

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL
DE HUAMANGA**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL



TESIS:

**KULLU WANTUY: Organización social y reproducción cultural
en Congalla, Angaraes - Huancavelica**

Para optar el Título profesional de:
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTADO POR:
Bach. Arnold Steeve Willian YARASCA LEON

ASESOR:
Dr. Néstor Godofredo TAIPE CAMPOS

AYACUCHO - PERÚ

2024

A la sobrevida, por la sobrevivencia
a la per vida, por la pervivencia
y a la super vida, por la supervivencia.

A mis padres Elvira León Gutiérrez,
y Willian Yarasca Morote, por haberme
concedido la existencia. Hacia ellos mi gratitud.

A mi hermana Vivian, por su apoyo,
Paciencia y comprensión.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, alma mater de la educación en el departamento de Ayacucho, y en particular a la Facultad de Ciencias Sociales, deseo expresar mi profunda gratitud. También quiero hacer una mención especial a la Escuela Profesional de Antropología Social, institución que me brindó la oportunidad de formarme y regalarme una carrera profesional. Estoy sumamente agradecido por haberme acogido entre sus aulas.

Agradezco enormemente a los docentes de la Escuela Profesional de Antropología Social. Sus valiosas experiencias compartidas, sus amplios conocimientos y las enseñanzas que generosamente brindaron fueron fundamentales para mi desarrollo profesional.

Agradezco sinceramente a la Municipalidad Distrital de Congalla por la confianza que depositaron en mí, permitiéndome llevar a cabo este trabajo de investigación en forma de tesis. Su apoyo fue fundamental para el desarrollo de este proyecto.

Agradezco de corazón a Néstor Godofredo Taipe Campos por su inestimable asesoría en el campo antropológico-teórico. Su guía y conocimiento fueron de gran ayuda en mi camino académico y profesional.

Agradezco sinceramente a Roel Genix Huayascachi Lliuyacc por el valioso apoyo que brindó durante su mandato como alcalde de la Municipalidad Distrital de Congalla. Su respaldo fue fundamental y significativo para el desarrollo de mis proyectos.

Agradezco sinceramente a Leonardo Curo Barreto por su invaluable apoyo durante el proceso de obtención de información como Subgerente de Desarrollo Social en ese momento. Su colaboración fue fundamental para el éxito de mi investigación.

Agradezco sinceramente a Javier Lliuyacc Flavio su apoyo tanto en el aspecto fotográfico como en el suministro de información. Su colaboración fue fundamental para enriquecer mi trabajo en ambos aspectos.

Agradezco de corazón a Paola Huaynapomas Huayanay por su valioso apoyo en la obtención de información y las visitas realizadas a los informantes. Su colaboración fue esencial para enriquecer mi investigación y acercarme a una comprensión más profunda del tema.

Agradezco de todo corazón a todos mis informantes por el tiempo que generosamente dedicaron, tanto antes como durante el trabajo de campo. Sin su invaluable apoyo, no habría sido posible llevar a cabo este trabajo de tesis. Mi profundo agradecimiento va dirigido hacia ellos.

Agradezco de corazón a Vivian Deybi Yarasca León por su invaluable apoyo en el trabajo de campo, las entrevistas y la observación en el terreno. Su contribución fue fundamental para el éxito de este proyecto. Mi más sincero agradecimiento hacia ella.

Agradezco sinceramente a Cyntia Daniela Huamán García por su valioso apoyo en el trabajo de gabinete y en el fortalecimiento teórico. Su contribución fue fundamental para el desarrollo exitoso de este proyecto. Expreso mi más profundo agradecimiento hacia ella.

Agradezco de corazón a Rolando Figueroa Quispe por su invaluable apoyo en el trabajo de campo, las entrevistas y la observación en el terreno. Su contribución fue fundamental para el éxito de este proyecto. Mi más sincero agradecimiento hacia él.

RESUMEN

La tesis titulada “*Kullu wantuy*: dispositivo de reproducción cultural y organización social en Congalla, Angaraes – Huancavelica” tiene como objetivos describir detalladamente el proceso de desarrollo de la actividad comunal del *kullu wantuy* en la comunidad de Congalla y analizar su impacto en la cohesión social y la identidad cultural de la comunidad. Para ello, se empleó una metodología de investigación cualitativa de tipo etnográfico, utilizando técnicas de observación y entrevistas. Durante el periodo de julio a septiembre de 2022, se recopiló y sistematizó la información obtenida. Los resultados revelaron que el *kullu wantuy* es un dispositivo cultural que integra a los comuneros organizados en ayllus, fortaleciendo su cohesión y apoyado por las juntas directivas anuales. La actividad comunal se divide en tres partes y está arraigada en la historia y la identidad de la comunidad de Congalla, siendo una tradición de gran valor y antigüedad estimada en más de un siglo. Además de enriquecer la cultura local con rituales y símbolos, el *kullu wantuy* fomenta la inclusión al atraer la participación de personas de otras comunidades, migrantes y visitantes curiosos. En conclusión, el *kullu wantuy* desempeña un papel fundamental en la reproducción cultural y la organización social de Congalla, siendo una manifestación arraigada en la identidad colectiva de la comunidad y generando un sentido de pertenencia entre sus participantes.

Palabras claves: *Kullu wantuy*, Congalla, kirma, ayllu y harawi.

SUMMARY

The thesis entitled “*Kullu wantuy*: device for cultural reproduction and social organization in Congalla, Angaraes – Huancavelica” aims to provide a detailed description of the development process of the communal activity of *kullu wantuy* in the community of Congalla and to analyze its impact on social cohesion and cultural identity within the community. A qualitative ethnographic research methodology was employed, utilizing techniques such as observation and interviews. Data collection and organization took place from July to September 2022. The findings revealed that *kullu wantuy* serves as a cultural device that integrates the members of organized ayllus, strengthening their cohesion with the support of annual governing boards. The communal activity is divided into three parts and is deeply rooted in the history and identity of the Congalla community, representing a valuable tradition estimated to have existed for over a century. In addition to enriching the local culture through rituals and symbols, *kullu wantuy* fosters inclusivity by attracting participation from individuals in other communities, migrants, and curious visitors. In conclusion, *kullu wantuy* plays a fundamental role in cultural reproduction and social organization in Congalla, serving as a manifestation deeply embedded in the collective identity of the community and generating a sense of belonging among its participants.

Keywords: *Kullu wantuy*, Congalla, kirma, ayllu and harawi.

ÍNDICE

ÍNDICE	VII
ÍNDICE DE FIGURAS.....	IX
ÍNDICE DE TABLAS	XI
INTRODUCCIÓN	12
CAPÍTULO I	
PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	1
1.1. Realidad problemática	1
1.2. Justificación e importancia de la investigación	6
1.3. Objetivos de la investigación.....	9
1.4. Delimitación de la investigación.....	9
1.5. Dificultades	10
CAPÍTULO II	
MARCO TEÓRICO.....	12
2.1. Antecedentes de la investigación.....	12
2.2. Desarrollo de la temática	16
2.3. Categorías involucradas en la investigación	16
2.3.1. <i>Cultura</i>	16
2.3.2. <i>Memoria</i>	22
2.3.3. <i>Tradición</i>	24
2.3.4. <i>Identidad</i>	27
2.3.5. <i>Colectivismo</i>	29
2.3.6. <i>Organización social</i>	31
CAPÍTULO III	
MARCO METODOLÓGICO.....	34
3.1. Tipo, nivel y diseño de investigación	34
3.2. Población y muestra.....	34
3.3. Hipótesis	34
3.3.1. <i>Variables y su operacionalización</i>	34
3.4. Métodos y técnicas de investigación.....	36
3.4.1. <i>Métodos de investigación</i>	36
3.4.2. <i>Técnicas de investigación</i>	36
3.4.3. <i>Descripción del método utilizado</i>	38
3.4.4. <i>Análisis e interpretación de los resultados</i>	39

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS E INTERPRETACION DE LOS RESULTADOS	40
4.1. La comunidad de Congalla	40
4.1.1. <i>Referencias generales</i>	40
4.1.2. <i>Historia de Congalla</i>	42
4.1.3. <i>La agricultura y la ganadería</i>	48
4.1.4. <i>Organización social</i>	49
4.1.5. <i>Organización política</i>	59
4.2. Kullu wantuy de Congalla.....	59
4.2.1. <i>Historia</i>	61
4.2.2. <i>Características del kullu wantuy</i>	62
4.3. Etnografía del kullu wantuy de Congalla.....	99
4.3.1. <i>Viernes</i>	99
4.3.2. <i>Sábado</i>	102
4.3.3. <i>Domingo</i>	116
4.3.4. <i>Usos de los kullus trasladados</i>	128
4.3.5. <i>Incidentes durante la actividad del Kullu wantuy</i>	130
4.3.6. <i>Organización (división y unión)</i>	132

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	136
5.1. Conclusiones	136
5.2. Recomendaciones	137

VIII. ANEXOS	143
8.1. Matriz de consistencia.....	143
8.2. Matriz metodológica	144
8.3. Instrumentos de investigación	146

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Plano de Ubicación.....	47
Figura 2: Barrios altos, compuesto por los cuatro ayllus de la parte Hanan.....	53
Figura 3: El ayllu Waras participando del kullu wantuy.	54
Figura 4: El ayllu Maqto, después de haber participado del kullu wantuy.....	55
Figura 5: El ayllu Chankas, después de haber participado del kullu wantuy.	56
Figura 6: El ayllu Qonchuco haciendo su ingreso a la comunidad de Congalla, trasladando el kullu.	57
Figura 7: Traslado del kullu, dirigiéndose a la comunidad de Congalla.	61
Figura 8: lado izquierdo, la vestimenta típica de las mujeres, y lado derecho, vestimenta típica de los varones; para su participación en el kullu wantuy.	77
Figura 9: Lado izquierdo músico con su tinya artesanal; lado derecho, músico con un tambor industrial.	79
Figura 10: Mujeres en grupo con traje típico, interpretando harawis en el kullu wantuy.	79
Figura 11: Hanan ayllu, participando del kullu wantuy.....	91
Figura 12: los cargadores del kullu wantuy haciendo uso de la técnica lasta para trasladar el tronco.	95
Figura 13: los cargadores llevando el kullu con la técnica qipi.	96
Figura 14: Los cargadores del ayllu Chanka trasladando el kullu con la técnica de chuqa.	97
Figura 15: Plano del Recorrido.	98
Figura 16: El ayllu Qonchuco participando del watuckikuy, el viernes del kullu wantuy.	102
Figura 17: Traslado del kullu, día sábado de la actividad del kullu wantuy.....	108
Figura 18: El ayllu Maqto tomando un descanso durante el traslado del kullu del día sábado. .	116
Figura 19: Hanan ayllu en la entrada hacia la comunidad de Congalla, día domingo.....	118
Figura 20: El kullu terminando de dar vuelta a la plaza principal de la comunidad de Congalla.	121
Figura 21: Los kullus trasladados por los 5 grupos familiares en el 2022.....	122
Figura 22: Superior izquierdo el ayllu Maqto, Superior derecho, el ayllu Chanka; inferior izquierdo el ayllu Waras e inferior derecho el ayllu Qonchuko.	124

Figura 23: después de terminar con la reunión de sus ayllus, pasan a recrear el kullu wantuy con componentes netamente jocosas.	126
Figura 24: los 5 kullus trasladado por los 5 grupos familiares el año 2022.....	128
Figura 25: Templo de San Pedro de Congalla.	129

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Categorías y disciplinas.....	16
Tabla 2: Variables y su operacionalización.	36
Tabla 3: Vías y accesos interprovinciales. Fuente: Elaboración Propia.	43
Tabla 4: Matriz de consistencia.	144
Tabla 5: Matriz metodológica.....	145

INTRODUCCIÓN

La presente investigación describe de manera etnográfica la actividad comunal del *kullu wantuy*, también conocido como viga *wantuy*. Esta manifestación se lleva a cabo anualmente a mediados de septiembre en el distrito de Congalla, con una amplia participación de la comunidad de Congalla, ubicada en la provincia de Angaraes, en el departamento de Huancavelica, en los Andes Centrales peruanos.

A lo largo del tiempo, esta actividad ha perdurado como una de las pocas celebraciones que se mantienen vigentes. Se organiza en grupos de parentesco denominados *ayllus* o “familias”, y consiste en el transporte colectivo de un tronco recién talado, generalmente de eucalipto, que posee un peso considerable debido a su reciente corte. Este traslado requiere la participación de numerosas personas y demanda un gran esfuerzo físico.

Durante el desarrollo de la actividad comunal el *kullu wantuy*, se llevan a cabo diversos rituales que requieren una investigación detallada. El trabajo de investigación comienza con la formulación de preguntas de investigación, seguido de la definición de objetivos específicos y la identificación de las categorías necesarias para su desarrollo. Se apoya en el conocimiento teórico de expertos en el campo, utilizando disciplinas como la antropología y la sociología para abordar tres objetivos planteados: a) Describir el proceso del *kullu wantuy* practicado por los comuneros de Congalla en Lircay, Huancavelica.; b) Explicar la tradición, vigencia y cambios del *kullu wantuy*, en los *ayllus* de Congalla. y c) Examinar la conexión que existe en la actualidad entre el colectivismo y la organización social de los *ayllus* de Congalla en el *kullu wantuy*.

