensiones, desafíos y estrategias comunales que emergen en este contexto de transformación.

5.1. Cambios socioeconómicos, políticos y culturales en la región

5.1.1. Principales cambios socioeconómicos, políticos y culturales en la comunidad en los últimos años

Respecto de los principales cambios socioeconómicos, políticos y culturares en la comunidad de Sarhua, en estos últimos años, don Primitivo Felices, nos comentó lo siguiente:

> "A diferencia de los años noventa en adelante, ha habido cambios, casi ya no existe tanta pobreza, y prácticamente no hay diferencias en la vestimenta, pues ahora todos nos vestimos de manera similar. En cuanto a la alimentación, también ha mejorado, y ahora hay ingresos de al menos un sol diario para las familias. Actualmente, el destino del pueblo depende del alcalde distrital, lo cual no era así antes. Hacia los años noventa, aunque existía el cargo de alcalde distrital, pero no tenía fondos; en lugar del alcalde distrital, existía un personero en vez de presidente comunal, además el gobernador y el

> ***barayuq***. En esa época, quien realmente dirigía el destino del pueblo era el personero de la comunidad, no el alcalde distrital. Creo que algo similar sigue ocurriendo en los anexos o centros poblados, donde el agente municipal realiza algunas funciones, pero el liderazgo principal lo tiene el presidente comunal. Aquí en Sarhua, en la actual gestión municipal y de la Junta Directiva Comunal, el presidente comunal está demostrando mayor liderazgo que el alcalde, quien parece estar perdiendo autoridad y liderazgo ante la población." (Información personal, octubre 2024).

En los últimos años, la comunidad de Sarhua ha experimentado transformaciones importantes en diversos ámbitos como la economía, política y cultural, que han impactado en la vida cotidiana de sus habitantes.

En el plano socioeconómico, la comunidad de Sarhua ha atravesado un proceso progresivo de diversificación productiva y una evidente mejora en las condiciones materiales de vida. En las décadas pasadas predominaba una economía local sustentada casi exclusivamente en la agricultura de subsistencia y en la ganadería tradicional. Era una economía de subsistencia porque las tierras no permiten una producción intensiva, la geografía accidentada de la comunidad otorga a cada familia parcelas pequeñas y sin acceso a riego, debido a la escasez de agua. Esta situación obliga a una agricultura estacional, practicada únicamente durante la época de lluvias, conocida en la zona como *puquy pacha* (época lluviosa y de abundancia).

Con el paso del tiempo, la modernización alcanzó la comunidad y generó nuevas necesidades. La migración hacia las ciudades introdujo elementos de la cultura urbana, especialmente en la alimentación y la vestimenta. Paralelamente, el mercado avanzó hacia el pueblo gracias al acceso a vías de comunicación carrozable, trayendo consigo productos industrializados, alimentos procesados, ropa y diversos insumos, que fueron rápidamente adoptados por los sarhuinos.

Para adquirir estos productos era indispensable contar con dinero como medio de intercambio, pues el trueque ya no permitía acceder a la variedad de bienes disponibles. Ante esta necesidad, las familias sarhuinas comenzaron a reinventarse y a emprender actividades que generaran ingresos monetarios. En la actualidad, muchas de ellas se dedican a trabajos como la construcción de viviendas tradicionales (de adobe y tierra) y modernas (en cemento y fierro); otras producen artesanías, especialmente vestimentas típicas muy demandadas por los propios sarhuinos, en particular por los cargontes ***barayuqkuna*** y sus familias durante las fiestas de Carnaval y Navidad. También se elaboran las conocidas tablas pintadas destinadas al

mercado externo. Asimismo, algunos comuneros han abierto pequeñas tiendas locales para comercializar productos del mercado, mientras que otros migran temporalmente a ciudades en busca de empleos remunerados.

De este modo, en el ámbito económico, la comunidad experimenta una transformación marcada por un proceso mixto de modernización rural, migración y expansión del mercado. Este proceso redefine las formas tradicionales de acceso a la economía familiar y transforma la creatividad local en la elaboración de vestimenta tradicional, alimentos e infraestructura. Lo que antes se observaba únicamente en instituciones públicas, como construcciones en material noble, ahora también forma parte de las viviendas privadas, reflejando un cambio profundo en las prácticas económicas y materiales de Sarhua.

En lo político, el cambio más notable es el desplazamiento del centro de autoridad. En las décadas anteriores, como recuerda don Primitivo, el poder comunal residía principalmente en figuras locales tradicionales como el personero comunal y el ***barayuq***, quienes articulaban el liderazgo cotidiano y ritual de la comunidad. En ese entonces, el alcalde distrital carecía de poder económico, pues no contaba con acceso a recursos estatales (no existía aún el sistema FONCOMÚN de transferencia de fondos).

Hoy, en cambio, la figura del alcalde distrital ha adquirido protagonismo gracias al acceso a presupuesto público y a los mecanismos formales de gobernanza estatal. Sin embargo, este liderazgo político moderno aún compite con otras autoridades locales, especialmente el presidente comunal, quien conserva un alto grado de legitimidad en la toma de decisiones locales. En otras palabras, el sistema de autoridad en Sarhua presenta una dualidad entre la institucionalidad estatal moderna y la estructura comunal tradicional donde se incluye el ***barayuq***, donde la legitimidad simbólica y operativa de los cargos sigue estando fuertemente reconocida en el orden comunal. Además, a través de las instituciones públicas como la municipalidad ha llegado programas sociales de Estado como Vaso de Leche, Pensión 65, Juntos y entre otros, que ha generado organizaciones sociales de base relacionados a dichos programas de asistencia social en la comunidad.

Del mismo modo, **en el plano cultural**, los cambios se evidencian en múltiples dimensiones, como la educación, la religión, las prácticas festivas, la vestimenta y el consumo. El acceso a servicios educativos en castellano en la misma comunidad ha eliminado la necesidad de migrar a Lima para escolarizarse, lo que constituye un cambio importante en la experiencia de socialización infantil y juvenil como el entrevistado Teodoro Carrasco dece “Antes para aprender español y aprende a leer se tenía que viajar a Lima, ahora aquí hay todo”.

Este cambio en los últimos años, ha ido de la mano con la expansión de tecnologías modernas como internet, telefonía móvil, televisión y transporte motorizado, las que genera nuevas formas de comunicación, identidad y aspiraciones. Aspiraciones que evidencian con la profesionalización de los jóvenes sarhuinos, cada vez más creciente en diferentes instituciones de educación superior.

En lo religioso, la emergencia de congregaciones evangélicas (protestantismo) ha introducido una dimensión de tensión en la vida comunal. Como suele suceder en los Andes, el rechazo de los protestantes a ciertas festividades tradicionales entra en conflicto con el sistema de cargos, que exige la participación ritual para la legitimación del poder comunal. Esto introduce fracturas simbólicas y culturales al no asumir a celebraciones festivas tradicionales, pero también es parte del pluralismo espiritual emergente, porque al cumplir con el deber comunal de asumir el cargo de ***barayuq***, diversifican sus roles al servicio comunal.

De este modo, Sarhua atraviesa un proceso de cambio multidimensional, donde las prácticas sociales, políticas y culturales se encuentran en un estado de tránsito y resignificación. La comunidad ha logrado adaptarse a los cambios modernos sin perder totalmente sus estructuras tradicionales, aunque estas se encuentran en tensión constante con las nuevas formas de vida.

A partir del testimonio de don Primitivo Felices y de las observaciones registradas durante el trabajo de campo, es posible comprender que la comunidad de Sarhua atraviesa un proceso de transformaciones en los ámbitos socioeconómico, político y cultural. Estos cambios implican la adaptación cultural de la comunidad a nuevas dinámicas, lo que coincide con la idea de continuidad en la transformación planteada por Marshall Sahlins (1999), para quien las sociedades no abandonan sus estructuras culturales, sino que las reformulan creativamente frente a nuevas condiciones históricas.

En el plano económico, Sarhua ha transitado desde un modelo basado en la agricultura de subsistencia hacia formas mixtas de ingreso vinculadas al trabajo eventual, la migración temporal, la artesanía de mercado y el comercio local. Tal como señala Appadurai (2001), los flujos de personas, dinero e ideas reconfiguran las economías locales sin borrar del todo los sistemas culturales previos. Los testimonios recogidos muestran que incluso las familias con menos recursos disponen hoy de pequeños ingresos monetarios constantes, evidenciando la transición de una economía autosuficiente hacia una economía parcialmente mercantilizada. Este proceso implica también nuevas presiones: algunos cargontes se endeudan para cumplir con las obligaciones rituales, lo que demuestra, siguiendo a Bourdieu (1990), que la

participación en el sistema de cargos continúa funcionando como un espacio de acumulación de capital simbólico (ganancia de estatus comunal en sistema de ***barayuq***) y capital social (relaciones de familiarización), aun cuando requiera importantes recursos materiales.

En lo político, se observa una redistribución del poder local. Como señala don Primitivo, en décadas anteriores la conducción efectiva del pueblo recaía en el personero comunal y en los ***barayuqkuna***, figuras legitimadas por la tradición. Aunque hoy el alcalde distrital posee poder económico gracias a los fondos del Estado, su autoridad compite con la del presidente comunal, quien mantiene la legitimidad cotidiana y moral de las decisiones comunales. Este escenario mantiene la dicotomía funcional entre la autoridad racional-legal del Estado y la autoridad tradicional, como la conceptualizó Weber (2002). En Sarhua, ambos sistemas coexisten y se interrelacionan en la gobernanza, lo tradicional con lo moderno.

En el plano cultural, Sarhua experimenta un proceso de hibridación (García, 1990). La escolarización en castellano dentro del propio pueblo ha transformado las formas de socialización infantil, como afirma Teodoro Carrasco, "antes para aprender español había que ir a Lima", lo que hace evidente la incorporación de nuevos horizontes culturales. Este fenómeno coincide con lo que Castells (1999) denomina la "sociedad en red", donde tecnologías como internet, telefonía móvil y medios digitales reconfiguran identidades y expectativas. Estas tecnologías conviven con prácticas rituales ancestrales: celulares grabando las tradiciones y facilitando las comunicaciones entre ***barayuqkuna***, música moderna mezclada con cantos tradicionales o alimentos del mercado integrados en los convites rituales. Nada de ello elimina la tradición; más bien la recontextualiza.

En lo religioso también se ha pluralizado. La presencia creciente de congregaciones evangélicas, sus credos hacen que se distancien de ciertas festividades rituales. Sin embargo, esta pluralidad no rompe necesariamente la estructura comunal, ya que incluso quienes adoptan nuevas prácticas religiosas reconocen la obligatoriedad del deber comunal, asumiendo cargos y participando en actividades colectivas.

5.1.2. Impacto de los cambios en la dinámica social y cultural de la comunidad

Sobre el impacto de los cambios sociales, económicos y políticos en la dinámica social, cultural y bienestar de la comunidad, don Teodoro Carrasco, regidor pasante, nos prestó el siguiente testimonio:

> "Como ya tienen plata han aumentado más costumbres; por ejemplo, lo que antes era comidas preparadas con lo que cultivamos aquí, ahora preparan otras comidas que solo

> veíamos en la ciudad; hasta los *kuyaqkuna* (colaboradores) ahora llevan sacos de arroz, azúcar y muchas más al cargonte; en las ropas aún más, se mandan hacer ropas más elaboradas y más costosas y del mismo color y modelo principalmente sus familiares del cargonte, esto ha generado más gasto para el cargonte. Además, antes íbamos a Lima para aprender castellano, ahora aquí no más ya los niños aprender hablar castellano." (Información personal, setiembre 2024).

A partir de los testimonios recogidos y de la observación realizada durante el trabajo de campo, sostenemos que los cambios económicos, políticos y culturales han tenido un impacto evidente en la dinámica social y cultural de la comunidad de Sarhua en los últimos tiempos.

En cuanto a la dinámica social, las transformaciones económicas han obligado a las familias a emprender nuevas iniciativas productivas, movilizándose en busca de oportunidades dentro de la propia comunidad y formando asociaciones dedicadas a la crianza de animales menores y a la producción artesanal. Asimismo, como se ha mencionado, las políticas públicas del Estado mediante los programas sociales han impulsado la organización de nuevos grupos sociales, cuyos representantes articulan la participación colectiva y contribuyen a la cohesión comunitaria. Estas organizaciones, nuevas y modernas, coexisten con las estructuras tradicionales como el sistema de ***barayuq***.

La dependencia del dinero ha crecido enormemente, afectando tanto las dinámicas sociales como la forma en que los comuneros se relacionan con sus tradiciones y recursos. En la actualidad, el acceso a servicios básicos como agua y luz requieren una inversión económica, un cambio radical en comparación con épocas anteriores en las que la comunidad dependía más de sus recursos naturales y del trabajo agrícola. Antiguamente, la agricultura y la ganadería eran los pilares del sustento familiar. Sin embargo, con la variedad de productos en alimentos que el mercado ofrece, con estos productos los sarhuinos paulatinamente han ido variando y enriqueciendo su dieta hasta que en la actualidad ha comenzado a depender cada vez más de las tiendas locales y ferias para satisfacer sus necesidades. Por ello, hoy en día, es común ver proliferación de tiendas que ofrecen productos como fideos, arroz, azúcar y frutas. Esta disponibilidad de productos importados ha cambiado los hábitos de consumo de alimentos que antes se consideraban lujos o simplemente no estaban disponibles en la comunidad.

Este cambio económico también ha generado la especialización de las familias en diversas actividades. En la artesanía, por ejemplo, existen varios rubros o especialidades: tejido, burilado, trenzado, costura y pintura. Cada persona domina uno de estos rubros, y son pocos quienes manejan dos o más. Así, las familias se especializan en la elaboración de ponchos

en telar; otras trabajan en tejidos a cintura o *kallwa*, como mantas y ponchos; en pintura destacan otras familias, en costura, la mayoría de mujeres sarhuinas practica este oficio, aunque no todas confeccionan polleras, pues otras se dedican exclusivamente a elaborar blusas o sombreros. En el trenzado de lana participa gran parte de las mujeres de la comunidad. De igual modo, existen constructores que ya no solo trabajan con adobe, sino que se han especializado en el uso de materiales modernos como fierro y cemento, desempeñándose tanto en Sarhua como en pueblos vecinos y ciudades. En términos de Arguedas (1975) las comunidades frente a los cambios económicos, se reorganizan sus habilidades productivas, preservando sus patrones culturales que sostienen su identidad, pues la especialización manifiesta la continuidad adaptativa de la cultura a contextos contemporáneos. Así como Taipe (2018) afirma que la tradición es dinámica para persistir frente a cambios.

Los contextos actuales también influyen en las expectativas de los jóvenes, quienes aspiran a salir de la comunidad en busca de oportunidades laborales y educativas. Muchos desean convertirse en profesionales y, cada vez más, influidos por la tecnología, aspiran incluso a convertirse en creadores de contenido en plataformas digitales. Carlos Iván Degregori (2000) sostiene que los jóvenes rurales construyen sus proyectos de vida negociando entre los referentes comunales heredados y las imágenes del "progreso" provenientes del mundo urbano y mediático. García (1995) y Appadurai (1996) sostienen que los las poblaciones internalizan y reorganizan sus imaginarios a partir de flujos simbólicos globales que desplazan los límites de lo imaginable, a través del consumo cultural por medios de tecnologías digitales.

En el ámbito político, el impacto es igualmente importante. La comunidad a parte de las autoridades tradicionales como los ***barayuq***; hoy el alcalde distrital, elegido mediante competencia electoral dentro de un sistema partidario moderno, juega un rol central en la gobernanza comunal en bienestar social a través de las gestiones públicas del Estado, ya que esta autoridad tiene poder casi absoluta en las gestiones dentro de la burocracia estatal, es un ente que conecta la comunidad con el Estado. En los últimos años, muchos sarhuinos que migraron, se profesionalizaron y luego retornaron a la comunidad, han participado activamente en la política local con aspiraciones de ocupar el cargo de alcalde distrital. Porque, los financiamientos públicos por parte del Estado a las municipalidades distritales, se convirtieron atractivos para los aspirantes (Degregori et al., 2014). Por ello, en las últimas contiendas electorales se ha observado seis candidaturas, cuatro de ellos solamente de la comunidad de Sarhua. Como ya se ha descrito en Sarhua antes de asumir cargos importantes de jerarquía mayor, primero debe asumir al cargo de ***barayuq***, así primero ganar estatus social como capital

simbólico (Bourdieu, 2001a) y ser elegido. Por ello, varios de ellos procuran cumplir el cargo de alguacil dentro del sistema de ***barayuq***, con el objetivo de ganar prestigio y legitimidad comunal.

En el plano cultural, los cambios económicos y políticos han transformado la música, la vestimenta, la alimentación y la infraestructura. En Sarhua, las influencias culturales de la modernidad se expresan, especialmente entre los jóvenes, en la preferencia por músicas urbanas. Del mismo modo, la alimentación se ha diversificado con la llegada de productos industrializados como fideos, arroz, azúcar, dulces, aceite, así como una mayor variedad de verduras, frutas y carnes, como pollo y pescado congelado, que amplían la dieta local. Estos alimentos permiten la preparación de nuevos platos, que incluso se han incorporado a los convites rituales de los ***barayuq***, como en la fiesta de *Yarqa Aspiy.*

Figura 30

*La indumentaria de los **barayuqkuna** y el uso cotidiano de la población en la actualidad*



En cuanto a la vestimenta sarhuina, las prendas tradicionales poncho, pollera, sombrero,

manta, continúan en uso, pero han cambiado los colores, diseños y materiales debido a la disponibilidad de insumos industrializados como lanas, telas, hilos y herramientas modernas. Actualmente se elaboran trajes con colores más vivos, materiales más ligeros y diseños más complejos, lo que caracteriza la estética contemporánea en Sarhua. Estas prendas son de uso cotidiano, pero suelen renovarse especialmente para eventos festivos como los carnavales, las celebraciones de agosto (fiesta de la Virgen de la Asunción) y la festividad del Yarqa Aspiy. En el caso de los ***barayuqkuna***, estrenan vestimenta principalmente para las fiestas de Carnaval y Navidad. No solo los cargontes cambian de ropa, sino también sus familiares, quienes participan activamente en las celebraciones.

Estos cambios evidencian un proceso continuo de transformación cultural en Sarhua, donde lo tradicional se mantiene y se reconfigura dentro de nuevas condiciones de cambio. Las músicas con matices de influencia urbana, alimentos que provienen de la industria, materiales industrializados en la vestimenta, presentes en las festividades culturales de Sarhua, son parte de la hibridación cultural (García, 1990). Asimismo, como dice Taipe (2018), las poblaciones rurales en los andes no tienen problemas en consumir músicas ni alimentos urbanas, así como las ropas. Sin embargo, los sarhuinos lo amoldan y lo incorporan a sus prácticas culturales, manteniendo la esencia ritual de las festividades. Esta incorporación de nuevos elementos se ajusta a la noción de tradición reinventada propuesta por Hobsbawm (1983).

No obstante, no todos los sarhuinos saben elaborar estas prendas tradicionales. Como se ha indicado, cada familia o individuo se especializa en una técnica artesanal particular, por lo que quienes confeccionan mantas no necesariamente tejen ponchos o elaboran polleras. Por ello, las familias deben recurrir a los artesanos especializados para completar los atuendos festivos. La demanda es especialmente alta entre los residentes en otras ciudades que solicitan vestimentas para las celebraciones principales.

De este modo, la mayor parte del mercado de la artesanía sarhuina sigue siendo local. Donde la estética sarhuina se mantiene, pero adquiere nuevas formas gracias a los insumos que el mercado pone a disposición. En mis observaciones pude ver que esta renovación de la vestimenta reafirma la identidad comunal, sobre todo durante las fiestas importantes o cuando un miembro de la familia asume el cargo de barayuq. En estos eventos, tanto los cargontes como sus familiares estrenan ropa nueva, reforzando su presencia simbólica en la escena ritual. Estas transformaciones evidencian que Sarhua se encuentra en un proceso de resignificación cultural. en términos de Appadurai (2001), se puede afirmar que Sarhua está produciendo su propia modernidad, adaptando los flujos globales a través de sus propias categorías culturales.

5.2. Adaptación y desafíos de los barayuqkuna ante la continuidad de sus tradiciones y roles de autoridad

5.2.1. Adaptación de tradiciones y roles de autoridad de los barayuqkuna ante cambios recientes

En relación a la adaptación de tradiciones y roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** ante cambios recientes, don Yuri Yalaupari, nos comentó en el siguiente testimonio:

> "Desde nuestros ancestros seguimos manteniendo las costumbres casi intactas, habido pocos cambios en algunas funciones, pero sigue intacto el rol principal del ***barayuq*** como el cuidado de la sementera, más bien estamos continuando con mantener aún más nuestras costumbres como el cargo de ***barayuq***." (Información personal, enero 2025).

En el contexto de los cambios recientes, las tradiciones rituales, festivas y los roles de autoridad de los ***barayuqkuna*** se han adaptado a las nuevas condiciones sociales, políticas y culturales. Esta adaptación implica la capacidad de incorporar elementos propios de la modernidad, como tecnologías, productos industrializados y mercancías del mercado, que hoy se utilizan en las festividades y rituales sin alterar la estructura simbólica que las sustenta. Según Sahlins (1988) es cambio cultural con continuidad estructural.

Sin embargo, la hegemonía actual del poder político, representado por el alcalde distrital y el presidente comunal (antes personero), ha subordinado en parte la autoridad tradicional de los ***barayuqkuna***. Algunas de sus funciones han desaparecido debido a su incompatibilidad con la legislación nacional; por ejemplo, el ingreso inopinado a viviendas, ahora tipificado como violencia intrafamiliar, o la eliminación de perros callejeros, que hoy se considera una falta contra el bienestar animal. Otras funciones se han perdido simplemente por el impacto de las infraestructuras modernas, como la construcción del puente vehicular que reemplazó prácticas comunales asociadas al antiguo puente tradicional *pichus chaka* (puente de *pichus*) en Tinkuq. Este conflicto entre normatividad estatal y práctica comunal, en términos de Foucault (2002) es la colisión de regímenes de poder, donde distintas racionalidades gubernamentales compiten por controlar la vida cotidiana.

A diferencia de las autoridades modernas, los cargos de la municipalidad o de la junta directiva comunal no cumplen funciones comunales tradicionales como los ***barayuqkuna***, ni

poseen un carácter sagrado. Tampoco organizan las festividades principales de Sarhua. Por ello, los ***barayuqkuna*** mantienen un espacio propio en la vida comunal, porque también continúan vigilando las sementeras, roles rituales y responsabilidades religiosas consideradas fundamentales para la armonía social y espiritual de la comunidad. Su autoridad conserva un poder simbólico reconocido colectivamente, pues se trata de un cargo con peso ritual y con raíces en la cosmovisión andina. Así como Durkheim (1912) sostiene, la autoridad que tiene carácter sagrado se basa en la fuerza colectiva de creencias compartidas, que otorgan prestigio y eficacia social. Estos roles funcionales y simbólicos, no son asumidos por las autoridades modernas, lo que explica por qué el sistema de ***barayuq*** no ha sido reemplazado. La comunidad, además, mantiene una espiritualidad activa y una organización dual ancestral basada en los dos *ayllus*, en los cuales los ***barayuqkuna*** desempeñan funciones festivas, rituales y de autoridad.

La persistencia y adaptación de este sistema se vincula también al régimen comunal de la tierra. En Sarhua, las sementeras continúan siendo de uso comunal; no existe propiedad privada en el ámbito rural, salvo algunos terrenos titulados en la zona urbana, y su control, uso y vigilancia siguen siendo de carácter comunal. Como Arguedas (1978) lo demuestra, las estructuras andinas persisten mientras persistan los principios de trabajo colectivo, reciprocidad y uso comunal de los recursos. Sarhua mantiene estas lógicas, las sementeras siguen siendo comunales y requieren vigilancia, lo que reafirma la necesidad del ***barayuq*** como autoridad activa. De este modo, los roles funcionales, festivos y religiosos de los ***barayuq*** siguen siendo esenciales para la organización comunal y para la legitimidad del cargonte, aun en un contexto marcado por políticas estatales contemporáneas.

En este sentido, podría parecer que las tradiciones de los ***barayuqkuna*** se adaptan a la nueva realidad política; sin embargo, considero que ocurre lo contrario. No es el sistema de los ***barayuq*** el que se acomoda plenamente a los cambios, sino que son los propios cambios políticos y culturales los que terminan adaptándose a las prácticas tradicionales de la comunidad. Así como señala Sahlins (1988), las sociedades no copian tal cual la modernidad, sino que traducen sus elementos externos dentro de las categorías culturales propias. Esto se explica porque, como se ha desarrollado en capítulos anteriores, los ***barayuqkuna*** han incorporado a sus prácticas rituales ciertos elementos modernos, como tecnologías, productos industrializados y mercancías del mercado, pero siempre bajo la lógica y el marco simbólico de la tradición local. En ese sentido, la tradición no desaparece ni se subordina, sino que reconfigura y resignifica estos elementos externos, manteniendo la continuidad de su propio sistema de autoridad.