Esta investigación mantiene el enfoque cualitativo y plantea dos hipótesis, la primera tiene como objetivo describir detalladamente la manifestación cultural del *kullu wantuy*. La segunda hipótesis propone que el hecho de que se desarrolle el *kullu wantuy* desde tiempos remotos, permite que se mantenga viva la memoria, la tradición y la identidad de los *ayllus* de Congalla. Por último, la tercera hipótesis sostiene que el *kullu wantuy* preserva el sentido de colectividad y la organización social mediante acciones colectivas en los *ayllus* de Congalla.

La exposición está organizada en cinco capítulos, el primero expone el problema de investigación; el segundo desarrolla el marco teórico, el tercero hace conocer el marco metodológico, el cuarto presenta el análisis e interpretación de los resultados; y, por último, el quinto arriba a las conclusiones y recomendaciones.

CAPÍTULO I

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

8.2.1.1. Realidad problemática

Para contextualizar el tema que estamos abordando, es importante comenzar por comprender lo que se entiende hoy en día por antropología ecológica. En este sentido, Nils Stora (1994) Quien ha identificado dos corrientes de pensamiento que se dedican a estudiar este tema, pero es fundamental destacar que cada una corriente tiene un enfoque completamente diferente.

Si quisiéramos resaltar los diferentes puntos de vista que representan el determinismo y el posibilismo, podríamos decir que el determinismo está basado en la superposición de que las culturas se originan en un determinado medio ambiente, en otras palabras, que la cultura depende totalmente de los factores medioambientales. De acuerdo con la escuela de pensamiento posibilista hay una dependencia recíproca entre cultura y entorno. La cultura tiene, en su confrontación con el medio ambiente, la posibilidad de escoger. Es la cultura la que le da lugar a la explotación de la naturaleza lo que contribuye a su vez a la formación de la cultura. (Stora, 1994, p. 3)

Por lo tanto, según el autor, la cultura es una diferencia trascendental que permite el desarrollo del ser humano en cualquier lugar geográfico. No obstante, también sostiene que existe una categoría puramente biológica que sin duda permite la existencia humana, y se refiere a la adaptación y las creaciones que se permiten para sobrevivir en dicho entorno. Lo mismo ocurre en la Comunidad de Congalla, donde no bastó solamente con adaptarse biológicamente al espacio geográfico, sino que también fue necesario que el aspecto cultural tome iniciativa y repercuta, en respuesta a todas las necesidades que surgen.

Por otro lado, Pedro Tomé (2009) señala que la cultura implica ser totalmente diferente y opuesta a la naturaleza, porque la naturaleza sigue una secuencia sin ninguna intervención mientras que la presencia del ser humano tiende a ser totalmente diferente porque tiene a intervenir. Sin embargo, su relación dentro de la humanidad es complementaria entre sí. A pesar de que la naturaleza, al ser modificada por el ser humano, pierde su esencia natural al convertirse en cultura, de todas maneras, no deja de ser necesaria. Lo que ocurre en Congalla, es necesario la intervención humana, a ello se debe las faenas de la comunidad, para poder realizar sus construcciones, supone una convivencia con el medio que le rodea sin evitar la intervención humana.

No existe ningún espacio geográfico en el que no se muestre complicaciones, ni obstáculos

en las que pueda vivir apaciguadamente cualquier grupo social, motivo por el cual dichas sociedades han adoptado entre estrategias y métodos, para poder enfrentar a estas adversidades y contraponerse a toda dificultad, por esta razón Gilbert Vargas cita a Vidal de la Blanche y señala que:

Vidal de la Blanche (1922) creó el concepto de género de vida que lo define como el conjunto de acciones y características de un grupo social, relacionadas funcionalmente y representadas por las tradiciones y costumbres que expresan la forma en que el grupo se adapta a las condiciones del medio geográfico. El género de vida se representa en una unidad espacial que es la región. (Vargas, n.d., p. 315)

Por lo tanto, a las acciones realizadas por este grupo social también se les suman diferentes tipos de manifestaciones culturales que fomentan su continuidad a lo largo del tiempo y que no son otra cosa que, la adaptación del grupo social frente a las condiciones que el medio geográfico presenta. Estas expresiones se definen en un conjunto de manifestaciones, expresiones, creencias religiosas y rituales, además de convertirse en costumbres tradicionales donde los habitantes luchan contra su desaparición.

Efectivamente, en el distrito de Congalla, provincia de Angaraes, en el departamento de Huancavelica, se encuentra una tradición cultural arraigada. Consiste en la organización en familias ancestrales (ayllus) y realizar faenas, para el transporte de troncos de Eucalipto con el fin de autoabastecerse y utilizarlos posteriormente en construcciones que serán de beneficio para la comunidad. Los habitantes del lugar señalan que esta expresión cultural se origina debido a la escasez de árboles maderables en las áreas cercanas debido al clima frígido y relieve accidentado. Por lo tanto, como se ha mencionado anteriormente, estas acciones colectivas representan estrategias adoptadas por un grupo social con la finalidad de superar los desafíos y obstáculos que la naturaleza presenta y anteponerse a la misma haciendo uso de la cultura.

En los tiempos contemporáneos, las actividades comunales y colectivas se han enfrentado a amenazas. Algunas han logrado adaptarse a las nuevas formas y facilidades que ofrece la globalización, aunque algunas expresiones culturales han perdido parte de su esencia original para seguir existiendo hasta hoy, es el caso del *kullu wantuy* de Congalla, que probablemente experimente cambios gracias a la intervención de las nuevas generaciones y la tendencia de la modernidad, sin embargo, también muestra resistencia para evitar su extinción. Por otro lado, existe aquellas manifestaciones culturales que no pueden adaptarse y en consecuencia han

desaparecido por completo, quedando extintas, que no viene a ser el caso de la costumbre ancestral del *kullu wantuy*.

La tendencia globalizadora ha homogeneizado las expresiones culturales al llegar a todos los entornos sociales. Sin embargo, para que estas expresiones culturales perduren, algunas han tenido que cambiar en varios aspectos sin abandonar sus patrones culturales. Aun así, es crucial que profesionales especializados, como antropólogos y etnólogos, diagnostiquen y sistematicen estas expresiones. No solo para difundirlas ante la sociedad o generar conocimiento para futuras investigaciones, sino también para evitar su desaparición. Es necesario mantenerlas y preservarlas, de modo que las futuras generaciones puedan desarrollarlas y cultivarlas, manteniendo así los conocimientos transmitidos por sus antepasados.

Existe cierto temor entre la población adulta debido a la posible desaparición de las actividades culturales. Este temor se incrementa cada vez más a medida que la tecnología y la globalización ofrecen formas de vida alternativas que resultan más atractivas para la población juvenil. Como resultado, surgen en las comunidades nuevas tendencias de vestimenta (moda), ritmos musicales e instrumentos musicales diferentes a los locales. Esto provoca que los estilos de vida tradicionales vayan siendo sustituidas por otros, provenientes del exterior.

Las expresiones culturales no solo generan identidad en el territorio y en las personas que las llevan a cabo, sino que también han sido reconocidas por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) como “patrimonio cultural inmaterial”. Este término abarca todas las formas de expresión, como tradiciones, arte, música, conocimiento, festividades, saberes, y más, que están vivas y son practicadas actualmente por comunidades específicas (Unesco, n.d.).

En el Perú, el Ministerio de Cultura (MinCul) y sus direcciones descentralizadas trabajan en la protección y salvaguarda de estas expresiones culturales. Desarrollan diferentes formatos, programas y proyectos para salvarlas. Por lo tanto, es fundamental colaborar con estas instituciones estatales presentando estudios antropológicos sobre actividades colectivas y sociales, como es el caso de la actividad comunal del “*kullu wantuy*” en la comunidad de Congalla.

Al igual que cualquier expresión cultural colectiva, la actividad comunal del “*kullu wantuy*” también fortalece el sentido de identidad. Este grupo social muestra su identificación con estas manifestaciones culturales. Es el deseo de la población no solo mantener y preservar estas tradiciones, sino también permitir su mejora y crecimiento. Al contribuir al desarrollo de la

actividad, transmiten consciente e inconscientemente estos conocimientos a las generaciones futuras. Durante la festividad, se enseñan los cánticos, las formas de transportar el tronco, cómo organizarse y las funciones de cada participante, involucrando activamente a las generaciones más jóvenes. Esto actúa como una resistencia para evitar su desaparición y garantizar su continuidad dentro de la comunidad.

Hace poco más de un año, tuve que realizar varios viajes a Lircay, la capital de la provincia de Angaraes, debido a algunos trámites. Durante estos viajes, conté con la ayuda de un conductor muy amable y confiable, con quien desarrollamos interacción y comunicación más cercana y de confianza. Fue en una tarde, cuando el sol ya estaba a punto de ocultarse y nos dirigíamos de regreso a la ciudad de Ayacucho, que ocurrió algo inesperado. Cerca de la mitad del camino, el vehículo en el que viajábamos frenó para dejar pasar un cerdo, que accidentalmente cruzaba la carretera. Gracias a la precaución del conductor, el cerdo no resultó herido. Sin embargo, al continuar avanzando porque el cerdo había terminado de cruzar, una de las llantas delanteras pasó por encima de la cuerda que el cerdo había dejado atrás. Esto hizo que el cerdo detenga su paso, retrocediera y se posicionara frente al auto. Aunque no nos dimos cuenta de esta situación inmediatamente, pronto escuchamos los bulliciosos chillidos del cerdo. Por suerte, logramos pasar y el cerdo huyó asustado. “Qué suerte, nadie nos vio”, comentamos aliviados y continuamos con nuestro trayecto.

No habían pasado ni diez minutos cuando de repente un auto rojo modelo Yaris estacionado perpendicularmente bloqueó por completo el camino. No tuvimos otra opción más que detenernos. Tres personas salieron del auto, y uno de ellos, el mayor, se nos acercó y dijo: “Han atropellado a un chanco. Soy el presidente de la comunidad y no podrán pasar hasta que resuelvan este problema”. El conductor se defendió diciendo: “Fue solo un pequeño choque, el animal está vivo y se fue corriendo”. El presidente de la comunidad respondió: “Ese animalito estaba preñada, y si no solucionan el problema con los dueños que están esperándote en el mismo lugar, no podrás avanzar. Además, vamos a llamar a seguridad ciudadana”. No había mayor remedio que volver al lugar del incidente.

Después de conversar con los dueños del animal y llegar a un acuerdo, el conductor volvió al volante, visiblemente incómodo y quejándose: “Joven, ¿lo viste? Nos detuvimos cuando el cerdo cruzó, pero luego volvió delante de nosotros y ni siquiera lo golpeamos fuerte”. Solo pude decir: “Ya pasó, solo queda resolver esto y seguir adelante”. Él respondió: “Sí, nos vamos. Le pagué 50

soles y si el cerdo muere, pagaré más y me lo llevaré. Eso es lo que acordamos”. Así que continuamos con el viaje.

Sin embargo, noté que el conductor, que antes estaba tranquilo, ahora parecía más desesperado e incómodo. Tenía el rostro enrojecido, como si el sol hubiera afectado su piel. No parecía ser solo por el dinero o por lo que había sucedido. Me pregunté si mis palabras tienen algo que ver con su estado emocional. Decidí interceder al silencio, con la intención de averiguar qué le preocupaba tanto: “Tranquilo, señor. El dinero se recupera rápidamente”. Él respondió: “No es el dinero lo que me preocupa, sino lo que sucederá después. Todos los conductores sabemos que, si chocas o atropellas a un cerdo, inevitablemente atropellarás a una persona. Así es la creencia”. Esto me llevó a instarlo a tener más cuidado al conducir, a recordarle que eran simplemente creencias y que solo se cumplirían si las creía firmemente.

Continuamos conversando y él comenzó a preguntar las razones por las que viajaba frecuentemente a Lircay y cuál era mi profesión. Le respondí: “Estudio Antropología Social”. Sorprendido, me dijo: “Ah, ahora entiendo. En Lircay hay muchas momias, ¿es eso lo que estás estudiando?”. Le expliqué: “No exactamente, voy por trámites relacionados con mi hermana y sus prácticas”. Él comentó que los antropólogos también estudian costumbres actuales y me sugirió: “Deberías investigar sobre Congalla y su *Kullu wantuy*, es una costumbre muy hermosa y valiente. Llevan troncos pesados como si el peso fuera ligero, visten trajes típicos y cantan canciones que solo ellos conocen”. Lo escuché atentamente, era una noticia completamente nueva e interesante para mí. Ni siquiera sabía que existía una comunidad llamada Congalla ni mucho menos una tradición tan fascinante.