No obstante, la incorporación de productos procesados, los alimentos comprados en el mercado y los materiales utilizados para las vestimentas rituales generan gastos económicos elevados que superan, muchas veces, los ingresos familiares del cargonte. A diferencia de épocas anteriores, como recuerdan los testimonios, se utilizaban recursos propios producidos por la familia, y las vestimentas ceremoniales eran más sencillas y menos costosas. Asumir el cargo no representaba un gasto que excediera las posibilidades económicas del hogar, pues todo se resolvía con productos locales y con el apoyo de la comunidad.

Hoy, en cambio, los cargontes señalan que ejercer el cargo de ***barayuq*** es económicamente más exigente y requiere una planificación previa. Especialmente el cargo de regidor o ***rigidurbara***, responsable de organizar y financiar las festividades de Carnaval y Navidad, así como los rituales de ***tapukuy*** que las preceden. Además de los gastos festivos, el ***barayuq*** debe cumplir funciones comunales y religiosas durante todo el año, obligaciones que demandan tiempo y reducen su capacidad de trabajar para sostener a su familia. Por ello, quienes proyectan asumir el cargo deben prepararse económicamente con anticipación.

Sin embargo, cuando no hay voluntarios, la comunidad recurre a la asamblea comunal para designar al ***barayuq*** incluso sin su consentimiento, imponiendo sanciones estrictas a quien se niegue a asumir el cargo asignado. De este modo, la tradición mantiene su continuidad, incluso frente a los desafíos económicos contemporáneos, y demuestra cómo la comunidad reinterpreta y acomoda los cambios modernos dentro de su propio marco normativo y simbólico.

Pero, más allá de lo económico, esta incorporación de elementos modernos ha transformado el significado y la experiencia de ejercer el cargo de barayuq en la actualidad. Como plantea Hobsbawm (1983), los cambios en la tradición se integran otorgándoles nuevos significados. Además, en perspectiva de los sarhuinos en tiempos contemporáneos a su surgido la nueva valoración del tiempo, un tiempo acelerado, donde los días, meses y años aceleran muy rápido, y “no hay tiempo” para otras actividades que trabajar y estudiar. Como sostiene Rosa (2003) el tiempo en la sociedad contemporánea tiende ser acelerado en todo aspecto.

Por estos sacrificios económicos, familiares y del tiempo que implica ejercer el cargo, el ***barayuq***, su valor simbólico se ha incrementado, y la comunidad reconoce este esfuerzo elevando el estatus del cargonte, quien culmina el cargo deja de ser un “comunero natural” para convertirse en un “comunero habilitado”, es decir, alguien apto para asumir responsabilidades superiores, incluso cargos políticos como los municipales. De esta manera, la legitimidad adquirida mediante el servicio tradicional se proyecta también al ámbito institucional del

Estado. En este sentido, el sistema de ***barayuq*** reconfigura estos cambios y, al hacerlo, el también se adapta a la realidad actual, en un contexto donde el poder estatal impone su hegemonía sobre la organización comunal. Ambos modelos de autoridad conviven e interactúan, generando una forma de gobernanza interdependiente en Sarhua, articulando lo ritual, lo comunal y lo político.

De acuerdo con los testimonios recopilados y la observación realizada, la organización interna es fundamental para la convivencia y la ejecución de las actividades comunales. La junta directiva comunal, el juez de paz, el subprefecto y otras autoridades locales mantienen coordinaciones constantes para atender las necesidades colectivas. En este entramado, los ***barayuqkuna*** desempeñan un rol de servicio y apoyo, cumpliendo los mandatos de estas autoridades en un marco de respeto y subordinación, pues dentro de la jerarquía política ocupan un nivel inferior. La relación observada entre los ***barayuqkuna*** y las autoridades estatales en expresa una articulación jerárquica entre formas tradicionales y modernas de poder, en el marco de procesos de modernización, diferenciación funcional y dominación simbólica (Weber, 2002; Giddens, 1995; Bourdieu, 2001b).

Uno de los momentos más significativos que reafirma esta relación es el *riqsichinakuy* (ritual de confraternidad), una ceremonia donde participan autoridades municipales, eclesiásticas y comunales. Durante este ritual, cada autoridad ofrece aguardiente a los ***barayuqkuna*** como gesto de reconocimiento y como señal simbólica de que, desde ese momento, estos estarán a su servicio. Mediante este acto ritual, renuevan el lazo y lealtad, constituyéndose en un acto performativo que reafirma la estructura social, un proceso de transición y reafirmación del orden social (Turner, 1969).

Durante el cumplimiento de sus funciones bajo las directrices de las autoridades políticas y comunales. Estas, los motivan otorgándoles ***animu*** (coca y alcohol), fortaleciendo su disposición para labores como la protección de las sementeras, el apoyo en festividades y otras tareas comunales. Siendo este acto es un don simbólico, lo que Mauss (2009) sugiere que los intercambios de bienes en contextos rituales generan lazos sociales y morales. Además, se entiende que, la armonía entre autoridades y ***barayuqkuna*** es esencial, cualquier tensión podría afectar la coordinación y el cumplimiento de los roles colectivos. Por ello, las autoridades procuran mostrar aprecio, respeto y consideración hacia los ***barayuq***, asegurándose de que se sientan valorados y comprometidos con sus responsabilidades.

5.2.2. Mecanismos de continuidad de las tradiciones y roles de los barayuqkuna en contexto de cambio

En relación a mecanismos de continuidad de las tradiciones y roles de los ***barayuqkuna*** ante cambios recientes, don Primitivo Felices, cargonte ***rigidurbara*** 2024, nos comentó en el siguiente testimonio:

> "Los gastos son afrontados gracias a los *kuyaqkuna*[23] (colaboradores), quienes traen muchas cosas, como arroz, azúcar, alcohol, fideos, papa, degollados, etc. Estas donaciones son importantes para cubrir los gastos de comida que yo, como ***barayuq***, enfrento principalmente en Carnaval y Navidad, así como en otros momentos del año. No solo he recibido productos; últimamente también ofrecen dinero que se coloca en la manta y el poncho del cargonte. Estas ayudas de los *kuyaqkuna* me facilitan afrontar los gastos del cargo. Otra de las ayudas proviene de los *apakuykuq*[24] (apoyo), quienes traen maestros (músicos) para el Carnaval y la Navidad. Este apoyo funciona como un *ayni* (ayuda por devolver), si un *apakuykuq* me ayuda, yo debo devolver ese gasto cuando él asuma un cargo similar. Si yo ya he realizado el *apakuyku* de maestro en su evento, él me devolverá el gasto correspondiente. Antes, los maestros cobraban poco, pero ahora sus tarifas han aumentado a tres mil, cuatro mil, e incluso hasta ocho mil soles para la Navidad. Por eso, si alguien piensa en asumir el cargo, debe comenzar a hacer el *apakuyku* a su compadre o algún familiar desde ya." (Información personal, octubre 2024).

La dinámica del sistema de cargos en Sarhua revela que el sostenimiento de la autoridad tradicional de los ***barayuqkuna*** no depende únicamente de la continuidad ritual, sino de un complejo entramado de obligaciones, reciprocidades y sanciones que mantienen vigente este modelo organizativo. En apariencia, podría pensarse que la modernidad, los cambios económicos y la presencia del Estado desplazan o transforman de manera decisiva las funciones

[23] *Kuyaq* o *kuyaqkuna*. En quechua, *kuyaq* significa "el que ama" y *kuyaqkuna*, "los que aman". En el uso cotidiano de la comunidad sarhuina, este término tiene dos acepciones claramente diferenciadas. La primera se vincula directamente con la expresión del afecto. Se emplean formas como *kuyayki* ("te amo"), dirigida de manera directa a otra persona, o *kuyani* ("yo amo"), que es una afirmación en primera persona sobre el sentimiento hacia alguien. En esta estructura, *kuyaq* alude a "la persona que ama", mientras que *kuyaqkuna* es su plural. La segunda acepción, propia del contexto comunal sarhuino, amplía el sentido emocional hacia una dimensión social y moral. *Kuyaqkuna* se utiliza para nombrar a los colaboradores que brindan apoyo al cargonte o, a quien necesita el apoyo durante la construcción de su vivienda, apoyo sin esperar una devolución equivalente. Su contribución, en productos, trabajo o presencia, en Sarhua es interpretado por el quien recibe como un gesto genuino de cariño y amor hacia a él o ella que puede ser un vecino, familiar o paisano. Es una ayuda incondicional, que no genera obligación de reciprocidad inmediata; queda guardada en la conciencia de quien la da y de quien la recibe, un acto que refuerza los vínculos sociales.

[24] *Apakuyuq* o *apaykuq*. Palabra quechua que significa "el quien lo lleva o entrega". En el contexto sarhuino esta expresión se usa para referirse a quien apoya con algún bien o servicio al cargonte de festividad tradicional con condiciones de devolución ese acto de apoyo siempre en cuando el *apakuykuq* lo haga el cargo similar.

tradicionales. Sin embargo, la experiencia comunal muestra lo contrario: son los elementos modernos los que terminan reconfigurándose para integrarse a la lógica simbólica y organizativa de los ***barayuqkuna***.

El principio de reciprocidad sigue siendo el eje que articula el funcionamiento del cargo. Los *kuyaqkuna* sostienen económicamente al ***barayuq*** con productos, alimentos y ahora también dinero, reforzando la idea de que el cargo es una responsabilidad compartida por la red social del cargonte. Según testimonios recogidos, los *kuyaqkuna* (colaboradores), llevan diversos productos al cargonte ***barayuq***, como cereales, maíz, papa, carne y todo aquello que puedan aportar desde sus hogares. "Nuestra costumbre es, cuando vamos a ayudar llevamos algo para preparar alimentos para los invitados" nos dice uno de nuestros entrevistados.

A partir de la observación realizada, se pudo constatar que, en los días previos a la fiesta de carnaval o de Navidad, distintas personas como familiares, vecinos y allegados del cargonte, llegaban a su vivienda portando diversos productos indispensables para la celebración. Traían sacos de arroz y azúcar, bidones de alcohol, paquetes de fideos, sacos de papa, así como animales ya degollados y otros insumos necesarios. Cada llegada era recibida por el cargonte con visible gratitud, gesto que era correspondido ofreciéndoles una copa de trago como señal de agradecimiento por su apoyo.

En tiempos recientes, además de los productos tradicionales, muchos *kuyaqkuna* han empezado a entregar también dinero, colocándolo de manera pública en la manta o poncho del cargonte, lo cual evidencia nuevas formas de participación y contribución dentro del sistema ritual. Toda esta información, los nombres de quienes colaboran, los productos que entregan y las cantidades respectivas, es anotada discretamente por un familiar del cargonte en un cuaderno destinado al registro de los *kuyaqkuna*. Este registro es para que una vez concluida la festividad o el periodo del cargo, el cargonte invita a cada uno de los colaboradores según lista para convidarles y agradecerles personalmente.

Además de los *kuyaqkuna*, existe otra red de apoyo conocida como *apakuykuq*, la cual cumple un rol estratégico dentro de la organización festiva. A diferencia de la colaboración espontánea de los *kuyaqkuna*, el *apakuykuq* tiene un carácter condicional: quien brinda este apoyo lo hace esperando una devolución equivalente en el futuro. Por ello, suelen ofrecerlo personas que planean asumir un cargo similar más adelante o quienes se encuentran en un proceso de devolución de favores previamente recibidos. Esta forma de colaboración fortalece la trama de relaciones de ayuda mutua y permite sostener las celebraciones que implican obligaciones considerables.

De acuerdo con las observaciones de campo, los *apakuykuq* suelen encargarse de llevar a los músicos para las festividades de Carnaval o Navidad, un gesto que conlleva un compromiso explícito. Esta práctica se rige por la lógica del *ayni*, en la que toda ayuda recibida debe ser devuelta con la misma intensidad. Si un compadre o familiar trae músicos, el cargonte retribuye con comida, bebida o apoyo equivalente. Cuando a ese compadre le toque asumir un cargo, el gesto debe ser correspondido con la misma magnitud. Cualquier variación, ya sea por exceso o por defecto, genera conformidades o inconformidades que se expresan de manera sutil, nunca de forma abierta, pero sí perceptibles en los comentarios y actitudes del cargonte.

Este sistema de reciprocidad se mantiene vigente incluso ante el notable incremento de los costos festivos. La contratación de músicos, por ejemplo, puede alcanzar hasta ocho mil soles en las celebraciones principales, lo que convierte al *apakuykuq* en un recurso esencial para aliviar la carga económica del cargonte. Tal como señaló don Primitivo, cargonte en 2024, gracias a estas colaboraciones pudo cumplir con su responsabilidad, aunque debió complementar los gastos con sus ahorros e incluso solicitar préstamos. Él mismo reconoce que los costos se han elevado debido al aumento en la intensidad de las celebraciones: más músicos, mayor número de bailarines, vestimentas más costosas y la incorporación de bebidas como la cerveza, además de las tradicionales chicha de *qura* y aguardiente.

A pesar de estas transformaciones y presiones económicas, el cumplimiento de las costumbres vinculadas al Carnaval y la Navidad sigue siendo obligatorio. La comunidad ejerce un control social firme sobre el desempeño del ***barayuq***: si no respeta las prácticas tradicionales o no cumple adecuadamente su rol, puede ser deslegitimado públicamente. De este modo, el sistema mantiene su vigencia combinando la fuerza de la tradición con la capacidad de adaptación ante nuevas demandas económicas y simbólicas.

En Sarhua, el sistema de cargos de los ***barayuqkuna*** se sostiene en una red de relaciones que va mucho más allá del cumplimiento formal de un rol. Cada paso, cada gesto y cada colaboración, en termino de Geertz (1973) es una trama social de significados de obligación moral, el prestigio social y el sentido de pertenencia. Durante el trabajo de campo, pude observar cómo estas relaciones se reafirman especialmente en los días previos a las grandes festividades de Carnaval y Navidad, cuando la casa del cargonte se convierte en un espacio de tránsito, encuentro y reciprocidad.

En primer lugar, la práctica de llevar colaboración o apoyo, constituye lo que Mauss (2009) definió como un hecho social total, es un don de dar y recibir que consolida la

integración social. En el que se entrelazan dimensiones económicas, simbólicas y afectivas (Geertz, 1973). Para Durkheim (1987), estos actos refuerzan la cohesión del grupo. En este sentido, en Sarhua, la ayuda expresa solidaridad, reconocimiento del cargo como legítima dentro del orden moral comunal.

A su vez, la distinción entre *kuyaqkuna* (aportantes espontáneos) y *apakuykuq* (aportantes condicionales). Se relaciona con lo que Turner (1969) denominaría un campo social de fuerzas, en el que interactúan obligaciones morales, relaciones de parentesco y alianzas rituales, donde los rituales y los sistemas de cargos operan como escenarios de dramas sociales que se negocian estatus y responsabilidades. En este caso, el *ayni* funciona como un dispositivo que regula la obligatoriedad de la reciprocidad y mantiene equilibradas las relaciones entre compadres, familiares y vecinos.

El aumento en los costos que se afrontan los cargontes ***barayuq*** en los últimos tiempos, en las celebraciones tradicionales, se relaciona con los planteamientos de García (1990) y Bauman (1999), quienes señalan que la modernidad y la globalización reconfiguran prácticas locales. En caso de Sarhua ha integrado elementos modernos a esquemas tradicionales de reciprocidad. Desde la perspectiva de Bourdieu (2001a), esta ayuda se entiende la capacidad del cargonte de movilizar su entorno social, a que el autor llama "capital social", así el que tiene más redes, más compadres y más allegados, entonces es más eficiente en sostener el cargo. En este sentido, el *ayni*, como estructura de intercambio, funciona como patrón organizador y regla moral comunal.

Finalmente, siguiendo a Goffman (1997), los rituales de ayuda y devolución son formas de manejo de la imagen del cargonte. Ofrecer trago, registrar los aportes, agradecer públicamente y cumplir con el *ayni*, son actos circunstanciales que reflejan la posición moral ante la comunidad. El prestigio del ***barayuq*** depende de su capacidad de responder a estas expectativas colectivas; cualquier incumplimiento genera sanciones simbólicas como la murmuración, la burla o la deslegitimación social.

5.2.3. Desafíos económicos y sociales que afrontan los barayuqkuna en cumplimiento de su cargo

Sobre los desafíos que afrontan los ***barayuqkuna*** ante cambios recientes, don Walter Cisneros, nos comentó en el siguiente testimonio:

> "El problema que ha surgido al cumplir con el cargo de ***barayuq***, es el gasto en la forma de vestirse y preparar comida, además ahora la música en carnaval es arpa y violín,

> antes era solo arpa, esto pues genera doble gasto al cargonte. En navidad también, solo había un solo arpa y violín, en la actualidad el cargonte pasa con dos a más arpas y violines, pues todo esto genera mayor gasto al cargonte." (Información personal, setiembre 2024).

A pesar de recibir apoyos como de los *kuyaqkuna* y *apakuykuq*, los ***barayuqkuna*** el contexto contemporáneo, enfrentan múltiples desafíos que dificultan el ejercicio pleno de su autoridad y el cumplimiento de los deberes que les corresponden. Uno de los principales obstáculos es el alto costo económico que implica asumir este cargo, especialmente durante las celebraciones de mayor relevancia, como el Carnaval y la Navidad.

El testimonio de un ***rigidurbara***, manifiesta que el cumplimiento de este rol le ha generado deudas considerables, a pesar de haber destinado sus ahorros personales. Estima que los gastos asociados a su cargo superarán los veinte mil soles, una cifra que, para muchos comuneros, representa una carga difícil de asumir. Este panorama ha generado en la comunidad sentimientos de temor e incertidumbre entre quienes aún no han pasado por el cargo. Aunque la tradición exige que todos cumplan con esta obligación, tanto los comuneros con recursos limitados como aquellos con mayores posibilidades económicas, sienten el peso de la responsabilidad financiera que conlleva ser ***barayuq***.

Una fuente de tensión importante es el cambio en las expectativas sociales sobre las festividades. Las celebraciones, como el Carnaval y la Navidad, han experimentado transformaciones que han incrementado sustancialmente los costos. Por ejemplo, se han diversificado los géneros musicales requeridos, pasando de la tradicional contratación de un solo músico con arpa, a la necesidad de incorporar violines adicionales y otros músicos, como ya se desarrollado en la anterior sección, elevando así el gasto ritual. Asimismo, los cambios en la vestimenta ceremonial y en los alimentos ofrecidos han encarecido aún más las celebraciones, generando malestar entre algunos comuneros que critican estos excesos como innecesarios.

Este proceso de cambio ha puesto en tensión la continuidad del sistema de cargos. A pesar de que se mantiene la obligatoriedad comunal de asumir los roles tradicionales, las sanciones por incumplimiento, como multas o la obligación de repetir el cargo al año siguiente, no han logrado contrarrestar completamente la creciente resistencia, sobre todo entre los sectores económicamente más vulnerables. Aun así, se preserva la figura del ***barayuq*** como un símbolo de organización y tradición. La comunidad reconoce su importancia para el sostenimiento del orden comunal, especialmente en lo relacionado con la gestión de la tierra y

las festividades que estructuran el calendario ritual sarhuino.

En este contexto, los ***barayuqkuna*** se ven obligados a recurrir a redes de apoyo familiares, préstamos y compromisos de ayuda mutua (como los *apakuykuq*) para poder cumplir con sus responsabilidades. Estas estrategias es un esfuerzo por adaptar el sistema tradicional a las nuevas realidades económicas, sin renunciar al sentido del cargo, la preservación de las costumbres, la cohesión comunitaria y la reproducción de una forma de vida que, aunque en transformación, sigue enraizada en los principios colectivos de reciprocidad, prestigio y pertenencia.

Los elevados gastos asociados al cargo han generado también tensiones sociales dentro de la comunidad. En asambleas y reuniones, algunos comuneros expresan abiertamente su rechazo y califican estos desembolsos como "gastos insulsos". Según ellos, influenciados por una lógica económica más mercantil y orientada a la ganancia tangible, un cargonte no debería exceder sus posibilidades económicas para cumplir con el cargo. Desde esta perspectiva, se ha propuesto incluso que el ***barayuq*** no debería organizar las festividades costumbristas, como el Carnaval y la Navidad, sino limitarse únicamente a su función administrativa y de servicio comunal. Esta postura plantea que la autoridad ya no tendría que responsabilizarse de los rituales ni de las ceremonias festivas.

Sin embargo, para la mayoría de comuneros, la razón de ser del sistema de envarados radica precisamente en la dimensión ritual y simbólica que se reafirma en cada evento organizado por los ***barayuqkuna***. Son estas festividades las que legitiman y consagran su autoridad, y por ello la comunidad considera que no pueden separarse de la estructura ceremonial que da sentido al cargo. De hecho, se observa que los ***barayuqkuna*** constituyen el "espíritu" y el motor principal de celebraciones como el Carnaval y la Navidad: sin ellos, estos eventos desaparecerían, pues no existe otro grupo ni cargonte que asuma su organización.

Junto con estos desafíos económicos y organizativos, surge un problema adicional vinculado al consumo de alcohol. Las festividades suelen promover y normalizar la ingesta frecuente de bebidas alcohólicas, lo que en algunos casos deriva en situaciones de embriaguez prolongada. Algunos entrevistados cuentan que "por haber llevado cargos de ***barayuq*** he aprendido a beber; antes no lo hacía, pero en el cargo a cada rato hay que tomar". Otros justifican su consumo señalando que el alcohol anima y da fuerza para cumplir las tareas rituales o comunales "sin trago uno no se anima ni para vigilar o arrear a los animales dañeros", "sin coca no se puede trabajar, y sin traguito tampoco se puede bailar y cantar".

Para otros comuneros, el alcohol posee un valor simbólico y relacional. Tomar una copa

se interpreta como un gesto de respeto y de apertura para conversar, negociar o pedir favores "sin trago no podemos pedir algún favor; primero se sirve la copa y recién se conversa". Esta lógica se extiende a las relaciones de compadrazgo: "si a mi compadre no le doy la copita, se molesta; y si rechazo la que él me da, también se ofende; entonces, para evitar problemas, hay que tomar no más". En estos contextos, el alcohol funciona como un mediador que refuerza la reciprocidad, la jerarquía y la cohesión social.

Durante las festividades se observa que muchos cargontes, familiares y acompañantes permanecen mareados o embriagados durante gran parte del evento. Esto ocurre porque los *kuyaq* (familiares y vecinos cercanos) ofrecen copas de licor como expresión de cariño y apoyo hacia el cargonte. A su vez, el ***barayuq*** está socialmente obligado a aceptar estas copas, pues rechazarlas se considera una falta grave de agradecimiento o respeto.

Estas prácticas generan tensiones internas entre quienes critican el consumo excesivo de alcohol y quienes lo promueven como parte inseparable de la festividad. De esta manera, tanto los gastos crecientes como los hábitos ritualizados de consumo etílico constituyen desafíos que ponen en tensión la continuidad del sistema de ***barayuq***, su sostenibilidad económica y el pleno cumplimiento de sus funciones comunales.

El análisis presenta las transformaciones que atraviesan los sistemas de cargos ceremoniales andinos, particularmente el sistema de ***barayuqkuna*** en Sarhua. Estos sistemas funcionan como mecanismos de nivelación económica y redistribución de la riqueza, donde las familias que acumulan recursos deben invertirlos en ceremonias colectivas, evitando así la diferenciación social excesiva. Sin embargo, el caso sarhuino muestra precisamente la crisis de este modelo redistributivo. Como señala Cancian (1976) en su estudio clásico sobre Zinacantán, cuando los costos del sistema de cargos superan la capacidad económica comunitaria, se produce una tensión estructural que puede llevar a su transformación o colapso.

El análisis evidencia la tensión entre dos lógicas económicas incompatibles. Por un lado, persiste la economía moral campesina que Scott (1976) analizó, basada en la reciprocidad, el prestigio y la reproducción social. Los mecanismos como el *apakuykuq* (ayuda mutua) representan lo que Mauss (2009) conceptualizó como el don y contradon, donde "dar-recibir-devolver" estructura las relaciones sociales. Por otro lado, emerge una "lógica mercantil" que los comuneros describen al calificar los gastos como "insulsos". Esta es la racionalidad capitalista que Polanyi (2004) identificó como el proceso de desincorporación de la economía respecto a las relaciones sociales. La frase "un cargonte no debería exceder sus posibilidades económicas" representa exactamente esta nueva racionalidad que prioriza el cálculo costo-

beneficio sobre la obligación social.

El fenómeno de escalada en los costos ceremoniales, pasar de un arpista a múltiples músicos, diversificar géneros musicales, enriquecer la vestimenta, corresponde a lo que Cancian (1976) llamó "inflación ceremonial" y Greenberg (1981) analizó como competencia por prestigio. Bourdieu (1990) nos ayuda a entender esto como acumulación de capital simbólico: en contextos donde las opciones de movilidad social son limitadas, las festividades se convierten en arena de competencia donde las familias disputan reconocimiento. Sin embargo, esta competencia puede volverse insostenible cuando los recursos económicos se contraen.