En casa, comencé a investigar más sobre esta costumbre. Busqué en el internet algún texto que hablara del tema y encontré un artículo arqueológico que mencionaba acerca de la costumbre; no obstante, su mención fue en un solo párrafo. No satisfecho, continué mi búsqueda y encontré una tesis de titulación de la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP - Huancayo) que abordó la costumbre, pero en otra comunidad del mismo departamento de Huancavelica. Recurrí a algunos videos en internet y pude apreciar la gran riqueza cultural de esta expresión cultural. Sin embargo, no encontré ningún texto que explicara todo el proceso cultural de manera completa y exhaustiva. Por lo tanto, decidí emprender mi propia investigación y plantear tres preguntas como punto de partida:

- a) ¿Cómo es el proceso del *kullu* o viga *wantuy* practicado por los comuneros de Congalla

en Angaraes, Huancavelica?

- b) ¿Cuál es la correlación existente entre el *kullu wantuy* y la memoria, la tradición y la identidad de los ayllus de Congalla?
- c) ¿Cuál es la correlación existente entre el *kullu wantuy* con el colectivismo y la organización social de los ayllus de Congalla?

8.3.1.2. Justificación e importancia de la investigación

Huancavelica presenta geografía con características diversas. Los pueblos ubicados en las partes altas, generalmente, son carentes de vegetación forestal, donde predominan los arbustos. Sin embargo, también cuenta con valles interandinos que constituyen áreas más fértiles. Es en uno de estas partes altas en las que se encuentra la comunidad de Congalla. Sin embargo, dentro de su territorio también cuenta con valles interandinos que contiene gran cantidad de vegetación arbórea y frutales.

En un principio, el árbol de eucalipto (*Eucalyptus*) como no era propio del territorio peruano tampoco existía en estos lugares. Sin embargo, fue introducido en nuestro país y se ha adaptado en la mayoría de las regiones. Como resultado, en la actualidad, la comunidad de Congalla está rodeada de numerosas plantaciones de eucaliptos. Antes de la presencia de esta especie arbórea, los pocos árboles que existían crecían en los valles y no en las zonas altas. Samaniego (2009) ha investigado y hablado sobre la llegada del eucalipto a Perú:

Las primeras semillas australianas del eucalipto llegaron a Huancayo en 1864, traídas por el joven vaporino francés trotamundos: Francoise Lapierre Rousseau, tras un largo viaje que demoró más de seis meses, como después comentara con los descendientes de la familia que formó en “La Incontrastable” (Samaniego, 2009)

Por lo tanto, la introducción del eucalipto en la región fue un evento contemporáneo, mientras que la celebración del *kullu wantuy* existía desde mucho antes. Esta festividad tenía como objetivo obtener madera para la construcción de edificios comunales y otros de bien común. Debido a la falta de transporte motorizado, era necesario reunir un gran número de personas para llevar la madera, ya que era pesada pero beneficiosa para todos los habitantes de la comunidad. En aquel entonces, se utilizaron otras especies de árboles. Este proceso requería convocar y lograr la participación de todos, y con el paso del tiempo, ha evolucionado y generado diversas formas de llevar a cabo y convocar a los miembros de la comunidad. Actualmente, esta costumbre es testigo

de numerosos rituales.

Las formas de organización social dentro de la comunidad de Congalla se reflejan en diversas manifestaciones culturales del lugar. En particular, el *kullu wantuy*, como actividad comunal, permite apreciar mejor estas formas de organización. Leif Korsbaek (2010) analiza el concepto de organización social propuesto por Raymond Firth:

Podemos describir la organización social como el arreglo funcional de una sociedad. Son los procesos de ordenamiento de acción y de relaciones de referencia a unos fines sociales dados, en términos de ajustes que resultan de la toma de decisiones por los miembros de una sociedad. (Korsbaek, 2010, p. 165)

Es importante mencionar que el autor aclara que la organización social y la estructura social no son lo mismo, aunque no implica que sus conceptos sean paralelos. En realidad, se mantiene una relación complementaria: la estructura social se refiere a cómo está organizada una sociedad, mientras que la organización social se ocupa del proceso de estructurar y reestructurar dicha sociedad. Además, estas organizaciones no solo existen con el propósito de mantener la estructura política de una sociedad, sino también para extraer recursos de una comunidad, ya sean de naturaleza económica o no económica, según señalan Golte y De la Cadena (1986):

Más compleja se presenta esta situación en el caso de las comunidades que intervienen mucho más en la organización de los aspectos generales de la producción y de la vida de sus miembros. Tienen más capacidad de apropiación de recursos, de fuerza de trabajo, de bienes y de dinero, ya sea a través del trabajo gratuito de sus miembros, por medio de la tributación de sus integrantes, o por el arrendamiento de bienes adscritos a ellas. (Golte & De la Cadena, 1986, p. 26)

Durante el desarrollo de la actividad comunal, se puede observar la organización de la comunidad para extraer troncos maderables del fondo del valle. Se aprovecha la fuerza de trabajo de los miembros del grupo social, quienes contribuyen de manera gratuita. Al producto de este trabajo se le dará provecho, de manera que más adelante será de beneficio para los pobladores de la comunidad.

Podría parecer que el estudio de las manifestaciones culturales en comunidades andinas y amazónicas es algo del pasado y que no tiene relevancia en investigaciones de la sociedad contemporánea. Algunos docentes han mencionado repetidamente que la antropología debe requerir estudios que contribuyan al desarrollo y la solución de problemas sociales como la anemia

y la desnutrición. Un ejemplo claro de esto lo menciona Néstor Taipe (2020), quien habla sobre los esfuerzos de la municipalidad de Santa María de Chicmo por combatir la desnutrición y la anemia. Sin embargo, estos programas se encontraron con dificultades cuando chocaron con las costumbres culturales de los comuneros, como aquellos que se negaron a consumir sangre (que es rica en hierro) debido a prohibiciones religiosas o por prácticas de ayuno:

Contextos como el de Santa María de Chicmo requieren que la intervención tenga un componente intercultural, de modo que los trabajadores de los programas interactúen correctamente con poblaciones quechuas y pertenecientes a diferentes iglesias religiosas, y pueden tener claro las prescripciones y prohibiciones culturalmente impuestos, las concepciones del espacio y tiempo y otros códigos culturales. (Taipe & Laurente, 2020, p. 96)

Para poder realizar una intervención intercultural en una comunidad específica, es esencial tener un conocimiento profundo de su cultura, su forma de organización y sus reglamentos comunitarios. De esta manera, si se busca implementar un programa para el desarrollo de ese entorno social, la adaptación del plan será sostenible y, en consecuencia, podrá contribuir de manera efectiva a la comunidad.

Es importante realizar estudio exhaustivo sobre la costumbre del *kullu wantuy* en la comunidad de Congalla, ya que este estudio cultural desempeña diversas funciones significativas para los habitantes de dicha comunidad. Para comprender completamente esta práctica, es necesario conocer su forma de organización y entender todo el proceso de la expresión. No existen escritos que estudien y expliquen en detalle todos los componentes culturales de esta actividad, aparte de algunas menciones superficiales y escuetas sobre el tema.

Después de lo mencionado, es relevante destacar que esta investigación es de gran importancia, ya que es la primera en abordar de manera minuciosa la costumbre del *kullu wantuy* en la comunidad de Congalla. Además, servirá como base teórica para futuras investigaciones que enriquecerán el conocimiento académico en este campo. También es importante para el público en general, ya que les permitirá comprender mejor las formas de organización social y conocer todo el proceso de esta manifestación cultural, lo que contribuirá a un mayor entendimiento de la diversidad cultural presente en la comunidad andina. Para los habitantes de Congalla, resulta vital, ya que les permitirá dar a conocer su costumbre a otras personas, y será un trabajo que, como menciona Geertz (2003a):

El etnógrafo “inscribe” discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se

aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada... el *kula* ha desaparecido o se ha alterado, pero para bien o para mal perdura *the Argonauts of the western Pacific*. (Geertz, 2003a, pp. 31–32)

Geertz (2003a) enfatiza la importancia de la etnografía y la descripción densa, ya que a través de este trabajo minucioso es posible sistematizar muchas de las manifestaciones culturales. Esto convierte a la etnografía en un registro y material de consulta para aquellos que deseen estudiarla y trabajar con ella.

8.4.1.3. Objetivos de la investigación

Los objetivos de la investigación son:

- a. Describir el proceso del kullu wantuy practicado por los comuneros de Congalla en Lircay, Huancavelica.
- b. Explicar la tradición, vigencia y cambios del kullu wantuy, en los ayllus de Congalla.
- c. Examinar la conexión que existe en la actualidad entre el colectivismo y la organización social de los ayllus de Congalla en el kullu wantuy.

8.5.1.4. Delimitación de la investigación

Es importante establecer límites claros, tanto en los enfoques de investigación cuantitativa como cualitativa. Estas delimitaciones permiten que, al llevar a cabo el trabajo de campo, se pueda abordar lo necesario, lo relevante y lo que contribuya al buen desarrollo de la investigación. Si no se establecen límites, el trabajo investigativo podría carecer de dirección y objetividad.

Salgado (2007) sostiene que no existe un método de trabajo que deba seguirse al pie de la letra, especialmente en los estudios cualitativos. El autor considera que existen métodos que pueden acercarse mejor al objetivo de la investigación, y que cada estudio cualitativo es único en su enfoque. Sin embargo, es el propio investigador quien decide si se apoya en dichos métodos y los utiliza de soporte.

Creemos que es conveniente tomar en cuenta el aporte metodológico de Jorge Durand (2014) quien sostiene que es necesario establecer límites al trabajo de investigación, en efecto, toma en cuenta básicamente al sujeto de estudio y cuatro pautas, al cual los denomina como coordenadas: territorial, temporal, temática, teórica.

- ❖ Coordenada territorial (¿Dónde?): En la comunidad de Congalla, que se encuentra en el

distrito del mismo nombre, de la provincia de Angaraes, del departamento de Huancavelica.

- ❖ Coordinada temporal (¿Cuándo?): Contemporáneo. El estudio se ha realizado con la temática actual, las entrevistas se han realizado a finales de la primera mitad del 2022, mientras que el trabajo de campo se ha realizado a finales de la segunda semana del mes de setiembre del 2022, mes en el cual se ha realizado la actividad del *kullu wantuy*; cabe resaltar que los testimonios, entrevistas y demás datos recogidos de los pobladores abarcan tiempo retrospectivo.
- ❖ Coordinada temática (¿Qué?): La actividad comunal ancestral del *kullu wantuy* de Congalla.
- ❖ Coordinada teórica (¿Cómo?): Con un carácter interdisciplinario de segundo grado, porque se ha empleado más de tres disciplinas científicas para poder entender y sustentar mejor el trabajo de investigación; en primer lugar, la antropología ha contribuido con el uso de las categorías: cultura, memoria, tradición, identidad, colectivismo y organización social; no obstante, la sociología ha coadyuvado a comprender mejor las categorías: memoria, tradición, colectivismo y organización social; y la psicología ha intervenido en comprender mejor las categorías: tradición y colectivismo.
- ❖ Los sujetos de estudio (¿Quiénes?): Los comuneros y portadores de la manifestación cultural del *kullu wantuy* de la comunidad de Congalla.

8.6.1.5. Dificultades

Inicialmente, al intentar llegar a la comunidad de Congalla, no se tenía conocimiento de las rutas que llevaban a ese lugar y, tampoco se había establecido contacto con ninguno de sus miembros de la población debido a que no se conocía a ninguna persona del lugar. Por esta razón, fue necesario hacer uso de aplicativos móviles como mapas que ayuden a ubicar el lugar, y la vez posteriormente trabajar en equipo con la Municipalidad Distrital de Congalla, quienes nos guiaron y pusieron en contacto con personas adecuadas y con el conocimiento pertinente. Gracias a este trabajo colaborativo, se ha logrado obtener información de primera mano y valiosa, que ha sido fundamental para el desarrollo de nuestra investigación.

Durante el proceso de recolección de información a través de entrevistas, nos hemos encontrado con cierta desconfianza por parte de las personas con las que hemos interactuado. Sin

embargo, una vez que se ha explicado acerca de lo que se pretendía realizar y el trabajo coordinado con la Municipalidad Distrital de Congalla, incluso con un documento que acredite nuestro trabajo; ha generado confianza por parte de los comuneros hacia nosotros los investigadores, de manera que, en el momento de brindar información, han expuesto sin ningún recelo.