Asimismo, se subraya que "la razón de ser del sistema de envarados radica precisamente en la dimensión ritual" porque los ***barayuqkuna*** ejercen autoridad por designación administrativa, también sus cuerpos y acciones se sacralizan en el performance ceremonial. Rappaport (2001) sostiene que estos rituales son actos performativos que representan el orden social y lo constituyen. Por eso la comunidad resiste la propuesta de separar las funciones administrativas de las ceremoniales, hacerlo destruiría la base misma de legitimidad de la autoridad tradicional.

El consumo ritual de alcohol representa lo que Douglas (2003) analizó como sustancias que marcan fronteras y crean comunión. Rompe jerarquías y crea igualdades (Castillo, 2015). Las expresiones como "sin trago no podemos pedir algún favor" o "para evitar problemas, hay que tomar" revelan que el alcohol funciona como instrumento de reciprocidad. Sin embargo, Allen (2008) en su estudio, ya advertía sobre las tensiones que genera el alcohol en las comunidades andinas. Lo que el documento muestra es la trampa estructural, el sistema obliga al consumo "aprendí a beber por el cargo", pero simultáneamente genera dependencia y crítica social.

Finalmente, ante las presiones modernizadoras y el capitalismo, las comunidades andinas refuerzan y transforman sus sistemas ceremoniales como forma de mantener autonomía e identidad. En este sentido, los sistemas de cargos en Sarhua están siendo tradiciones en transformación, adaptándose constantemente a los cambios sin perder su núcleo estructurante.

CONCLUSIONES

La presente investigación permitió comprender que el sistema de ***barayuq*** o envarado que persiste como tradición sarhuina, constituye un eje estructurante de la vida comunal y un medio esencial para la reproducción de las prácticas tradicionales. Para los sarhuinos, asumir al cargo de ***barayuq*** simboliza una responsabilidad política y religiosa, que implica cumplir el rol comunal de vigilancia de espacio agrícolas y la organización de la comunidad. Por ello, su cargo tiene un sentido social y religiosa, ya que la vara que portan representa al poder comunal y religiosa. La misma estructura la organización de la comunidad en dos grupos, localmente conocidos como ayllu (familia o linaje étnico): *Sawqa* y *Qullana*, así como espacio: lado *alliq* (derecha) y lado *ichuq* (izquierda). En cuanto el nivel o rango alcanzado dentro del sistema de cargo de ***barayuq***, que consisten en cuatro niveles: alguacil, ***regidurbara***, ***alkaldi*** **kampu** y ***alkaldi dulsi***, el comunero transita empezando desde el nivel inferior a superior durante su vida comunal.

En este sentido, al asumir al cargo, el comunero sarhuino transita por un estado ritual, entendido como un proceso de transformación social y simbólica, un rito de paso en su fase liminal (Van Gennep, 1960), en la cual el sarhuino deja su condición de comunero ordinario para ingresar a un espacio social y simbólica intermedia (Turner, 1969) como el cargo de ***barayuq***, donde vive en un periodo de igualación social con otros comuneros durante un año, en la autoridad ***barayuq*** es temido, respetado y a la vez criticado y ninguneado durante el cumplimiento de sus roles comunales. A lo largo de esta etapa, cada ritual y festividad organizada, son actos que transforman al individuo asimilando valores y normas social, liderazgo y la espiritualidad que fortalecen su identidad del *ayllu* (*Sawqa* o *Qullana*) y su compromiso con la comunidad. Al

cumplir el cargo el ***barayuq*** se incorpora a la comunidad como un comunero habitual con un estatus renovado y enriquecido, legitimado por la comunidad como alguien que ha cumplido con el deber del servicio comunal.

El nuevo comunero, no solamente regresa simbólicamente con status reconocido, sino que con un grupo de personas que construyeron afinidades (padres e hijos simbólicos). En términos de Bourdieu (1990) un capital social, construida entre los miembros ***barayuq***, que permite acrecentar sólidamente las relaciones sociales que puede ser utilizado en cuanto necesita de su apoyo, por ejemplo, en los momentos de *ayni* y *minka*, o en contextos de cambios políticos actuales como potenciales adherentes a pretensiones políticas. Este cumplimiento se traduce, en términos de Mauss (2009) como don comunal donde el prestigio y la autoridad se obtienen a través de la reciprocidad y el cumplimiento de obligaciones.

En la actualidad, la vida moderna ha introducido nuevas dinámicas sociales, tecnológicas y culturales que inciden directamente en las prácticas tradicionales de la comunidad de Sarhua. En particular, los ***barayuqkuna*** en el cumplimiento de sus roles de autoridad, rituales y festivas, han sabido incorporar herramientas contemporáneas como las redes sociales y medios digitales, que facilitan la convocatoria comunal, organización de las festividades y la gestión de sus responsabilidades. Donde la tecnología es aprovechada y adaptada a actividades tradicionales de manera eficiente, donde las tradiciones se reconfiguran al incorporar nuevas influencias culturales (Appadurai, 2001) y se convierte dinámica para adaptarse a nuevos cambios (Taipe, 2018). Proceso claramente observable en Sarhua, donde los rituales integran elementos modernos manteniendo su sentido simbólico y su función social. La adopción de estos elementos modernos no ha significado una ruptura total con la tradición, sino que ha generado un proceso de adaptación continua en dos formas: primero a modernizado a elementos ya utilizado como la comunicación, y por otro, ha incorporado nuevos elementos que han resignificando y adapta a la tradición como en alimentos rituales y entre otras. Sin embargo, algunas prácticas tradicionales de los ***barayuqkuna***, a lo largo del tiempo han sufrido desapariciones por reemplazo de infraestructuras y medios de comunicación modernas, ya que dichas prácticas tradicionales perdieron funcionalidad social y cultural, transformándose como elementos de la memoria cultural, reproducidas en canciones y plasmadas en pinturas.

Asimismo, en este contexto de cambios socioeconómicos, políticos y culturales que atraviesa la región, en Sarhua, el ejercicio del cargo de ***barayuq*** ha implicado, en muchos casos, gastos económicos que superan la capacidad del cargonte, generando necesidades e incluso endeudamientos, aparte de consumo excesivo de alcohol. Esta situación ha suscitado voces

críticas en torno a los elevados costos de los cargos y ha abierto un debate sobre la persistencia de los cargos de ***barayuq***, a la vez, ha reforzado la obligatoriedad del cumplimiento del cargo de como una forma de equidad social entre los comuneros.

Dentro del contexto de la persistencia del sistema de ***barayuq***, en tiempos actuales, la población sarhuina han recurrido a prácticas tradicionales de reciprocidad (Mauss, 2009), *ayni* y *minka*, que se expresan en redes de apoyo, a través de la tradicional *apakuykuq* (ayuda), y *kuyaq* o *kuyaqkuna* (colaboradores) dentro del contexto sarhuina, que les permite afrontar los desafíos económicos del cargonte. En cuanto el desafío del consumo de alcohol, no hay una política local de las autoridades en difundir el consumo responsable, ya que en las prácticas tradicionales de los envarados la libación se expresa en ánimo para cumplir sus funciones y elemento articulador entre las autoridades, cargontes y entre la comunidad. De esta manera, el sistema ***barayuq*** persiste y se transforma, expresando una continuidad resignificada que evidencia tanto la fortaleza cultural sarhuina como los desafíos actuales que amenazan con desarticular su tejido comunal si no se gestionan con equilibrio entre tradición y cambio.

Para terminar, las tradiciones de los ***barayuqkuna*** en Sarhua muestran un proceso de persistencia, cambio y adaptación que articula valores ancestrales con nuevas condiciones socioeconómicas y culturales. Aunque enfrentan tensiones derivadas de la migración, los costos crecientes y la economía monetaria, el sistema de cargos se mantiene vigente gracias a la fuerza simbólica de la vara, la centralidad de los rituales y festividades, y las redes de apoyo comunal. El cargo de ***barayuq*** constituye además una forma de acumulación de prestigio y reconocimiento, pues otorga legitimidad social y refuerza los lazos de reciprocidad. Así, en un escenario de importantes transformaciones, los ***barayuqkuna*** reconfiguran su rol, demostrando que la tradición y cambio son dimensiones complementarias que aseguran la cohesión comunal y la vigencia de la identidad sarhuina en el presente.

BIBLIOGRAFÍA

Allen, C. (2008). *Lacoca sabe Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro Bartolomé de las Casas.

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Trilce.

Arguedas, J. M. (1968). *Las comunidades de España y del Perú*. Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Arguedas, J. M. (1973). *Yawar fiesta*. Universitaria.

Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI.

Arguedas, J. M. (1978). *Los ríos profundos los ríos profundos Contemporáneos*. Biblioteca Ayacucho.

Arriaga, P. J. (1621). *Extirpación de la idolatría del Perú*. Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

Balandier, G. (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Paidós.

Bauman, Z. (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE.

Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. FCE.

Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. FCE.

Bourdieu, P. (1985). ¿Qué significa Hablar? Akal.

Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Grijalbo.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Anagrama.

Bourdieu, P. (2001a). Las formas del capital. Capital económica, capital cultural y capital social. En *Poder, derecho y clases sociales* (2°, pp. 132–164). Desclée de Brouwer.

Bourdieu, P. (2002a). *Campo de poder, campo intelectual*. Montressor.

Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Biblos.

Bourdieu, P. (2011). *Capital cultural escuela y espacio social*. Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre. (2001b). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclee de Brouwer.

Bourdieu, Pierre. (2002). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.

Calvo, J. (2022). *Nuevo diccionario español-quechua quechua-español: Vol. II*. USMP.

Cancian, F. (1976). *Economía y prestigio en una comunidad Maya. El sistema religioso de cargos En Zinacantan*. Instituto Nacional Indigenista.

Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Nueva Visión.

Castells, M. (1996). *La sociedad en red: La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Alianza.

Castells, M. (1999). *Globalización, identidad y estado en América Latina*. Flacso Andes.

Castillo, G. (2015). *Alcohol en el sur andino. Embriaguez y quiebre de jerarquías*. PUCP.

Castro Pozo, H. (1979). *Nuestra comunidad indígena*. Perugraph.

Cavero-Carrasco, J. R., y Espinoza-Montes, F. A. (2025). La entrevista conversacional, amistosa y fortuita. *Prometeica - Revista de Filosofía y Ciencias*, *32*. https://doi.org/10.34024/prometeica.2025.32.19517.

De la Puente, J. C., y Honores, R. (2016). Guardianes de la real justicia: alcaldes de indios, costumbre y justicia local en Huarochirí colonial. *Histórica*, *40*(2), 11–47. https://doi.org/10.18800/historica.201602.001.

Degregori, C. I. (2014). Del mito de Inkarrí al mito de progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. En C. Franco, C. I. Degregori, y A. Cornejo-Polar (Eds.), *Cambios culturales en el Perú* (pp. 54–69). Ministerio de Cultura.

Degregori, C. I., Del Pino, P., & Solari, M. (2014). Sarhua, Ayacucho: apuntes sobre poder local y elecciones municipales 1998. *Investigaciones Sociales*, *6*(9). https://doi.org/10.15381/is.v6i9.8075.

Del Pino, P. (2017). El avión de Rasuwillka: Territorio, poder y soberanía. En La Siniestra Ensayos (Ed.), *En nombre del gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina* (1ra Edición, p. 280). Universidad Nacional de Juliaca.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.

Douglas, M. (2003). A destinctive anthropological perspective. In *Constructive Drinking. Perspective on drink from anthropology*. Routledge.

Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Amorrortu.

Durkheim, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.

Durkheim, E. (1987). *La división del trabajo social*. Akal.

Earls, J. (1981). Patrones de jurisdicción y organización entre los Qaracha Wankas: una reconstrucción arqueológica y etnohistórica de una época fluida. En A. Castelli, M. Koth de Paredes, y M. Mould de Pease (Eds.), *Etnohistoria y antropología andina*. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia.

Eliade, M. (1979). *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Taurus.

Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós.

Elias, N. (2001). Nietzsche y el éthos guerrero. En *Nietzsche y la "gran política": antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano* (Vol. 5, Issue 5, pp. 107–112). Época III.

Fortes, M., & Evans-Pritchard, A. (2010). Introducción. In M. Fortes & A. Evans-Pritchard (Eds.), *Sistemas políticos africanos* (pp. 61–90). Universidad Iberoamericana.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.

García, J. J. (1989). Los carnavales: ritual y relaciones de intercambio. *Anthropologica*, 7(7), 55–69. https://doi.org/10.18800/anthropologica.198901.003.

García, J. J. (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina*. UCH.

García, N. (1990). *Culturas hibridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

García, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo.

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Paidós.

Gennep, A. van. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza.

Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península.

Giménez, G. (1995). Modernización, cultura e identidad. *Espiral, Estudio Sobre Estado y Sociedad*, *I* (2), 35–55.