Se ha enfrentado a otra dificultad durante el proceso de recolección de información, el motivo se debe a las personas de las cuales obtenemos toda la información no tienen un horario de trabajo establecido. Esto ocasionó que en algunos días no se ha logrado encontrarlas en sus hogares, ya que algunos permanecían por varios días en sus chacras de cultivo para cuidar de sus productos. Sin embargo, hemos logrado establecer contacto y acordar horarios que no afecten sus actividades, permitiéndonos así realizar las entrevistas de manera colaborativa sin perjudicar en sus actividades a nuestros informantes.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

8.7.2.1. Antecedentes de la investigación

En su tesis “La construcción de la peruanidad en un contexto global: el caso de Tarumba” (2015), María Trigoso analiza dos espectáculos de la compañía de teatro Tarumba con el objetivo de examinar cómo se narra la identidad nacional a través del arte escénico. La autora sostiene que estos espectáculos utilizan elementos simbólicos considerados representativos de lo “peruano” para transmitir una narrativa nacional. Para llevar a cabo su investigación, Trigoso emplea el método de observación participante y realiza entrevistas, revisión de archivos y exploración de páginas Web. Sus conclusiones revelan que existe un sentido de pertenencia nacional y un nacionalismo entre los peruanos, aspectos que han sido promovidos desde la década de 1970. Además, señala que estos espacios teatrales también tienen fines económicos, como la venta de obras teatrales y el consumo cultural por parte del público. La identidad que emerge en estos espectáculos combina elementos tradicionales y modernos, creando escenas que garantizan su comercialización. Por ejemplo, se menciona el caso del “viga wantuy”, donde los personajes visten indumentaria de la región huancavelicana; en cambio en el teatro de tarumba, usan el palo chino en la escena y es el homólogo del “viga wantuy”. La autora utiliza el término “performance” para describir esta construcción teatral que fusiona elementos culturales y comerciales. En conclusión, los espectáculos de Tarumba logran transmitir una identidad nacional peruana mediante el uso de símbolos culturales y elementos escénicos que conectan con el público.

Ricardo Espinoza y Walter Taype (2020), en su tesis “La identidad cultural de la comunidad campesina de Santa Rosa de Pachaclla del distrito de Yauli – Huancavelica 2019”, se propusieron determinar el nivel de identidad cultural presente en la comunidad estudiada, mediante el análisis de las diferentes expresiones culturales que se mantienen en dicha comunidad. Para lograr este objetivo, utilizaron una metodología descriptiva y científica, llevando a cabo entrevistas en las que se tuvieron en cuenta aspectos como el idioma, la vestimenta, las costumbres, la religión, los platos típicos, la agricultura, la ganadería y los rituales. Los resultados obtenidos en la investigación permitieron concluir que el nivel de identidad cultural en la comunidad campesina de Santa Rosa de Pachaclla es muy alto. Se destaca que el idioma quechua se mantiene como lengua materna en la comunidad y que los miembros generalmente visten prendas tradicionales

que los identifican como parte de su comunidad. Además, se evidencia la celebración de expresiones culturales ancestrales, como el caso del “viga *wantuy*”. En resumen, la investigación de Espinoza y Taype demuestra que la comunidad campesina de Santa Rosa de Pachaclla tiene un fuerte sentido de identidad cultural, preservando y valorando sus tradiciones a través del uso del idioma, la vestimenta y la celebración de expresiones culturales propias.

Silvia Álvarez y Raquel Ramos (2018), en su tesis “Turismo rural comunitario en la comunidad campesina de Tinquercasa del distrito de Paucará, provincia de Acobamba - Huancavelica”, se propusieron identificar las potencialidades de implementar el turismo rural comunitario en la comunidad campesina de Tinquercasa, centrándose en el agroturismo, el ecoturismo y el turismo vivencial. Utilizando una metodología descriptiva, llevó a cabo encuestas y entrevistas para conocer en detalle las vivencias y costumbres presentes en la comunidad campesina, con el objetivo de potenciarlas y convertirlas en atractivos turísticos. Un ejemplo de estas costumbres es la actividad del viga *wantuy*, la cual fue descrita en profundidad en su investigación. Las conclusiones a las que llegaron indican que el agroturismo (agricultura y ganadería), el ecoturismo y el turismo vivencial son las áreas que tienen un mayor potencial para desarrollar el turismo en la comunidad. Además, destaca que los pobladores de la comunidad no tienen objeciones con respecto a la presencia de turistas, mostrándose dispuestos a seguir cultivando sus costumbres y expresiones culturales. En resumen, la investigación de Álvarez y Ramos (2018) muestra las oportunidades que tiene la comunidad campesina de Tinquercasa para implementar el turismo rural comunitario, centrándose en el agroturismo, el ecoturismo y el turismo vivencial. Además, resalta la disposición de los pobladores para recibir turistas y preservar sus costumbres y expresiones culturales como parte de esta experiencia turística.

Arturo Ruiz (2012a) en su trabajo “Aqomachay: arte rupestre de Congalla, Huancavelica (Perú)”, se propuso demostrar la presencia de asentamientos humanos prehispánicos en las zonas altas del distrito de Congalla. Para respaldar su sustentación, presenta evidencias como entierros con características propias de esa época. Además, busca demostrar que esta presencia humana se remonta a períodos aún más antiguos, lo cual detalla a través del estudio del arte rupestre de Aqomachay. En relación al tema del *kullu wantuy*, el autor hace mención de él sin proporcionar más detalles, sino solamente de manera general:

Participan en este evento los ayllus de la parte baja (Uray) y de la parte alta (Hanan). Del primero, se presentan los ayllus Chancayllu, Conchucayllu, Huarasayllu y Maqtoayllu. Del segundo,

acuden los ayllus de Jircan, Rupas, Huanachín y Hanan Huayllas. (Ruiz, 2012a, p. 6).

Son datos muy relevantes los que el autor destaca. En sus conclusiones, señala que el arte rupestre presenta un estado borroso, lo cual puede dificultar su interpretación y estudio. Además, se pueden observar evidencias de actividades humanas como la caza de camélidos.

Efraín Cahuana (2016), en su tesis titulada “El viga wantuy: costumbre ancestral del distrito de Yauli Huancavelica - 2014”, describe brevemente la costumbre ancestral del viga *wantuy* que se lleva a cabo en la comunidad de Yauli, y posteriormente analizar los cambios que ha experimentado a lo largo del tiempo. El autor adquirió una metodología descriptiva y etnográfica, apoyándose en entrevistas y la interpretación de los datos recopilados. En sus conclusiones, destaca que la viga *wantuy* es una costumbre que ha tenido un gran impacto y se ha convertido en un elemento fundamental de identidad para los habitantes de la comunidad de Yauli. Su desarrollo no solo genera movimiento económico, sino que también brinda momentos de recreación y entretenimiento tanto para los comuneros como para los participantes de esta actividad. Sin embargo, también señala que en esta práctica se evidencia un sincretismo cultural, donde elementos andinos como los pasos, los bailes y la música se mezclan con influencias locales y mestizas, como las bebidas y las vestimentas. Esta combinación da lugar a nuevas formas de expresión cultural que hacen del Perú una nación multicultural.

Hugo Cóndor y Martín Galarza (2018), en su tesis titulada “Características del vínculo afectivo, apego seguro, apego inseguro-evitativo y apego inseguro-ambivalente entre madres e hijos menores de 36 meses en el distrito de Andabamba, provincia de Acobamba - 2017”, se propusieron describir las características más importantes del vínculo afectivo entre madres e hijos menores de 36 meses en el distrito de Andabamba. Los autores utilizaron una metodología basada en la comprensión e interpretación de las experiencias humanas, enfocándose principalmente en enfoques cualitativos. En cuanto al *kullu wantuy*, mencionan que es una actividad comunal dirigida por un mayordomo, y destacan su buena organización y estructura. Entre los participantes, se observa una división de tareas, cada uno con funciones específicas, lo que contribuye al buen desarrollo de la actividad. Sin embargo, no se especifican otros aspectos relacionados con la viga *wantuy* en el texto:

Los pobladores de la comunidad de Andabamba indican que cuando un niño nace le cortan el cordón umbilical con teja y se le amarra el ombligo con cordón de lana de carnero, el cual se considera un secreto para cuando el niño crezca sea muy fuerte y así pueda cargar

la viga. (Córdor & Galarza, 2018, p. 62).

En la tesis “Enamoramiento de los jóvenes en la comunidad campesina de Chopcca - Huancavelica en los finales del siglo XX”, Condori y Soto (2015), tratan de comprender el inicio, la experiencia del enamoramiento y la consolidación conyugal entre hombres y mujeres de la comunidad de Chopcca. La metodología utilizada fue descriptiva y etnográfica, lo que les permitió describir, analizar e interpretar el proceso de enamoramiento. En su estudio de vínculo, los autores también describen el vínculo entre el enamoramiento y la actividad del “viga *wantuy*”, una tradición cultural. Esta actividad se divide en cuatro partes principales: a) Viga *wantuy* por *minka*, que se realiza de manera comunitaria con un propósito específico; b) Viga *wantuy* por enemistad, para probar fuerzas entre comuneros o familias; c) Viga *wantuy* por diversión, donde los jóvenes se reúnen y participan de manera alegre y jocosa; d) Viga *wantuy* de competencia por la *pasña*, donde se busca generar prestigio y conquistar el interés de los jóvenes participantes. Los autores concluyen que el *kullu wantuy* es una actividad que forma parte de las estrategias para el desarrollo del enamoramiento entre los jóvenes de la comunidad. En resumen, este proceso de enamoramiento implica tanto el cortejar como ser cortejado, y se lleva a cabo utilizando vestimentas tradicionales, instrumentos musicales y costumbres comunitarias propias del lugar. Este proceso está orientado por las normas consuetudinarias establecidas por la propia comunidad de Chopcca.

Sara Pizarro (2008), en su tesis titulada “Aportes desde la comunicación a la educación: una experiencia de aplicación del programa de televisión de Costumbres en el aula escolar”, identifica y analiza las posibilidades educativas que ofrece la televisión cultural, centrándose específicamente en el programa “Costumbres” y su contribución al desarrollo de las clases escolares. Uno de los programas estudiados en esta investigación es la “celebración del viga *wantuy* en el pueblo de Pampapuquio, ubicado en el distrito de Paucará en la provincia de Acobamba, región de Huancavelica” (Pizarro, 2008, p. 19). La metodología utilizada en este estudio fue la investigación participativa, que incluyó la realización de entrevistas a docentes y escolares. En relación al viga *wantuy*, se destacan los nombres asignados a las personas que desempeñan diferentes funciones y el significado simbólico que adquieren dentro de la actividad. Se menciona que las vigas, que son trasladadas durante la celebración, adquieren una identidad distinta a la de simples troncos, representando a mujeres, y, por lo tanto, quienes participan en el traslado deben tratarlas como tal. Es por esta razón que se le atribuye a la viga el nombre de

“alesuna”. Antes de cortar el árbol, es necesario atar una cuerda en la parte superior para guiar su caída y evitar daños, facilitando así su extracción, quien ata la cuerda a la copa del árbol recibe el nombre de “rataypinpintu” su traducción vendría a ser “mariposa que siempre se pega al árbol”. En conclusión, la autora destaca la importancia de presentar a los estudiantes videos culturales, ya que esto potencia el aprendizaje, la comunicación, la formación de ideas críticas y el desarrollo del pensamiento crítico.

8.8.2.2. Desarrollo de la temática

El trabajo de investigación tiene un enfoque interdisciplinario de segundo grado, ya que utiliza más de dos disciplinas científicas. La antropología juega un papel importante al utilizar, comprender y desarrollar las categorías de cultura, memoria, tradición, identidad, colectivismo y organización social. Por su parte, la sociología contribuye y refuerza el estudio con las categorías de memoria, tradición y colectivismo. Finalmente, la psicología también aporta con las categorías de tradición y colectivismo, enriqueciendo así el análisis del tema en cuestión.

Tabla 1: Categorías y disciplinas.

Disciplinas	Categorías					
	Cultura	Memoria	Tradición	Identidad	Colectivismo	Organización social
Antropología	X	X	X	X	X	X
Sociología		X	X		X	X
Psicología			X		X	

8.9.2.3. Categorías involucradas en la investigación

2.3.1. Cultura

Néstor García Canclini analiza antropológicamente la categoría cultura, y tras el estudio concluye que “engloba bajo el nombre de cultura todas las instancias y modelos de comportamiento de una formación social, lo organización económica, las relaciones sociales, las estructuras mentales las prácticas artísticas, etc. sin jerarquizar el peso de cada una” (1989, p. 41). En esencia, se reconoce que todos los seres humanos son poseedores de cultura. Antes de la aparición de la disciplina antropológica, el término cultura se utilizaba únicamente para referirse a aquellos que se dedicaban al arte, la literatura, la pintura, la escultura, etc., generalmente pertenecientes a la clase pudiente o alta, o aquellos con la oportunidad de obtener educación en ciencias o profesiones en una

universidad. También se utilizaba de manera normativa, donde las personas que no se comportaban moralmente aceptables para la sociedad eran consideradas incultas. Esto llevaba a pensar erróneamente que las personas de clase popular eran habitantes sin cultura. En respuesta a esta situación, surge el postulado de Edward Tylor sobre la cultura, quien menciona:

La cultura o la civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. (Tylor, 1903, p. 1).