Giménez, G. (2009). *Identidades sociales*. Conaculta.

Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.

Goffman, E. (2006). *Estigma: la identidad deteriorada*. Amorrortu.

Greenberg, J. B. (1981). *Religión y economía de los chatinos*. Instituto Nacional Indigenista.

Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI.

Gutiérrez-Gómez, E., Huanca-Arohuanca, J. W., Quispe-Arroyo, A., González-Ríos, R. C., y Huari-Salazar, Y. C. (2023). Woman Varayoc of Peruvian Andes. *Frontiers in Sociology*, *8*. https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1232615.

Hobsbawm, E. (1983). Introducción: la invención de la tradición. En E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7–21). Crítica.

Huayllani M., W. (2023). *Las autoridades tradicionales de la comunidad Ccatccapampa del distrito de Ccatcca "Alcalde Varayoq"* [Tesis Licenciatura]. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

Leach, E. (1978). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos, una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Siglo XXI.

Levi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. FCE.

Lotman, I. (1996). *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y del texto* (D. Navarro, Ed.; Ediciones Cátedra). Frónesis Cátedra Universitat de Valencia.

Martin-Barbero, J., López de la Roche, F., y Jaramillo, J. (1999). *Cultura y globalización*. Centro de Estudios Sociales.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.

Mayer, E. (1974). Las reglas de juego de la reciprocidad andina. En E. Mayer y G. Alberti (Eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 37–65). IEP.

Millones, L. (1987). *Historia y poder en los Andes Centrales: desde los orígenes al siglo XVII*. Alianza.

Millones, L. (2009). *Historia y memoria: Las pinturas de Sarhua*. UNMSM.

Molinié, A. (2022). *El rito y la historia. La configuración de la memoria en el mundo andino.* PUCP.

Mujica, R., y Evanan, P. (2019). *Proyecto piraq kausa ¿Quién será el culpable?: memorias pictóricas sobre el conflicto armado interno en Sarhua, Ayacucho*. Planeta Perú.

Ossio, J. (1973). *Ideología mesiánica del mundo andino*. Anagrama.

Palomino, S. (1984). *Sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. La complementariedad de los opuestos en la cultura andina*. Pueblo Indio.

Palomino, S. (2009). *El puente colgante de Sarhua*. Colección de Cuadernos el Sarhuino.

Parsons, Talcott. (1976). *El sistema social*. Revista de Occidente.

Peirce, C. S. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión.

Pérez, B. (2004). *"Somos como incas". Autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cuzco*. Iberoamericana.

Polanyi, K. (2004). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. FCE.

Quichua, D. (2023). Reducciones y luchas por las tierras: Surgimiento de los pueblos indígenas de Huamanga (virreinato del Perú, XVI). *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, *22*, 50–73. https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n22a03.

Ramírez, L. (2012). *La vara de mando popular y tradicional en el Perú*. UNMSM.

Rappaport, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Press.

Ríos, S. (2013, February 5). *Historia y memoria: las pinturas de Sarhua*. Arte y Antropología.

Rosa, H. (2003). Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society. *Constellations 10*(1), 3–33.

Sahlins, M. (1988). *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa.

Sánchez, C. (2018). *Música y sonidos en el mundo andino: flautas de Pan, zampoñas, antaras, sikus y ayarachis*. UNMSM.

Scott, J. C. (1990). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Era.

Taipe, N. (2018). *Socializaciones en el centro-sur andino. Yachachistin Hukninkunawan kawsanankupaq*. Pres.

Taipe, N. (2020a). *Historias y tradiciones orales en el devenir cultural de los kichwas del centro-sur andino peruano*. Pres.

Taipe, N. (2020b). *Movimientos campesinos en Colcabamba - Tayacaja:1970 - 1990.* Naokim.

Taipe, N. (2021). *Dos soles y lluvia de fuego. Los valores sociales en los mitos andinos*. Fondo Editorial de la UNSCH.

Torero, A. (2007). *El quechua y la historia social andina*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

Turner, V. (1969). *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Taurus.

Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.

Turner, V. (2002). *Antropología del ritual*. INAH, ENAH.

Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso* (Alianza Editorial). Alianza.

Vergara, A. (2007). Imaginario, simbolismo e ideología. *Dialogía*, *2*, 109–146.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. FCE.

PERSISTENCIA DE ENVARADOS (BARAYUQ) COMO AUTORIDAD TRADICIONAL EN CONTEXTOS DE CAMBIO SOCIOCULTURAL Y POLITICA EN LA COMUNIDAD QUECHUA DE SARHUA

THE PERSISTENCE OF THE ENVARADOS (BARAYUQ) AS A TRADITIONAL AUTHORITY IN CONTEXTS OF SOCIOCULTURAL AND POLITICAL CHANGE IN THE QUECHUA COMMUNITY OF SARHUA

Neyo Richard Felices Poma

Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

Neyo.felices.12@unsch.edu.pe

Resumen

La presente investigación analiza la persistencia del ***barayuq*** como forma de autoridad tradicional dentro de la política local de la comunidad quechua de Sarhua, en un contexto de importantes transformaciones socioculturales y políticas. Se adoptó el enfoque cualitativo, de método etnográfico, para recojo de información se emplearon entrevistas, conversaciones espontáneas, observación directa y participante en actividades rituales, festivas y comunales. En los resultados se demuestran que el ***barayuq*** mantiene roles principales en la vigilancia de las *sementeras* (zonas de cultivo), regulación social, organización de festividades y reproducción de valores comunales. La vara constituye el principal símbolo de autoridad, respeto y legitimidad. Asimismo, el sistema de cargos funciona como un mecanismo de formación y habilitación social, mediante el cual los comuneros adquieren experiencia, reconocimiento y condiciones para asumir cargos tradicionales y políticos. Las dimensiones rituales del Carnaval y la Navidad legitiman

simbólicamente esta autoridad. Se concluye que la persistencia del ***barayuq*** como autoridad tradicional es un proceso dinámico de continuidad, adaptación y resignificación social de la comunidad en contexto de cambios por la modernidad contemporánea.

Palabras clave: ***barayuq***, tradición, cambio y persistencia.

Abstract

This research analyzes the persistence of the barayuq as a form of traditional authority within the local politics of the Quechua community of Sarhua, in a context of significant sociocultural and political transformations. A qualitative approach using an ethnographic method was adopted. Data were collected through interviews, spontaneous conversations, and direct and participant observation during ritual, festive, and communal activities. The results demonstrate that the barayuq maintains key roles in monitoring the sementeras (cultivated areas), social regulation, organization of festivities, and reproduction of communal values. The staff (vara) constitutes the main symbol of authority, respect, and legitimacy. Likewise, the system of offices functions as a mechanism for social formation and qualification, through which community members acquire experience, recognition, and the conditions necessary to assume traditional and modern political positions. The ritual dimensions of Carnival and Christmas symbolically legitimize this authority. It is concluded that the persistence of the barayuq as a traditional authority is a dynamic process of continuity, adaptation, and social resignification within the community in a context of changes brought about by contemporary modernity.

Keywords: ***barayuq***, tradition, change and persistence.

I. Introducción

En los Andes peruanos, durante la época colonial, los españoles, con el propósito de hacer efectiva las reducciones indígenas, establecieron entre la población indígenas una autoridad denominado alcalde de indios, conocido también como varayoc o ***barayuq***, debido a que portaba una vara como símbolo de autoridad. Eran agentes políticos de la transformación del indígena a ser hombre político con alma cristiano o "civilizado" durante la época colonial (Thurner, 2006).

Desde entonces, el ***barayuq*** se ha consolidado como autoridad local en los pueblos andinos, manteniéndose vigente durante largo periodo como eje central de la organización social en los andes. Actualmente hay en comunidades que siguen vigentes, en otras ya no existen, debido a que se transformó y desapareció como consecuencia de factores históricos y sociales. Tal es la situación de la comunidad de Tayacaja, en el departamento de Huancavelica, donde, hasta más de la mitad del siglo pasado, los ***barayuq*** eran autoridades vigentes. No obstante, esta institución tradicional desapareció por decisiones propias de la población, debido a que sus funciones tradicionales han sido desnaturalizados, convertidos en serviles de autoridades modernas como el alcalde, gobernador y jueces, por esta razón lo derogaron en 1973 y fue reemplazado por delegados de barrios (Taipe, 2020). Este cambio en las comunidades campesinas de los andes peruanos, ha sido, a consecuencia de las profundas transformaciones socioeconómicas regionales o nacionales que experimenta la sociedad andina (Ráez, 2001).

A pesar de estos cambios en los andes peruanos, esta figura continúa vigente como autoridad tradicional en algunos pueblos andinos, como Pisac (Calca) y Chinchero (Urubamba), en el departamento de Cusco; así como en Sarhua (Fajardo),

Chuschi y Ccarhuaccocco (Cangallo), en el departamento de Ayacucho, y en algunas comunidades del departamento de Apurímac.

En el presente ensayo, me propongo analizar cómo la figura del ***barayuq*** persiste como una forma de autoridad dentro de la política local de la comunidad de Sarhua, en un contexto de importantes transformaciones socioculturales y políticas. El cual amerita, comprender cómo se adapta el cargo de ***barayuq*** a los cambios contemporáneos que trascienden la comunidad de Sarhua y en este contexto sigue siendo un cargo que estructura socialmente a la comunidad.

Los estudios que anteceden al presente estudio, son de carácter general y ha tendido a centrarse en el ámbito histórico, con un enfoque limitado en estudios específicos desde la antropología. Entre los pocos trabajos realizados destacan los estudios en Pisac (Cusco) por Beatriz Pérez en 2004, Huarochirí (Lima) por José De la Puente y Renzo Honores en 2026, y uno en Sarhua (Fajardo, Ayacucho), llevado a cabo, aun en 1984 por Salvador Palomino.

En este sentido, la presente investigación se justifica por su aporte a la literatura de la antropología política sobre las sociedades rurales de los Andes peruanos, particularmente en relación con las formas de autoridad y organización política tradicional que persisten en contextos contemporáneos. El estudio resulta importante en la medida en que permite comprender la vigencia de la institución de autoridad tradicional que cumple funciones políticas, sociales, rituales y festivas dentro de la comunidad campesina, en un contexto de procesos de transformación sociocultural y política que atraviesan actualmente las comunidades andinas.

La literatura revisada sostiene que, los barayuq en la época colonial en los andes peruanos eran lideres comunales indígenas de mucha experiencia, a quienes se les conocía como alcalde de indios (Arguedas, 1973). En cuanto a su persistencia,

Pérez (2004) sostiene que, el sistema tradicional de cargos (barayuq) continúa vigente como una institución de organización comunal, identidad cultural y mediación ritual, coexistiendo con estructuras modernas. Además, es por su valor simbólico y social en los andes (Huayllani, 2023). Su permanencia será mientras subsista los bienes comunales y que no ingresen al circuito mercantil (Ráez, 2001). Por su parte, Gutiérrez et al. (2023) demuestran que los ***barayuq*** como institución tradicional, se han adaptado a nuevas realidades sociales, al incorporar a la mujer como autoridad barayuq.

Los **barayuq** en los Andes no solo cumplen funciones políticas, sino también funciones rituales que legitiman su cargo. Entonces nos obliga a entender sobre los conceptos: ritual y ritualidad, que son entendidos como procesos sociales, simbólicos y culturales que permiten comprender los cambios de estatus y las relaciones dentro de una sociedad. Para Turner (2002), Leach (1978) y Van Gennep (2008), los ritos o el ritual son actos simbólicos que cambian la situación inicial del individuo, en este sentido, se convierte en ritos de paso, que son transiciones entre diferentes estados sociales, como el matrimonio, la edad, y se desarrollan en tres fases: separación, liminalidad y agregación. La fase liminal es especialmente importante porque el individuo se encuentra en una situación intermedia, sin pertenecer plenamente a su estado anterior ni al nuevo, quedando temporalmente suspendido de sus roles y normas habituales. Por otro lado, la ritualidad comprende el conjunto de prácticas y ceremonias simbólicas que expresan y reproducen significados sociales, culturales y religiosos. Según los mismos autores antes citados, son prácticas que permiten organizar simbólicamente la experiencia, fortalecer la cohesión social y regular las interacciones.

En seguida, los ***barayuq*** en la actualidad es un fenómeno cultural tradicional. Según la literatura revisada se entiende por tradición como un proceso cultural que articula continuidad, identidad y transformación. Para Lévi-Strauss (1997), constituye un sistema de estructuras, normas y prácticas transmitidas entre generaciones que orientan la forma en que las sociedades interpretan y organizan el mundo. Taipe (2018), en cambio, destaca su carácter dinámico, pues la tradición reproduce el pasado, reinterpreta y resignifica el presente. Appadurai (2001) la relaciona con las raíces y referencias culturales que contribuyen a construir la identidad; mientras Castells (1996) sostiene que se reconfiguran frente a la modernización y la globalización. Por su parte, Bourdieu (2002) vincula con el *habitus*, entendido como disposiciones adquiridas que se reproducen y modifican mediante las prácticas cotidianas. Bauman (2002) señala que, en la modernidad líquida, las tradiciones han perdido parte de su carácter colectivo y obligatorio, volviéndose más flexibles e individuales.

Como tradición, el ***barayuq*** también ha trascendido las distintas etapas sociohistóricas, experimentando cambios y procesos de adaptación. Estos conceptos de cambio y adaptación, según Taipe (2018) son procesos que mantiene vigentes a la tradición en contextos modernos. Ya que para Bauman (2013), la sociedad contemporánea se caracteriza por cambios rápidos y constantes, en donde la adaptación es una capacidad necesaria para afrontar la incertidumbre. En este proceso de incorporación y transformación para Appadurai (2001) las tradiciones se reconfiguran. Por su parte, Bourdieu (2011) explica que, frente a los cambios la adaptación implica ajustar los hábitos a nuevas condiciones.

II. Metodología

La investigación tiene el enfoque cualitativo, de carácter básico, nivel descriptivo y diseño etnográfico. La etnografía es el método de estudio de la presente investigación, que se basa en información de primera fuente, recopilada en la población sarhuina; siendo el objeto de estudio los barayuq, poblador que lleva el cargo y aquellos que ya cumplieron en años anteriores. Durante el trabajo de campo se empleó la entrevista y la observación directa. Debido a las limitaciones de las entrevistas formales, se recurrió a conversaciones espontáneas y amistosas desarrolladas durante las actividades cotidianas de los comuneros. La observación se realizó participando en eventos rituales y festividades como el barakuy, payquchiy, Carnaval, Semana Santa, San Juan, Yarqa Aspiy y Navidad, además de actividades comunales como el dañu qatiy. Mi presencia no fue tanto explícito como investigador (con libreto en mano o entrevistando), sino como observador desapercibido. En el análisis se empleó el método hermenéutico para interpretar los testimonios y reflexividades de los informantes.

III. Resultados y discusión

Resultados

Según los testimonios recogidos de los pobladores, Sarhua ha cambiado considerablemente en las últimas dos décadas. El siguiente testimonio sintetiza este proceso: *“Mucho ha cambiado desde que llegó la carretera a Sarhua en 2000: se hizo pista las calles, llegó el celular, la feria dominical llegó a la plaza”* (Entrevista personal, 2024). Se observa que Sarhua ha experimentado importantes transformaciones físicas. Las infraestructuras modernas, hechas de fierro y cemento, tanto de instituciones públicas como de viviendas particulares, matizan el paisaje compuesto,

en su mayoría, por viviendas de adobe (tierra) y calamina. Pareciera que las viviendas modernas se imponen ante las tradicionales; sin embargo, las calles pavimentadas parecen democratizar el acceso de las viviendas tradicionales a la modernidad, al igual que los servicios básicos como el alumbrado, el agua y el desagüe.

La presencia de los medios de comunicación, desde las vías carrozables hasta el internet y los teléfonos móviles, forma parte de la cotidianidad de los sarhuinos. La economía ya no es la misma que hace dos décadas, cuando se basaba casi exclusivamente en la agricultura y la ganadería. En la actualidad, el mercado ha ingresado con más fuerza, llevando alimentos industrializados, variando la alimentación entre lo tradicional y lo moderno. De igual forma, la manera de vestir se ha sofisticado. Ya no solo se viste con ropas elaboradas por los mismos artesanos y con materiales locales, como lana de oveja o llama, sino que también se adquieren prendas elaboradas en ferias y tiendas locales. Cuando estas se elaboran artesanalmente, se utilizan materiales sintéticos. Dichos trajes se han complejizado en cuanto a diseños y adornos, lo cual ha ocasionado un aumento en el costo de las vestimentas.

A la vez, ha ingresado una nueva actividad económica: el turismo local, generado por la difusión de la existencia de la artesanía sarhuina, como “Las Tablas de Sarhua”, y de las “Cascadas de Campayuq” como una propuesta ecoturística. Este suceso ha generado nuevos oficios, como el de los artesanos que elaboran artículos y vestimentas artesanales para la venta, lo cual aporta a la economía familiar de los sarhuinos.

Asimismo, en el ámbito político existen dos tipos de autoridades que rigen la comunidad. Por un lado, están las autoridades locales o tradicionales, como el ***barayuq***, cuyo superior inmediato es el presidente de la comunidad; también se

encuentran el inspector y el teniente gobernador. Por otro lado, están las autoridades consideradas modernas, como el alcalde distrital y sus regidores, el juez de paz y el subprefecto, quienes son autoridad superior a los primeros. Las primeras autoridades son elegidas por la colectividad en actividades públicas, como las asambleas comunales, y sus cargos son obligatorios para todos los comuneros. Mientras tanto, las autoridades modernas son elegidas mediante elección popular a través de candidaturas, cuyos integrantes presentan voluntariamente y son elegidos mediante elecciones secretas.

La sociedad sarhuina en la actualidad está conformada tradicionalmente por dos familias étnicas (*ayllu*) o parcialidades, conocidas como *ayllu Sawqa* y *ayllu Qullana*. Estas dos parcialidades no se pueden identificar fácilmente, pues constituyen una división invisible; sin embargo, se pueden reconocer en actividades colectivas, como las faenas comunales y festividades, como la fiesta del agua en agosto.

La población sarhuina ha experimentado importantes cambios debido a la migración juvenil hacia las ciudades y al acceso a la educación superior. Mientras algunos jóvenes se incorporan a actividades comerciales, otros se forman como profesionales y, al retornar a la comunidad, plantean cambios en algunas tradiciones, como el ***barayuq***, aunque otros valoran su conservación como vínculo con la comunidad y la familia. Asimismo, la educación es considerada un medio para mejorar la condición social, por lo que las familias priorizan la formación de sus hijos. Este proceso también ha generado cambios lingüísticos, pues muchos padres jóvenes promueven el aprendizaje temprano del español, relegando progresivamente el quechua como segunda lengua.

El cargo de **barayuq** en la comunidad de Sarhua se asume en pareja (yanatin), mujer y varón. Ellos son esposos; si el varón aún no tiene cónyuge, el cargo es asumido junto con algún familiar, como la madre o la hermana, porque es parte de la vida comunal de un sarhuino y es su obligación asumir y cumplir.

Representan a cada ayllu o parcialidad: *Sawqa* y *Qullana*. En cada *ayllu* conforman nueve ***barayuq***: un ***alkaldi dulsi***, dos ***alkaldi kampu*** (mayor y menor), dos ***regidurbara*** (mayor y menor) y cuatro alguaciles (dos mayores y dos menores). Las parcialidades se dividen en dos espacios o lados: Sawqa en alliq (derecha) y Qullana en ichuq (izquierda). En este sentido, los ***barayuq*** y la comunidad se dividen en estos lados, encabezados por el ***alkaldi dulsi***. Sus roles también se dividen entre la autoridad que vigila la sementera (zonas de cultivo) y ejerce el control social, y aquella que asume el cargo de cargonte (organizador) de las festividades tradicionales de Carnaval y Navidad.

Como autoridad, tiene el importante rol de vigilar la *sementera* frente a los animales que pueden dañar la siembra, garantizando la cosecha de la comunidad. Estos animales son los ganados de los comuneros irresponsables (*usurpantes*), al ser encontrados en zonas de cultivo son conducidos al pueblo y depositados en un corral (*cozo*), para ser rescatados al día siguiente por su dueño pagando la multa. La población considera de mucha importancia este rol.

La autoridad de ***barayuq*** está en la vara, símbolo de autoridad y respeto. Por ello, fácilmente un comunero no puede faltar el respeto al ***barayuq***; es más, el ***barayuq*** es un ser que transmite orden, respeto y cumplimiento de las normas comunales. Otra de sus funciones es como *cargonte* ***barayuq***, quienes son responsables de organizar las festividades del Carnaval y Navidad. En carnavales, los ***barayuq*** son quienes representan a los espacios ecológicos: *qichwa* (valle) y

sallqa (puna). El ***alkaldi kampu*** representa a *sallqa*, y el ***regidurbara*** representa a *qichwa*; mientras el ***alkaldi dulsi*** representa a la vara, a la deidad, a Dios, a los *apus* o *wamanis*, y los alguaciles a los espíritus que brillan como las luciérnagas.

Durante los carnavales, el ***alkaldi kampu*** desciende de la puna al pueblo llevando carne y la hierba sagrada de los *wamani*, llamada *kunuka*, y es recibido por el ***regidurbara*** con ofrendas y productos del valle, como tuna y *payqu*. Durante la festividad, el ***alkaldi kampu*** y su esposa representan seres de la puna: el varón como llama y la mujer como *putawina* (pastora doncella), quienes desconocen las normas y valores sociales del pueblo. Los alguaciles, considerados espíritus, los vigilan para evitar que se pierdan o sufran accidentes. Mediante sus cantos y recorridos expresan la vida dura, fría y solitaria de la puna y su desafío al valle. Mientras tanto, el ***alkaldi dulsi***, vestido de negro, realiza el velorio de la vara acompañado de familiares y alguaciles. Durante los tres días de Carnaval, la vara permanece en reposo y no es portada por los ***barayuq***, simbolizando la pérdida temporal de autoridad y permitiendo que el ***alkaldi kampu*** y el ***regidurbara*** desarrollen la festividad.

En la festividad de Navidad, los ***barayuq*** festejan al Niño Jesús, pero dicho Niño Jesús. Asimismo, esta festividad representa la despedida del *cargonte* con la vara. Es el fin de su cargo y, además, el nacimiento del nuevo ***barayuq*** para el año siguiente, donde otro grupo de comuneros que se prepararon para este cargo asume el cargo para continuar los roles y funciones propias del barayuq en la comunidad.

El ***barayuq*** en la comunidad de Sarhua es el eje central que sostiene la existencia de otros cargos tradicionales y modernos. De modo que, para asumir el cargo de teniente gobernador, primero se tendrá que haber cumplido el primer cargo del sistema de ***barayuq***: el alguacil. Este primer cargo habilita socialmente al comunero para asumir otros cargos superiores, en la que adquiere experiencia de

servir al pueblo, aprende los valores comunales y gana el estatus de ser un comunero habilitado para los siguientes cargos. Si un comunero, sin haber pasado el primer cargo, pretende asumir algún otro cargo, es criticado y juzgado por la comunidad. Es llamado *"akamunto"* (que no sirve al pueblo) o *"ñutipuru"* (mocoso), que significa inmaduro y sin experiencia.

En este sentido, los cargos de autoridad y otros cargos religiosos deben ser asumidos por el comunero iniciado, para luego asumir el cargo de mayordomo de *ayllu*, seguido por ***regidurbara***, continuando con ***alkaldi kampu*** y llegando a ***alkaldi dulsi***. Cada paso reconfigura el estatus del comunero. En la intersección de este paso por el sistema de ***barayuq***, se puede asumir cargos de autoridad moderna o política, como subprefecto, juez de paz y/o regidor o alcalde distrital.

Discusión de resultados

Los resultados de la investigación me permiten analizar la persistencia del ***barayuq*** en la comunidad quechua de Sarhua como un fenómeno de continuidad cultural en un contexto de transformaciones socioculturales y políticas.

Sarhua ha experimentado transformaciones importantes durante las últimas décadas tanto en el ámbito social y política por la incorporación de nuevos elementos culturales de la modernidad. En este contexto, el ***barayuq*** persiste como autoridad y como cargo tradicional, como plantea Taipe (2018), conservando elementos tradicionales, pero desarrolla sus funciones principales. En términos de Castells (1996) los ***barayuq*** en Sarhua funciona mediante la coexistencia y articulada entre lo moderno y tradicional. Esta coexistencia comprende la función articulada de ambos tipos de autoridades como alcalde distrital con el ***alkaldi dulsi*** de ***barayuq***. Pero cada uno ocupa un espacio específico dentro de la organización comunal y son

complementarios en cuanto a actividades colectivas de la comunidad, siendo ambos tienen reconocimiento social.

El sistema de ***barayuq*** como cargo de autoridad, es un proceso social de los comuneros sarhuinos que permite adquirir experiencias de aprendizaje normas y valores comunales, asimismo brinda aprendizaje político y servicio social. De esta manera, el sistema de cargos produce sujetos capaces de ejercer autoridad y asumir responsabilidades dentro de la comunidad, es una construcción de *habitus* comunal (Bourdieu, 2002). Requisito indispensable entre los comuneros de Sarhua.