Por lo tanto, el término cultura ya no se utiliza para distinguir exclusivamente a la clase adinerada, sino que se emplea para diferenciar a los seres humanos de otras especies vivas. Como menciona Tylor, la cultura se aprende dentro de una sociedad y es una característica exclusiva de los seres humanos, lo que implica que otros seres vivos no pueden adquirirla. Este fue el punto de partida para que el concepto de cultura fuera estudiado de manera minuciosa, con numerosos investigadores buscando definirlo de forma conceptual y utilizarlo en su trabajo de campo; es así por ejemplo que, Marvin Harris dentro de sus primeros postulados y bajo la influencia de Edward Tylor menciona: “cultura es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar sentir y actuar (es decir, su conducta)”(1990)(2015). Marvin Harris propone la división de la antropología en cuatro ramas principales: antropología cultural, arqueología, lingüística antropológica y antropología física (biológica) (1990). En el caso de esta última, los antropólogos se enfocan en el estudio de los primates y los restos paleontológicos. En relación a la cultura, Harris menciona: “la cultura se refiere al conjunto de tradiciones adquiridas socialmente que aparecen en forma rudimentaria entre los mamíferos, especialmente entre los primates” (Harris, 2015, p. 123). Esto ayuda a explicar la invención, uso y desarrollo de artefactos, instrumentos y herramientas en la evolución de los homínidos a los homínidos.

Es importante entender que no existe una sola cultura, sino que hay múltiples culturas. Cuando nos referimos a la cultura específica de los seres humanos contemporáneos, se le denomina “cultura humana”. En cambio, para hacer referencia a otras culturas se utiliza el término “culturas no humanas”. Cabe destacar que las formas de cultura mencionadas por el autor son culturas rudimentarias, no avanzadas. (1990, 2015).

En todo caso para hacer referencia específicamente al concepto de cultura del ser humano

contemporáneo Harris menciona “mi postura personal es que una cultura es el modo socialmente aprendido de vida que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluido el pensamiento y el comportamiento”(Harris, 1989, p. 9), De tal forma, la categoría de cultura va adquiriendo un significado más objetivo en el que se destacan dos elementos clave: las ideas y el comportamiento. Estos dos aspectos se interrelacionan de manera mutua y bidireccional. A corto plazo, son las ideas las que influyen en el comportamiento de las personas, mientras que, a largo plazo, es el comportamiento el que moldea las ideas. Sin embargo, estos conceptos se van adentrando en percepciones y conceptos más abstractos.

En otras palabras, el aspecto cultural abarca las enseñanzas, conocimientos, costumbres y formas de ser y vivir que una persona adquiere a través de su convivencia en un entorno social. Se trata de un conjunto de elementos que conforman la identidad cultural de una comunidad y que se transmiten de generación en generación.

A medida que se desarrollan más investigaciones antropológicas, el debate en torno al concepto de cultura y otras categorías antropológicas se vuelve cada vez más complejo. Aunque se podría pensar que estas investigaciones aportan claridad y resultados sólidamente fundamentados, ocurre todo lo contrario. La aparición de nuevas investigaciones conduce a trabajos más complejos y los resultados teóricos se basan en temas de debate.

Un ejemplo de esto es la propuesta de Clifford Geertz, quien presenta un enfoque teórico sobre la cultura que desafía las concepciones anteriores. Su perspectiva se convierte en un punto de inflexión que cuestiona lo que hasta entonces los científicos sociales creían haber resuelto. Esto da lugar a una reversión de la situación.

En respuesta a los planteamientos anteriores sobre la cultura, Geertz ofrece una refutación y menciona nuevas ideas que cambian radicalmente la forma en que se comprende este concepto, de modo que señala:

La cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta-costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control - planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman “programas”) que gobiernan la conducta. La segunda idea es la de que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extra genéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta.(Geertz, 2003a, p. 51)

Según el autor, hasta ese momento, la concepción de la cultura no ha sido más que un “mecanismo de control” (Geertz, 2003a). Es por esto que la cultura, para el pensamiento humano, requiere por encima de todo lo social y lo público, y es la razón por la cual nos parece normal que los escenarios para su exposición sean lugares públicos.

... si el estudio científico de la cultura ha quedado rezagado y reducido las más veces a lo meramente descriptivo, ello se debe en gran parte a que la cuestión misma es evasiva. El problema inicial de toda ciencia: definir su objeto de estudio de manera tal que lo haga susceptible de análisis ha resultado un problema inusitadamente difícil de resolver. (Geertz, 2003a, p. 300)

En su trabajo, Geertz muestra un rechazo total al enfoque científico tradicional en el estudio de la cultura, argumentando que hasta ese momento los estudios realizados sobre esta categoría han sido superficiales. Él propone un nuevo análisis que nos invita a reflexionar sobre la cultura de una manera más profunda y analítica. Geertz entiende que la cultura es un concepto sustancial y complejo, y expone sus ideas al respecto:

... consiste en un tráfico de símbolos significativos, objetos de la experiencia (ritos y herramientas, ídolos grabados y pozos de agua, gestos, marcas, imágenes y sonidos a las cuales los hombres imprimieron una significación) hace del estudio de la cultura una ciencia positiva como cualquier otra. Las significaciones que los símbolos (los vehículos materiales del pensamiento) representan son a menudo evasivas, vagas, fluctuantes y sinuosas, pero en principio tan susceptibles de ser descubiertas mediante la investigación empírica sistemática. (Geertz, 2003a, p. 300)

Como menciona el autor, para que un acto humano sea entendido por otro, es necesario que ambos compartan un mismo código. Geertz utiliza el ejemplo del guiño para ilustrar este concepto. Si una persona hace un guiño, el receptor del mensaje debe ser capaz de interpretarlo adecuadamente. Esto implica que ambas partes deben manejar el mismo código, ya que un guiño puede tener diferentes significados. Podría ser una broma o una señal de advertencia, e incluso podría ser un tic involuntario. Por lo tanto, es crucial que los códigos o símbolos sean integrados por ambas partes.

Según Geertz, la sociedad está estructurada de esta manera, donde los grupos sociales están compuestos por diversos elementos simbólicos que son interpretados de manera natural y fluida por sus miembros.

El hombre encuentra sentido a los hechos en medio de los cuales vive por obra de esquemas culturales, de racimos ordenados de símbolos significativos. El estudio de la cultura (la totalidad

acumulada de tales esquemas) es pues el estudio del mecanismo que emplean los individuos y los grupos de individuos para orientarse en un mundo que de otra manera sería oscuro. (Geertz, 2003a, p. 301)

Estos esquemas culturales, compuestos por símbolos, son fundamentales para el desarrollo humano tal como lo conocemos en la actualidad. Si no fuera por estos símbolos, el ser humano no habría alcanzado su nivel de evolución actual. Los símbolos son lo que nos permiten entendernos y expresarnos de manera única, y es esta capacidad lo que nos distingue de otras especies de seres vivos.

La transmisión del conocimiento a través de los elementos simbólicos es de una suprema importancia. Es gracias a esta transmisión que podemos compartir y acumular conocimientos a lo largo del tiempo. El ser humano se ha vuelto dependiente de la cultura, ya que en ella se encuentra todo el saber y conocimiento que hemos adquirido. Es difícil imaginar a un ser humano sin la cultura, ya que esta es parte integral de nuestra existencia.

Por otra parte, Néstor García Canclini expone una tesis relacionada con la cultura que guarda similitudes con las ideas de Geertz. Canclini utiliza el término “cultura” específicamente para referirse a ese fenómeno social de producción, uso y manipulación de elementos simbólicos dentro de la sociedad. En este sentido, Canclini sostiene que:

Reducimos el uso del término cultura a la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir, todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido. (Canclini, 1989a, p. 41)

De otro modo Lotman sostuvo que:

Nosotros entendemos la cultura como memoria no hereditaria de la colectividad, expresada en un sistema determinado de prohibiciones y prescripciones, esta formulación una vez aceptada, conlleva a algunas consecuencias: que la cultura sea por definición, un fenómeno social, también viene a ser cultura pan-humana, además la cultura viene a ser memoria. (J. Lotman, 1979, p. 71)

Es necesario destacar la importancia de la historia en la existencia de la cultura. Para la creación de una nueva cultura, es inevitable contar con una anticipación histórica que posteriormente se destruirá en memoria cuando ese futuro se vuelva a reconstruir. “futuro reconstruible” (J. Lotman, 1979, p. 71). Si bien el autor plantea que la cultura no abarca la totalidad

ni se refiere a un conjunto universal, sino más bien se utiliza para referirse a un subconjunto dentro de un grupo social, es importante comprender tanto la cultura como la no cultura para entender mejor el contexto social. La cultura se manifiesta como un conjunto de signos y símbolos que nos permiten interpretar y comunicarnos en una determinada sociedad.

La cultura alcanza una forma de análisis más compleja, lo cual da origen a una subdisciplina científica conocida como la semiótica de la cultura. Esta disciplina se encarga de estudiar la cultura desde una perspectiva que abarca las ideas, el comportamiento y el espacio psíquico. En este contexto, Lotman sostiene: “Desde el punto de vista de la semiótica, la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicadores (textos) y de elaboración de otros nuevos” (I. Lotman, 1996, p. 157). La cultura se somete a un análisis más complejo que da lugar a una subdisciplina científica conocida como semiótica de la cultura. Esta disciplina se enfoca en el estudio de los signos y símbolos que conforman la cultura, y su importancia radica en la memoria. La cultura necesita tener un pasado histórico, pero también debe trascender en los eventos futuros y ser recordada por el colectivo. Por otro lado, la inteligencia es la capacidad que nos distingue de otras especies vivas, ya que nos permite recibir, aumentar y transmitir el conocimiento. Es un aspecto cultural fundamental que nos diferencia y nos define como seres humanos.

Por otra parte, Gilberto Giménez hace referencia al concepto de la cultura, por lo que menciona:

La cultura es considerada como hecho simbólico, se define como una configuración específica de reglas, normas y significados sociales constitutivos de identidades y alteridades, objetivados en forma de instituciones o de artefactos, incorporados en forma de representaciones sociales o de habitus, conservados y reconstruidos a través del tiempo en forma de memoria colectiva, dinamizados por la estructura de clases y las relaciones de poder, y actualizados en forma de prácticas simbólicas puntuales. (Giménez, 2005a, p. 132)

La propuesta de Canclini respecto a la cultura combina elementos de la antropología y la semiótica de la cultura. En su enfoque, considera fundamental entender la cultura como un conjunto de reglas y normas que configuran y organizan un grupo social específico. Además, destaca la importancia de la cultura como parte de la memoria colectiva, lo que implica que el conocimiento y cualquier forma de significado son transmitidos y gestionados a lo largo del tiempo por dicha sociedad en particular.

Por tanto, la cultura se define como un conjunto estructurado de conocimientos, saberes, representaciones, símbolos, normas y estilos de vida que existen dentro de una sociedad o grupo social. Está delimitada por lo que está permitido y lo que no está permitido. Además, es necesario que sea recibida, enriquecida y transmitida a lo largo del tiempo para asegurar su continuidad. Para lograr una transmisión efectiva, es crucial que exista un único código o símbolo compartido entre el emisor y el receptor.

En resumen, la cultura se define como un conjunto estructurado de conocimientos, representaciones, símbolos, normas y estilos de vida que existen dentro de una sociedad o grupo social. Es transmitida y gestionada a lo largo del tiempo como memoria colectiva, y su continuidad depende de la recepción, enriquecimiento y transmisión efectiva de los códigos y símbolos compartidos entre los individuos.

2.3.2. Memoria

Halbwachs (2004) sostiene que la memoria comprende tanto los recuerdos antiguos como su adaptación a las percepciones actuales. Estos recuerdos están basados en un conjunto de individuos y no en una sola persona. Las personas manejan dos tipos de memoria: la individual y la colectiva. La memoria individual se refiere a los recuerdos de la vida personal de cada individuo, aunque en esos recuerdos también pueden aparecer otras personas. Se utiliza la memoria individual para distinguirse de los demás. Sin embargo, las memorias individuales no están completamente separadas de las colectivas. Por otro lado, la memoria colectiva se utiliza para formar parte de un grupo, y los recuerdos están vinculados a dicho grupo. El autor también se refiere a estos dos tipos de memoria con otros términos. “memoria autobiográfica y memoria histórica”. (2004, p. 55).

La memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan, como miembros del grupo [...] Cabe decir que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva. (Halbwachs, 2004, p. 50)

Además, Halbwachs (2004) asevera que, estos puntos de vista que cada individuo tiene sobre la memoria colectiva son diversas y variantes. Esto se debe a que cada persona tiene una perspectiva única, influenciada por su posición y las relaciones que mantiene en la sociedad. En resumen, el autor intenta transmitir que no es inusual que existan diferentes perspectivas sobre un mismo caso, ya que estas diferencias son producto de las interacciones sociales y las influencias que cada individuo experimenta.

Le Goff (1991a) considera que también hay dos tipos de memoria: la individual y la colectiva. En la actualidad, la memoria se utiliza como una herramienta de dominación y ha evolucionado adoptando nuevas formas, como documentos y monumentos. Estos dispositivos cumplen diferentes funciones: los documentos se utilizan para almacenar información, mientras que los monumentos sirven para recordar la historia en el individuo.

La memoria, como capacidad de conservar determinadas informaciones, remite ante todo a un complejo de funciones psíquicas, con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él se imagina como pasadas. (Le Goff, 1991a, p. 131)

Entonces, la memoria ha sido un fenómeno psíquico, pero a medida que el ser humano ha avanzado en tecnología, la forma en que se almacena y preserva la memoria también ha evolucionado. Se ha adaptado a nuevas formas que proporcionan un mayor resguardo. Además, se señala que: “la memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estilla llamar (identidad), individual o colectiva” (Le Goff, 1991a, p. 181), Y su deterioro genera la pérdida de la identidad colectiva e individual.

Para Giménez (2009d), la memoria viene a ser el conjunto de recuerdos que un individuo conserva a lo largo de su vida, y cumple la función de ser el sustento de la identidad, ya sea a nivel individual o colectivo “existe, en efecto, una relación de continuidad o de simbiosis entre memoria e identidad” (Giménez, 2009c, p. 198); por otra parte, se señala que esta memoria colectiva necesita ser transmitida de manera constante de generación en generación, y en este proceso adquiere el nombre de tradición. Sin embargo, también es necesario revivirla periódicamente para evitar su extinción o el olvido.

Conforme a lo señalado, la memoria se desarrolla tanto a nivel individual como colectivo, lo que permite al ser humano utilizarla como base para la identificación personal y grupal. Para asegurar su continuidad, el ser humano emplea diversos métodos de difusión, garantizando así su permanencia a lo largo del tiempo.

En resumen, la memoria es el conjunto de recuerdos que se adapta a las percepciones actuales y está basado en la experiencia colectiva de un grupo social. Se manifiesta a través de dos tipos de memoria: la individual, referida a los recuerdos personales, y la colectiva, que se vincula con la identidad y tradiciones de una comunidad. La memoria es fundamental para la comprensión

de la historia, la identidad y la cultura de una sociedad y se ha adaptado a lo largo del tiempo para garantizar su preservación y transmisión

2.3.3. Tradición

Giddens (2001) habla acerca de la tradición y sostiene que esta juega un papel importante en la sociedad, ya que es una parte fundamental de la vida cotidiana y de la forma en que las personas se relacionan entre sí. La tradición se refiere a las prácticas y valores posteriores de generación en generación, necesitará una sensación de continuidad y pertenencia a una comunidad o grupo. A través de la tradición, las personas obtuvieron un sentido de identidad y arraigo, y también les brindaron una base para tomar decisiones y enfrentar nuevos desafíos.

No obstante, Giddens también advierte que la tradición puede ser una fuerza conservadora que puede resistir el cambio social y dificultar la adaptación a nuevas circunstancias. A medida que la sociedad evolucione, algunas tradiciones pueden volverse obsoletas o incluso problemáticas, y es importante encontrar un equilibrio entre lo valioso de la tradición y estar abiertos al progreso y la innovación.

En resumen, Giddens reconoce la importancia de la tradición en la sociedad, pero también señala la necesidad de ser reflexivos sobre su papel y cómo puede afectar el desarrollo social y cultural: “La modernidad casi por definición, siempre estuvo en oposición a la tradición [...] durante la mayor parte de su historia, la modernidad ha reconstruido la tradición a medida que la ha disuelto”(2001, pp. 75–76), Generalmente, se considera que la tradición y la modernidad son conceptos opuestos que abarcan diversos ámbitos. Mientras que la tradición se centra en conservar y transmitir el pasado, demostrar una conexión entre generaciones adultas y jóvenes, la modernidad busca enfocarse en el futuro y en el progreso. En muchos casos, la modernidad ha dado prioridad al avance y desarrollo, dejando de lado los conocimientos y saberes colectivos que se encuentran enraizados en la tradición.

Por otra parte, menciona que “en Antropología, una de las principales implicaciones de la idea de tradición la repetición, se ha mezclado demasiado frecuentemente con la cohesión. La tradición es, por expresarlo así, como el cemento que mantiene unido los órdenes sociales premodernos”(Giddens, 2001a, pp. 82–83), Si bien el autor utiliza el término “repetición” para referirse al tiempo y su presencia en la tradición, es decir, la existencia de la tradición en una sociedad requiere el paso del tiempo. Para que la tradición mantenga su significado, es crucial que

reciba influencia del pasado en el presente y en el futuro. Además, estas expresiones culturales ya existentes deben transmitirse entre generaciones para evitar su desaparición en el colectivo.

Giddens explica que “si es tradicional, una creencia o una práctica tiene una integridad o continuidad que resiste los embates del cambio. La tradición tiene un carácter orgánico: se desarrollan y maduran, o se debilitan y mueren” (Giddens, 2001a, p. 83). Para Giddens, la tradición se encuentra necesariamente ligada a la “memoria colectiva”. Reconoce la importancia de los rituales, los cuales combinan aspectos morales y emocionales. Preservar la tradición es fundamental, especialmente en una sociedad en constante cambio. La tradición “(el pasado queda en ruinas), pero (solo desaparece en apariencia) porque continúa existiendo en el inconsciente”(Giddens, 2001a, p. 84), “la tradición, por lo tanto, es un medio de identidad. Personal o colectiva”(Giddens, 2001a, p. 104). La tradición cumple un papel fundamental al unir y cohesionar al colectivo, proporcionándoles un sentido de pertenencia e identidad dentro de un grupo social. Al expresar y transmitir la tradición, se fomenta una actitud social que se identifica con la historia y el legado cultural compartido por ese grupo. De esta manera, la tradición se convierte en una forma de explicar el proceso histórico y cultural de la comunidad.

Giménez explica la importancia de la memoria colectiva dentro de la tradición, por tal motivo menciona:

La memoria colectiva se aprende y necesita ser reactivada de manera incesante. Se le aprende mediante procesos generacionales de socialización, que es lo que se llama (tradición), es decir, el proceso de comunicación de una memoria de generación en generación. (Giménez, 2009d, p. 23)

La tradición, para asegurar su continuidad en la sociedad, debe ser transmitida de una generación a otra. Es fundamental que las generaciones mayores, es decir, los adultos, se encarguen de transmitir y compartir los conocimientos, valores y prácticas tradicionales a las generaciones más jóvenes. De esta manera, se garantiza que la tradición perdure y se mantenga viva en la sociedad. Al respecto, Giménez (2009c), menciona que la “memoria colectiva” se transmite a las generaciones jóvenes, y al compartirse y difundirse, crea un sentido de identidad dentro del grupo social. Esta transmisión asegura la supervivencia y continuidad de la tradición en determinada sociedad.

La memoria para Halbwachs (2004), se divide en dos partes: la memoria histórica y la memoria colectiva. La memoria histórica se refiere a la descripción de los eventos y sucesos que han ocurrido y que han provocado cambios en una sociedad. Por otro lado, la memoria colectiva

no se centra en las diferencias y cambios a lo largo del tiempo, sino que enfatiza en aquellas que se mantienen constantes en una sociedad a través del tiempo. De esta manera, el autor sugiere que la memoria colectiva se identifica con la tradición.

Para Taylor (2002a), el concepto más preciso de tradición se encuentra en la conexión y la interacción entre el pasado y el presente, entre la cultura y la historia. La tradición se refiere a cómo lo que ha ocurrido en el pasado se relaciona con lo que está sucediendo en el presente. En sus propias palabras, Taylor sugiere que la tradición adopta diversas formas y métodos para consolidar viva en la memoria colectiva.:

El concepto, como momento que enlaza el pasado con el porvenir, se convierte en el estallido para provocar la recuperación del pasado a través del mito, el rito, la fiesta y las historias como los acontecimientos que invaden al ser de la memoria colectiva, irrumpiendo en la vida cotidiana como el desliz que marca el regreso del tiempo que ya no existe, pero cuya manifestación se recrea en la inmortalización de la tradición, como el tiempo perecedero, o sea, como el que siempre estuvo para ser recordado. (Taylor, 2002a, p. 223)

“Se puede considerar a la tradición como el elemento que intenta unificar el pasado con el presente para asegurar el futuro” (Taylor, 2002a, p. 224). El autor sostiene que la existencia de los tres tiempos es fundamental en la tradición. En otras palabras, lo que pertenece al pasado ya no existe, pero a través del recuerdo, la tradición adquirió su identidad en el presente. Con el paso del tiempo, la tradición se arraiga en la memoria colectiva, pero no obstante no será precisa o verificable. Más bien, se trata del significado y el legado impreso en ese grupo social, que en algún momento los unió y que aún en la actualidad los mantienen unidos.

Sin embargo, la tradición no siempre se encuentra bien situada en la sociedad. La modernidad, con su discurso de progreso y mejores estilos de vida, ha generado un distanciamiento entre las generaciones adultas y las generaciones jóvenes. Esto provoca una falta de comunicación entre ambos grupos y, en consecuencia, dificulta la transmisión de conocimientos, saberes y tradiciones. (Taylor, 2002a)

Hobsbawn y Ranger (2002, p. 8), señalan que “la tradición debe distinguirse claramente de la costumbre que predomina en las denominadas sociedades (tradicionales) el objetivo y las características de las tradiciones incluyendo las inventadas es la invariabilidad”, La tradición implica seguir prácticas establecidas y formalizadas, mientras que la costumbre desempeña un papel más flexible y adaptable. Esto significa que la costumbre puede experimentar cambios e

innovaciones en un momento dado, mientras que la tradición se adhiere a patrones más arraigados y estables. (Hobsbawn & Ranger, 2002, p. 8)

Para Hobsbawn y Ranger (2002), la tradición puede clasificarse en tres tipos. En primer lugar, están aquellas tradiciones que generan cohesión social y un sentido de pertenencia al grupo, ya sea de forma genuina o construida. En segundo lugar, están las tradiciones que mantienen la legitimidad de las instituciones, el estatus y la autoridad. Y, en tercer lugar, encontramos aquellas tradiciones cuyo objetivo principal es la socialización, fomento de valores, creencias y comportamientos en la sociedad. Sin embargo, independientemente de la categoría a la que pertenezca una tradición, es crucial que esté arraigada en el pasado histórico. Esto permite que sea más aceptada y adoptada por el grupo social, quienes la preservarán y cultivarán en su sociedad. Ya sea que una tradición se haya transmitido desde tiempos antiguos o se haya creado recientemente, su conexión con el pasado histórico es un requisito fundamental e insustituible.

En resumen, la tradición es una parte esencial de la vida social, ya que conecta el pasado con el presente y asegura la continuidad cultural. Aunque puede ser una fuerza conservadora, su preservación y adaptación cuidadosa permiten que las comunidades mantengan su identidad y arraigo a lo largo del tiempo. Es un aspecto importante a considerar en el equilibrio entre la conservación cultural y el progreso social.

2.3.4. Identidad

Giménez (2007) sostiene que la identidad es un elemento vital para el desarrollo de la vida social, y que esta categoría se entrelaza con muchas otras debido a su importancia y naturaleza, como, por ejemplo: “la cultura, normas, valores, estatus, socialización, educación, roles, clase social, territorio / región, etnicidad, género, medios, etc.” (p. 53). Pero también sostiene que la identidad se forma a partir de las diferentes culturas y subculturas en las que uno está inmerso, y que es un fenómeno completamente simbólico.

En primera aproximación, la identidad tiene que ver con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por lo tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre las mismas. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad distinguible de la de otras personas que no nos parecen similares [...] la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y

frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo. (Giménez, 2007, pp. 60–61)

Giménez (2007) menciona que la identidad, aunque sea un proceso individual de reconocimiento y diferenciación personal, requiere ser reconocida por los demás individuos en el entorno social. Para ello, el autor considera dos tipos de atributos: en primer lugar, los atributos de pertenencia social, que son aquellos aspectos compartidos socialmente con otros individuos del entorno; y, en segundo lugar, los atributos particularizantes, que se refieren a la identidad única que nos diferencia de los demás miembros de la sociedad.

Entonces, la identidad se entiende como una construcción abstracta que busca tanto la identificación dentro de un colectivo como la diferenciación respecto a otros grupos sociales. Es un proceso mediante el cual nos identificamos como parte de un todo, pero también nos distinguimos como individuos únicos dentro de esa colectividad, al respecto Giménez (2002) menciona:

La identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de las cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado. (Giménez, 2002, p. 38) La identidad supone un (percibirse) y un (ser percibido) que existen fundamentalmente en virtud del reconocimiento de los otros, de una (mirada exterior). Poseer una determinada identidad implica conocerse y reconocerse como un tal..., simultáneamente darse a conocer y hacerse reconocer como un tal. (Giménez, 2009a, p. 54)

Para construir su identidad, el individuo recurre a estrategias de manifestación, por otra parte, Giménez (2009a) señala que la identidad no solo es un efecto, sino también un objeto, ya que también se utiliza la materialización de símbolos como emblemas y blasones como expresiones de identidad.

En la actualidad los estudios de la identidad se han volcado hacia el lugar de lo colectivo, hacia la investigación de las consecuencias políticas que resultan de las definiciones colectivas, las primeras aproximaciones a la identidad colectiva definían atributos que compartían una serie de individuos y que, por ese hecho forman parte de una colectividad, tales como características naturales o esenciales, características psicológicas, predisposiciones psicológicas, rasgos regionales, o las propiedades ligadas a localizaciones estructurales. (Chihu & López, 2007, p. 126)

Por tanto, la identidad implica el reconocimiento de uno mismo y ser reconocido por los demás individuos dentro de un grupo social. Además, implica el reconocimiento de este grupo social por parte de otros grupos. La identidad se relaciona principalmente con la diferenciación de otros y permite ser reconocida por los demás, mientras que las similitudes nos ayudan a sentirnos identificados dentro de nuestro entorno o grupo.