Otro aspecto fundamental para comprender la persistencia del ***barayuq*** es su función en el control de la producción agrícola. Rol indispensable para los comuneros de Sarhua, porque los bienes como la tierra, agua y pastos son de uso colectivo. En este contexto el ***barayuq***, es la única autoridad capaz de ejercer esa función vigiladora, ya que la vara que porta otorga simbólicamente la autoridad y poder comunal ante la comunidad, porque constituye un elemento central de la ritualidad con la que se consagra el ***barayuq***, además es consagrado mediante ritos religiosos, el cual explica que la vara no es un simple objeto sino un símbolo que representa a la deidad.

El cargo de barayuq, al estar ritualizado, hace que el comunero atraviese un proceso que puede comprenderse como un rito de paso, tal como sostienen Turner (2002), Leach (1978) y Van Gennep (2008), mediante el cual adquiere un nuevo estatus dentro de la comunidad: el de barayuq. Se trata de un proceso por el cual el comunero deja temporalmente su condición ordinaria para convertirse en una autoridad con poder y responsabilidad social. De este modo, el individuo no solamente cumple una función administrativa, sino que experimenta una transformación de su posición social dentro de la comunidad.

Esta transformación social es legitimada mediante las funciones rituales y festivas que desarrolla durante el ejercicio del cargo, particularmente en las festividades de Carnaval y Navidad. En el Carnaval, el barayuq representa dos tipos de sociedad: por un lado, una sociedad que desarrolla su vida con formas distintas de relación con las normas sociales y, por otro, una sociedad más civilizada y sedentaria. A través de las danzas se representa la reproducción natural de la flora y la fauna; asimismo, se realiza una crítica a la vida urbanizada y se pone de manifiesto la vida dura, fría y solitaria de la puna. La adoración de las deidades andinas, como el *wamani*, y de figuras cristianas, como Jesús, durante festividades como el Carnaval y la Navidad, refleja la dimensión ritual y simbólica del cargo de ***barayuq***.

En este sentido, las prácticas rituales y festivas cumplen una función fundamental en la legitimación y el reconocimiento social del comunero que asume el cargo. A través de ellas, la comunidad reconoce públicamente su nueva posición y reafirma los significados asociados con la autoridad tradicional. Por tanto, el ejercicio del ***barayuq*** no puede entenderse únicamente desde sus funciones administrativas o de control social, sino también desde los procesos rituales mediante los cuales se construye y legitima su autoridad.

Por ello, el cargo de ***barayuq*** en Sarhua adquiere una importancia particular, ya que constituye un eje central que habilita socialmente al individuo sarhuino para asumir nuevos cargos comunales y cargos vinculados con la estructura política moderna, como alcalde distrital y/o subprefecto. En este sentido, el paso por el sistema de cargos tradicionales constituye una condición de reconocimiento y legitimidad dentro de la comunidad, pues permite al comunero adquirir experiencia, demostrar su capacidad de servicio y alcanzar un estatus que lo habilita para asumir mayores responsabilidades.

Estas razones permiten comprender por qué el ***barayuq*** aún persiste en Sarhua y continúa conviviendo con las transformaciones políticas y socioculturales de la modernidad. Más que desaparecer frente a estos cambios, la institución tradicional mantiene su vigencia mediante su capacidad de articular funciones sociales, políticas, rituales y simbólicas. Asimismo, su persistencia se encuentra relacionada con la existencia de bienes comunales y con la necesidad de mantener mecanismos colectivos de organización y regulación dentro de la comunidad.

Conclusiones

La persistencia del ***barayuq*** en Sarhua se explica por su capacidad de articular dimensiones políticas, sociales, económicas, rituales y simbólicas. Su continuidad no representa una simple conservación del pasado, sino un proceso dinámico de adaptación y resignificación frente a la modernización. El ***barayuq*** coexiste con las autoridades políticas modernas y mantiene un espacio propio dentro de la organización comunal. Su vigencia está relacionada, además, con la existencia de bienes comunales y con la necesidad de preservar mecanismos colectivos de regulación y organización. Sarhua demuestra que tradición se adapta a la modernidad, y la modernidad a la tradición, es una coexistencia complementaria, que se articula permitiendo que una institución tradicional indígena mantiene su legitimidad y vigencia en un contexto contemporáneo de transformación sociocultural y política.

Referencias bibliografía

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Trilce.

Arguedas, J. M. (1973). *Yawar fiesta*. Universitaria.

Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Paidós.

Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. FCE.

Bourdieu, P. (2011). *Capital cultural escuela y espacio social*. Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre. (2002). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.

Castells, M. (1996). *La sociedad en red: La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. Alianza.

Gutiérrez, E., Huanca, J. W., Quispe, A., González, R. C., & Huari, Y. C. (2023). Woman Varayoc of Peruvian Andes. *Frontiers in Sociology*, *8*, 1–12. https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1232615

Huayllani M., W. (2023). *Las autoridades tradicionales de la comunidad Ccatccapampa del distrito de Ccatcca "Alcalde Varayoq"* [Tesis Licenciatura]. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.

Leach, E. (1978). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos, una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Siglo XXI.

Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. FCE.

Pérez, B. (2004). *"Somos como incas". Autoridades tradicionales en los Andes peruanos, Cuzco*. Iberoamericana.

Ráez, M. (2001). Jerarquía y autoridad comunal. Los Varayos y la Fiesta del Agua de la comunidad campesina de Lachaqui, Canta. In *Identidades representadas: performance, experiencias y memoria en los andes* (pp. 331–368). Fondo Editorial PUCP.

Taipe, N. (2018). *Socializaciones en el centro-sur andino. Yachachistin Hukninkunawan kawsanankupaq*. Pres.

Taipe, N. (2020). *Movimientos campesinos en Colcabamba - Tayacaja:1970 - 1990*. Naokim Ediciones.

Thurner, M. (2006). *Republicanos andinos*. IEP.

Turner, V. (2002). *Antropología del ritual*. INAH, ENAH.

Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso* (Alianza Editorial). Alianza.

ESCUELA DE
POSGRADO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

CONSTANCIA DE ORIGINALIDAD N°0151-2026-UNSCH-EPG/KBA

El que suscribe; responsable verificador de originalidad de trabajo de tesis de Posgrado en segunda instancia para la **Escuela de Posgrado – UNSCH**; en cumplimiento a la Resolución Directoral Nº002-2026-UNSCH-EPG/D, Reglamento de Originalidad de trabajos de Investigación de la UNSCH, otorga lo siguiente:

CONSTANCIA DE ORIGINALIDAD

AUTOR	Bach. NEYO RICHARD FELICES POMA
DENOMINACIÓN DEL PROGRAMA DE ESTUDIOS	MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
GRADO ACADÉMICO QUE OTORGA	MAESTRO
DENOMINACIÓN DEL GRADO ACADÉMICO	MAESTRO(A) EN CIENCIAS SOCIALES, MENCIÓN ANTROPOLOGÍA
TÍTULO DE TESIS	Persistencia y transformación de las tradiciones y roles de autoridad en la comunidad quechua de Sarhua: Un estudio etnográfico contemporáneo de los envarados (barayuqkuna)
EVALUACIÓN DE ORIGINALIDAD	1% de similitud
N° DE TRABAJO	3048302436
FECHA	02 de octubre de 2026

Por tanto, según los artículos 12, 13 y 17 del Reglamento de Originalidad de Trabajos de Investigación, es procedente otorgar la constancia de originalidad con depósito.

Se expide la presente constancia a solicitud del interesado para los fines que crea conveniente.

02 de octubre de 2026.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA
ESCUELA DE POSGRADO
Luis BERROCAL ARGUMEDO
Sub Director de Investigación

CC.
Archivo
KBA/

Persistencia y transformación de las tradiciones y roles de autoridad en la comunidad quechua de Sarhua: Un estudio etnográfico contemporáneo de los envarados (barayuqkuna)

por Neyo Richard FELICES POMA

Fecha de entrega: 02-oct-2026 07:16a. m. (UTC-0500)
Identificador de la entrega: 3048302436
Nombre del archivo: Neyo_Richard_FELICES_POMA_T.docx (36.86M)
Total de palabras: 71998
Total de caracteres: 393927

Persistencia y transformación de las tradiciones y roles de autoridad en la comunidad quechua de Sarhua: Un estudio etnográfico contemporáneo de los envarados (barayuqkuna)

INFORME DE ORIGINALIDAD

1%	1%	0%	0%
INDICE DE SIMILITUD	FUENTES DE INTERNET	PUBLICACIONES	TRABAJOS DEL ESTUDIANTE

FUENTES PRIMARIAS

1	repositorio.unsch.edu.pe Fuente de Internet	<1%
2	hdl.handle.net Fuente de Internet	<1%
3	idoc.pub Fuente de Internet	<1%
4	oficinas.unsch.edu.pe Fuente de Internet	<1%
5	www.unsch.edu.pe Fuente de Internet	<1%
6	Submitted to unapiquitos Trabajo del estudiante	<1%
7	Submitted to Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga Trabajo del estudiante	<1%
8	www.scribd.com Fuente de Internet	<1%
9	www.dplf.org Fuente de Internet	<1%
10	gestionestrategica505.blogspot.com Fuente de Internet	<1%
11	Astete Checaña, Marco Antonio. "Las dinámicas de la participación ciudadana en el distrito de Haquira, provincia de Cotabambas, región Apurímac (2010-2022)", Pontificia Universidad Catolica del Peru (Peru) Publicación	<1%
12	teoriasyconceptos.blogspot.com Fuente de Internet	<1%
13	www.icanh.gov.co Fuente de Internet	<1%

Excluir citas	Activo	Excluir coincidencias	< 30 words
Excluir bibliografía	Activo		

ESCUELA DE
POSGRADO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS PARA OPTAR
EL GRADO ACADÉMICO DE MAESTRO(A) EN CIENCIAS SOCIALES, MENCIÓN ANTROPOLOGÍA
RESOLUCIÓN DIRECTORAL N°00187-2026-UNSCH-EPG/D.

Siendo las 04:00 p.m. del 08 de mayo de 2026 se reunieron en el auditórium de la Escuela de Posgrado de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, el Jurado Examinador y Calificador de Tesis, presidido por el **Dr. MARCELINO POMASONCCO ILLANES** Director (e) de la Escuela de Posgrado, el **Dr. URBANO MUÑOZ RUIZ** Director (e) de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales, e integrado por los siguientes miembros: **Mtro. JUAN BENIGNO GUTIERREZ MARTINEZ** y el **Mtro. MARIO MALDONADO VALENZUELA**; para la sustentación oral y pública de la tesis titulada: **PERSISTENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE LAS TRADICIONES Y ROLES DE AUTORIDAD EN LA COMUNIDAD QUECHUA DE SARHUA: UN ESTUDIO ETNOGRÁFICO CONTEMPORÁNEO DE LOS ENVARADOS (BARAYUQKUNA),** presentado por el **Bach. NEYO RICHARD FELICES POMA.** Teniendo como asesor al **Dr. NESTOR GODOFREDO TAIPE CAMPOS.**

Acto seguido se procedió a la exposición de la tesis, con el fin de optar el Grado Académico de **MAESTRO(A) EN CIENCIAS SOCIALES, MENCIÓN ANTROPOLOGÍA.** Formuladas las preguntas, éstas fueron absueltas por el graduando.

A continuación, el Jurado Examinador y Calificador de Tesis procedió a la votación, la que dio como resultado el siguiente calificativo: DIECISEIS (16).

CALIFICACION (x)	
Aprobado(a) por Unanimidad.	X
Aprobado(a) por Mayoría.	
Desaprobado(a) por Unanimidad.	
Desaprobado(a) por Mayoría.	

Marcar con un aspa (x).

Luego, el presidente del Jurado recomienda que la Escuela de Posgrado proponga que se le otorgue al **Bach. NEYO RICHARD FELICES POMA,** el Grado Académico de **MAESTRO(A) EN CIENCIAS SOCIALES, MENCIÓN ANTROPOLOGÍA.** Siendo las 5.50 pm .....hrs. se levanta la sesión.

Se extiende el acta en la ciudad de Ayacucho, a las 5.50 pm .....hrs. del 08 de mayo de 2026.

.....
Dr. MARCELINO POMASONCCO ILLANES
Director (e) de la Escuela de Posgrado.

.....
Dr. URBANO MUÑOZ RUIZ
Director (e) de la UPG-FCS.

.....
Mtro. JUAN BENIGNO GUTIERREZ MARTINEZ
Miembro.

.....
Mtro. MARIO MALDONADO VALENZUELA
Miembro.

.....
Dr. ENRIQUE JAVIER AGUILAR FELICES
Secretario Docente.

Observaciones:

.....

.....

.....