En resumen, la identidad es un proceso complejo y simbólico que nos permite entender quiénes somos y cómo nos relacionamos con los demás. Es tanto un efecto como un objeto, involucrando la materialización de símbolos y emblemas que expresan nuestra identidad. La identidad nos proporciona un sentido de pertenencia dentro de un grupo social y también nos ayuda a distinguarnos como individuos únicos. Es un componente esencial de la vida social y tiene implicaciones políticas y culturales significativas en la sociedad actual.

2.3.5. Colectivismo

Krader (1979a) señala que el colectivismo establece una estrecha relación entre el individuo y la sociedad. En este sentido, la persona desempeña una función que busca beneficiar a su grupo social. Es por esta razón que las comunidades prehistóricas y las comunidades campesinas históricas se consideran acciones colectivas, ya que el trabajo se realiza de manera conjunta y se comparte de forma directa. Por otro lado, en el trabajo contemporáneo, como en el caso de las industrias, se puede observar que diferentes individuos trabajan en ellas. Sin embargo, no se trata de un trabajo colectivo, a pesar de compartir el mismo sistema de trabajo que las comunidades mencionadas anteriormente. Krader (1979a) sostiene que la diferencia radica en que, al trabajar en una industria, se lleva a cabo una actividad que está indirectamente socializada. Dentro de este contexto, las relaciones humanas se ven afectadas tanto por los medios de producción como por las interacciones entre las personas.

Por otra parte, Krader (1979a) postula que el trabajo comunal o colectivismo es una forma de trabajo que se considera natural debido a dos factores determinantes: la naturaleza del trabajo mismo y la división del trabajo basado en factores biológicos como la edad y el sexo. Sin embargo, en el trabajo industrial se incorporan nuevos elementos, como la fuerza física, el estado de salud y en algunos casos la raza. En ciertos contextos, esta fuerza de trabajo puede ser reemplazada por maquinarias.

Melucci (1999), en su estudio sobre el colectivismo, enfoca su atención en la acción

colectiva y encuentra ciertas similitudes conceptuales con los movimientos sociales. Sin embargo, al hablar específicamente del colectivismo, destaca la existencia de dos componentes principales: los actores colectivos y la acción colectiva.

El primer componente se refiere a la capacidad de los actores colectivos para definirse a sí mismos y actuar en su campo social (relaciones sociales, etc.). Estos individuos forman un grupo unido por intereses y objetivos comunes, lo que crea un sentimiento de pertenencia y colectividad. El segundo componente, la acción colectiva, surge del colectivo mencionado anteriormente. Se trata de la capacidad del grupo para actuar en conjunto hacia un objetivo común, extremo en la unión y solidaridad entre sus miembros. Es así como el colectivismo da lugar a la acción colectiva, donde un grupo de personas se moviliza para alcanzar un propósito compartido, por tanto, para Melucci (1999), La acción colectiva no es un punto de inicio, sino más bien un resultado, es el fruto de una intención colectiva. Es decir, antes de que ocurra la acción colectiva, los miembros del grupo ya han compartido una intención común de lograr algo juntos. Esa intención es lo que motiva y da origen a la acción colectiva, donde todos se unen para llevar a cabo esa meta o propósito que comparten. Así, la acción colectiva es el resultado visible de la unión y colaboración de las personas que comparten objetivos similares.

Cienfuegos y otros (2016) sostienen que es importante comprender tanto el individualismo como el colectivismo. El individualismo se caracteriza por una orientación independiente y autosuficiente, donde los logros y metas son principalmente individuales (como el prestigio social), y busca cierto distanciamiento del grupo social al que pertenece. Por otro lado, el colectivismo busca que los individuos se integren y sean parte activa del grupo, promoviendo la interdependencia y el bienestar social.

Aunque aparentemente estos dos términos podrían ser opuestos y separados entre sí, en realidad un individuo puede combinar ambas características en su vida. Es decir, una persona puede tener una perspectiva individualista en ciertos aspectos, buscando sus propios logros y reconocimiento, pero al mismo tiempo, ser parte de un grupo y valorar la solidaridad y el bienestar colectivo. La coexistencia de estas dos dimensiones es común en la sociedad, y una persona puede adaptar su enfoque según el contexto y las circunstancias en las que se encuentre, lo que sucede es que: “no todos los miembros de un grupo tienen las mismas características, sino que regularmente presentan combinaciones de ambos patrones culturales; sin embargo, en cada cultura existen tendencias que permiten clasificarlas como individualistas y colectivistas”. (Cienfuegos et al.,

2016, p. 2537)

En resumen, el colectivismo representa una ideología o enfoque que busca el beneficio de la comunidad o grupo colectivo en su conjunto, sin enfocarse en intereses individuales. Se basa en la solidaridad y la unión de sus miembros, organizando actividades para el bienestar colectivo y manteniendo la integridad del grupo. Es una forma de trabajar y actuar en la sociedad que busca el bienestar común y la cooperación entre sus integrantes.

2.3.6. Organización social

Korsbaek (2010) señala que se pueden considerar tres conceptos clave en la organización social, lo cual requiere un análisis detallado.

El primero es general, hasta vago. En descripciones convencionales o esbozos de los primeros años de este siglo, fue utilizado como equivalente de grupos sociales e instituciones [...] el segundo hace referencia a coordinación u orientación de actividades [...] en el tercer uso va hacia una definición más precisa y ofrece un análisis más sistemático siguiendo líneas más específicas. Eso es el concepto que ha sido propuesto por Brown y Barnett, quienes opinan que es relevante hacer una distinción entre la organización social y la estructura social. Verían la organización social como la relación que existe entre individuos y grupos en una sociedad en términos de obligaciones. (Korsbaek, 2010, pp. 163, 164)

Es aquí en el que Korsbaek (2010) cuestiona especialmente el tercer concepto, ya que considera que Brown no acierta exactamente en su definición de organización social al relacionarlo demasiado con las relaciones de obligación y el comportamiento público. Según su perspectiva, estos elementos no siempre surgen debido a la existencia de la organización social, por ello el autor sostiene que:

Una sociedad sigue existiendo gracias a tal actividad coordinada y orientada – y sus miembros mantienen sus relaciones mutuas-. Así que podemos describir a la organización social como el arreglo funcional de una sociedad. Son los procesos de ordenamiento de acción y de relaciones de referencia a unos fines sociales dados, en términos de ajustes que resultan de la toma de decisiones por los miembros de una sociedad. (Korsbaek, 2010, p. 165)

El autor quiere enfatizar que la organización social no se limita solo a la parte funcional de la obediencia de los reglamentos de impuestos por una sociedad. En realidad, abarca todo el proceso de ordenamiento, desde su generación hasta su modificación y toma de decisiones. Por lo

tanto, el de la organización social debe analizar todas estas etapas: cómo se generan los procesos de ordenamiento, cómo se siguen los reglamentos y estrategias, y cómo se adaptan y cambian con el tiempo.

Para Uricoechea (2012), el concepto que propone sobre la organización social guarda similitud con otros autores mencionados anteriormente, ya que se refiere al aspecto normativo que se encarga de mantener el orden en una sociedad específica. Es decir, se trata de las reglas y estructuras que garantizan el funcionamiento adecuado y organizado de esa sociedad.

La organización social, en suma, es vista como un conjunto de principios de organización social cuyo movimiento concreto contribuye, en cada caso histórico, a individualizar formaciones sociales diferentes. Cada formación social constituye, así, un modo singular de combinar los diferentes principios de organización social que definen los criterios socialmente obligatorios para la organización colectiva de la vida social y que cristalizan en una configuración normativa, obligatoria, de la acción social. (Uricoechea, 2012, p. 36)

Cuber (1963) sostiene que, desde una perspectiva sociológica, la organización social es simplemente un término que se utiliza para situar investigaciones relacionadas con dicho tema. “al estudio de la burocracia, las pesquisas sobre la estratificación social, los estudios de organización pequeño-grupal, la investigación sobre los movimientos sociales, las pesquisas sobre el papel de la jefatura en las organizaciones complejas, etcétera”. (Cuber, 1963, p. 914)

Uricoechea (2012) también señala sobre la existencia de otros principios de organización social tal como: “la reciprocidad, la solidaridad, el parentesco, la estratificación, el mercado, la burocracia, el poder político, la honra social, la pureza social, la propiedad privada, etc.” (Uricoechea, 2012, p. 36). La organización social se refiere a la estructura y funcionamiento de sectores específicos que contribuyen a la organización general de una sociedad. En otras palabras, está relacionado con el sistema social que gobierna y ordena a una sociedad o grupo colectivo.

Por otra parte, Barfield (n.d.) sostiene.

la organización social consiste en la investigación de los nexos que vinculan a los individuos en grupos sociales. En las sociedades simples se cuentan entre aquellos el linaje, el sexo, la edad, la religión, los intercambios económicos y las alianzas maritales; las estratificadas comprenden también la ocupación, el grupo étnico, la raza y la clase. (Barfield, n.d., p. 469)

No obstante, Barfield (n.d.) destaca que, aunque el campo de estudio de la organización

social abarca varios aspectos, la antropología se ha enfocado principalmente en investigar temas como el parentesco, las estructuras de linajes y clases, la residencia posmarital y el matrimonio entre primos, ya que estos aspectos son fundamentales para comprender los vínculos sociales. Por lo tanto, la organización social debe entenderse de dos maneras: en primer lugar, como un proceso de ordenamiento de un grupo social dentro de una sociedad, y no solo como un resultado estático; en segundo lugar, como un área de estudio tanto para la antropología como para la sociología.

Por tanto, la organización social no solo es el objeto de estudio que se refiere al análisis del sistema de una sociedad, sino que también es el proceso de ordenamiento y la estructura que busca mantener una sociedad o grupo de individuos organizados.

En resumen, la organización social se refiere a la estructura y funcionamiento de sectores específicos que contribuyen a la organización general de una sociedad. Es el proceso de ordenamiento funcional de una sociedad, donde los individuos se vinculan en grupos sociales mediante relaciones y principios específicos. Además, es un área de estudio fundamental tanto en antropología como en sociología, que busca entender cómo se organizan y mantienen los vínculos sociales en una comunidad.

CAPÍTULO III

MARCO METODOLÓGICO

8.10. 3.1. Tipo, nivel y diseño de investigación

Tipo de investigación: Cualitativo-etnográfico, debido a que el trabajo de investigación “se sitúa lo más cercano posible del sujeto de análisis, con la intención de ver la realidad social (con los ojos de los sujetos estudiados)” (Corbetta, 2010, pp. 45–46). Para obtener información, se utilizarán técnicas como la observación participante y las entrevistas en la comunidad de Congalla. Estas técnicas permitirán recopilar datos no numéricos, centrándose en relatos, experiencias, anécdotas y recuerdos de los comuneros.

Nivel de investigación: Descriptivo, analítico e interpretativo.

Diseño de investigación: Se le considera no experimental, porque no se manipula ninguna variable.

8.11. 3.2. Población y muestra

Población: La población de estudio estuvo conformada por los pobladores entre varones y mujeres de Congalla, quienes cultivan la actividad comunal ancestral del *kullu wantuy*, mayores de 40 años.

Muestra: La investigación se ha regido bajo el criterio de saturación de información, debido a que es la principal característica de la investigación cualitativa.

8.12. 3.3. Hipótesis

Las hipótesis del trabajo de investigación son las siguientes:

- a. En el primer problema planteado, como la finalidad es describir la manifestación cultural del *kullu wantuy*, no se plantea ninguna hipótesis.
- b. El desarrollo del *kullu wantuy* desde tiempos remotos, mantiene viva la memoria, la tradición y la identidad de los ayllus de Congalla.
- c. El *kullu wantuy* preserva el sentido de colectividad y la organización social mediante acciones colectivas en los ayllus de Congalla.

3.3.1. Variables y su operacionalización

Las variables consideradas para el desarrollo de la investigación, considerando cada una de las hipótesis planteadas, son: variables independientes (Vi) y variables dependientes (Vd). Y la operacionalización surge en consecuencia a los variables tanto independientes y dependientes.

VARIABLES		INDICADORES	
Vi	Vd	Ivi	Ivd
Se trabaja sin variables.	Se trabaja sin variables.	Tiempo (cronología). Espacio (lugares).	
<i>Kullu wantuy</i>	Memoria.	Organización.	Mitos.
		Punto de partida.	Leyendas.
		Organizadores.	Historias.
		Comidas.	Conocimientos ancestrales.
		Bebidas.	Medicina natural.
		Premios.	Costumbres.
		Participantes.	División de trabajo.
		Punto de llegada.	Fiesta.
	Tradición.		Rito.
			Vestimenta.
			Cánticos.
			Música.
			Tradiciones.
	Identidad.		Historias en común.
			Trabajos.
			Música.
			Canciones.
			Ayllu.
<i>Kullu wantuy</i>	Colectivismo.		Familia.
			Comunidad.
			Comunidad.
			Ayllu.
			Asamblea.
			Faena.
			Minka.
			Ayni.
			Rituales.
			Organización.
<i>Kullu wantuy</i>	Organización social.		Autoridades.
			Personajes participantes.
			Kirmas.

Participantes mujeres.
Otros actores del *kullu wantuy*.

Tabla 2: Variables y su operacionalización.

8.13. 3.4. Métodos y técnicas de investigación

3.4.1. Métodos de investigación

La presente investigación es de carácter cualitativo, y se ha utilizado el método etnográfico para llevar a cabo el trabajo. Esto ha permitido registrar y describir el comportamiento de las personas de la comunidad de Congalla en relación con la actividad comunal del *kullu wantuy*. Se han analizado las reuniones para consensuar ciertos acuerdos previos al desarrollo de la actividad, así como durante todo el proceso de desarrollo del *kullu wantuy*.

3.4.2. Técnicas de investigación

Las técnicas para la obtención de datos e información fueron tanto como la observación participante y la entrevista.

La observación participante implica que el investigador se involucra activamente en diversas actividades durante un período prolongado de tiempo. Esto le permite observar a los miembros de la comunidad en su vida diaria y participar en sus actividades, lo que facilita una mejor comprensión de sus comportamientos y actividades. Para llevar a cabo esta metodología, es necesario ganarse la confianza de la comunidad estudiada y seleccionar informantes clave que puedan proporcionar información relevante. (Kawulich, 2006)

Corbetta (2010) comenta acerca de la observación participante:

Entonces, ¿por qué “observación” y por qué “participante”? Observación, puesto que implica mirar y escuchar. Pero al mismo tiempo esta técnica conlleva un contacto personal e intenso entre el sujeto que estudia y el sujeto estudiado, una larga interacción que puede durar incluso años, con una participación del investigador en la situación objeto de estudio, que constituye su elemento distintivo. El investigador observa y participa en la vida de los sujetos estudiados... En la observación participante en investigador “baja al campo”, se adentra en el contexto social que quiere estudiar, vive como y con las personas objeto del estudio, comparte con ellas la cotidianidad, les pregunta, descubre sus preocupaciones y sus esperanzas, sus concepciones del mundo y sus motivaciones al actuar, con el fin de desarrollar esa “visión desde dentro” tan importante para la

comprensión.(pp. 304–305)

Entonces, con el aporte de Corbetta podemos afirmar que la observación participante es una técnica vital y sumamente importante en el estudio antropológico. En esta metodología, el investigador se convierte en parte del grupo social que está estudiando. En otras palabras, el investigador debe integrarse y convertirse en un miembro más de la comunidad para poder comprenderla en profundidad. A través de esta interacción directa, el análisis se desarrolla como resultado de la observación y la participación activa en la vida cotidiana de los sujetos de estudio. Al formar parte del grupo, el investigador puede percibir con mayor claridad las expresiones y comportamientos de los individuos en su contexto social.

Mientras que la entrevista es una conversación verbal entre dos o más personas, donde encontramos un entrevistador y un entrevistado, es decir, alguien que realiza las preguntas y otro que responde, con objetivos específicos. La entrevista nos permite recopilar información a través de un privado y amigable, donde las preguntas de encuentro suelen ser abiertas y permiten respuestas detalladas sobre un hecho o fenómeno en particular. La palabra “entrevistar” tiene su origen en el sentido de “ver uno al otro”, lo que resalta la importancia de establecer una conexión visual y comunicativa durante este proceso. (Díaz & Andrés, 2005)

Para Corbetta (2010), la entrevista no alcanza el mismo nivel de profundidad que se logra con la observación participante; sin embargo, tiene otros propósitos: “pero en todo caso, su objetivo último es conocer la perspectiva del sujeto estudiado, comprender sus categorías mentales, sus interpretaciones, sus percepciones y sentimientos, los motivos de sus actos” (Corbetta, 2010, p. 344). Entonces, la entrevista tiene como objetivo conocer la perspectiva de cada persona y su forma de pensar frente a una situación. Podríamos decir que la entrevista es una técnica que permite obtener información más limpia. Además, no solo recopila información del momento presente, sino que también puedes obtener información sencillamente de eventos ocurridos en el pasado, como anécdotas que han sucedido hace muchos años pero que la entrevistado aún recuerda.

No obstante, la entrevista individual también tiene sus limitaciones, pues no es lo mismo la información que da un individuo a solas que cuando lo hace en grupo. por la experiencia en mi trabajo de inmigrantes he podido constatar que el tipo de información que ofrecen los sujetos entrevistados varía de acuerdo con su condición de género y de generación. (Oehmichen, n.d., p. 291)

Por tanto, la entrevista es una técnica que requiere mucha atención, ya que permite obtener información personalizada y directa de cada individuo del lugar. Aquellas personas que son seleccionadas para la entrevista son considerados sujetos que aportarán significativamente al trabajo de investigación, en comparación con aquellos que no fueron entrevistados. Sin embargo, es importante tener en cuenta que la información proporcionada puede estar limitada a la percepción individual de cada entrevistado. En otras palabras, si se entrevista a diez personas, se obtendrán diez versiones y diez percepciones del mismo tema.

3.4.3. Descripción del método utilizado

El método utilizado para recopilar datos e información en el presente trabajo de investigación es el método etnográfico, que involucra una serie de componentes fundamentales, tal como lo menciona (Guber, 2011): El enfoque, el método y el texto son elementos fundamentales en la investigación antropológica. En primer lugar, el enfoque implica comprender la realidad del grupo social estudiado desde la perspectiva de sus propios miembros, es decir, adoptando su punto de vista. Por otro lado, el método se refiere al trabajo de campo ya la aplicación de técnicas específicas para recopilar y acumular información relevante. Y, finalmente, el texto resultó es la descripción escrita del lugar estudiado, que representa el producto final de la investigación.

Para comprender mejor la etnografía, es útil tener en cuenta las contribuciones de Galeano (2004), quien señala que “la etnografía va unida al carácter descriptivo de las sociedades humanas, que constituye el fundamento del conocimiento antropológico... etimológicamente el término etnografía significa la descripción (grafé) del estilo de vida de un grupo de personas, habituadas a vivir juntas” (pp. 55–56). No obstante, según el autor, la principal función del uso de la etnografía implica:

Captar el punto de vista de un grupo social concreto describiendo las acciones y los hechos que se desarrollan en dicho contexto, propiciando la reflexión de las personas sobre las creencias, prácticas y sentimientos e identificando el sentido actual que tienen las mismas. (Galeano, 2004, p. 46)

Mientras que Geertz, sostiene que la etnografía es:

Hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario, etc. Pero no son estas actividades, estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa. Lo que la define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de

Gilbert Ryle, “descripción densa”. (p. 21)

Por tanto, es necesario abarcar lo que implica y significa realizar la descripción densa para comprender mejor la etnografía. Geertz señala que la descripción densa viene a ser:

Por ahora sólo quiero destacar que la etnografía es la descripción densa. Lo que en realidad encara el etnógrafo (salvo cuando está entregado a la más automática de las rutinas que es la recolección de datos) es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después... hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las gráficas convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada. (La interpretación de las culturas Geertz, 2003a, p. 24)

3.4.4. Análisis e interpretación de los resultados

Una vez realizado el trabajo de campo, se ha procedido al procesamiento de los datos recopilados siguiendo un orden específico. En primer lugar, se ha llevado a cabo la organización de todo el material bibliográfico relevante sobre el tema, tanto en formato físico como digital. Luego, los datos e información recopilados a través de entrevistas y el trabajo de campo en su conjunto han sido organizados y sistematizados de manera ordenada, con el objetivo de facilitar su uso en el desarrollo del trabajo. Por último, se ha redactado el texto final, que es el resultado de combinar los pasos anteriores. Este texto se realizará como informe de tesis, el cual tendrá como contenido descripciones, testimonios, fotografías y otros elementos pertinentes afín al buen desarrollo del trabajo de investigación (Restrepo, 2018).

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS E INTERPRETACION DE LOS RESULTADOS

8.14. 4.1. La comunidad de Congalla

4.1.1. Referencias generales

La comunidad de Congalla es la capital del distrito del mismo nombre, el cual está circunscrito en la provincia de Angaraes, en el departamento de Huancavelica. Se encuentra ubicado en la margen derecha del río Urubamba, sobre una elevación de terreno bastante accidentado, a 3560 metros sobre el nivel del mar. Sus coordenadas UTM son 555056.07 E y 8567669.24 N, y cuenta con una extensión territorial de 215.64 km².

La comunidad de Congalla se abastece de agua de tres maneras. La primera es para el consumo humano y uso en todos los hogares habitantes. La segunda, conocida como *Isqay Paqcha*, se utiliza principalmente para el riego en el ámbito agrícola; y la tercera es un riachuelo que emerge en el centro de la comunidad, por lo que en varias ocasiones es común ver a los habitantes cercanos que utilicen el arroyuelo para lavar sus prendas.

La comunidad cuenta con una plaza principal llamada “Plaza Juan Velasco Alvarado”. En la calle del sur se encuentra el templo principal conocido como “San Pedro de Congalla”, construido en 1628, con su puerta orientada hacia el norte. Alrededor del templo se encuentra la casa parroquial con fachadas de arcos construidas en piedra *cheqo*.

En la calle del oeste, a la izquierda, se encuentra la comisaría de la Policía Nacional del Perú (PNP), ya lo largo de la calle se pueden ver reconstrucciones arquitectónicas con materiales nobles que se asemejan a las construcciones antiguas, también con fachadas de arcos. En la calle del norte, hay algunos restaurantes y tiendas que abastecen a la comunidad. Estas construcciones son muy antiguas y también presentan fachadas con arcos en la primera planta. En el centro de esta calle se puede apreciar una pequeña y angosta vía que cruza perpendicularmente la plaza y se dirige hacia el norte.

Por último, en la calle del este, todo el espacio está ocupado por el edificio de la Municipalidad Distrital de Congalla.

La plaza principal ha sido recientemente renovada, en el año 2022 se inauguró una nueva construcción en la que se exhiben estatuas de diferentes manifestaciones culturales que son

importantes para la comunidad. Entre ellas, destacan el *kullu wantuy*, que muestra los nombres de los *ayllus* o familias; el tupa abuelo, que representa a los bustos llevando madera sobre el estómago cubierto con frazada; y también bustos de mujeres vestidas con el traje típico de la comunidad de Congalla e imágenes de los danzantes de tijera de la misma comunidad.

Debajo de esta plaza se encuentran dos espacios, en el primero se encuentra la biblioteca municipal, que pronto comenzará a funcionar; y, en el segundo se exhiben algunos restos arqueológicos descubiertos y extraídos anteriormente por miembros de la comunidad en la comunidad de Congalla.

Según información obtenida, la Comunidad de Congalla está dividida en dos partes (*Hanan* parte y *Uray* parte) de modo que, en las celebraciones navideñas existen dos mayordomos¹ cada uno es representante de una de las partes (*Hanan* y *Uray*). No obstante, la comunidad está subdividida en cuatro barrios, cada uno de ellos lleva su nombre debido a su estrecha relación con el lugar. Los Barrios Altos, también conocidos como Chaupiranra, se encuentran en la parte más alta de la población. El barrio Manantial recibe su nombre debido a la presencia de numerosos manantiales y fuentes de agua en esa zona. Estos dos barrios pertenecen a la parte *Hanan* o *Hanay*.

Por otro lado, los dos barrios que pertenecen a la parte *Uray* son Carmen Alto, que toma su nombre del cementerio de la comunidad, en honor a la advocación de la Virgen del Carmen; y San Cristóbal, que se encuentra en las faldas del cerro homónimo.

En la comunidad de Congalla, la agricultura y la ganadería son las principales actividades económicas de sus habitantes. Sin embargo, dado que la municipalidad distrital se encuentra en esta localidad, algunos residentes desempeñan cargos dentro de la institución. Además, la presencia de la comisaría distrital de la Policía Nacional del Perú (PNP) ha llevado a que algunas familias se dediquen a la gestión de restaurantes y la venta de alimentos preparados. Asimismo, existen hogares que cuentan con tiendas que ofrecen productos de primera necesidad, abasteciendo así a la población.

Para llegar a la comunidad de Congalla, es posible acceder solo por vía terrestre a través de diversas rutas. Desde el norte, se puede llegar desde la provincia vecina de Acobamba. Desde el oeste, que es la capital de la provincia, Lircay, hay dos rutas disponibles. La más frecuentada es por el lado sur, que pasa por el abra de Azafrán. La otra ruta se encuentra más al oeste y atraviesa

¹ Mayordomos son aquellos quienes se hacen responsables de la organización de eventos patronales, y cada año asume otra persona.

los distritos de Huayllay Grande y Huanca Huanca. Por el lado este, se encuentra la ruta que viene desde el departamento de Ayacucho hacia Lircay. En el distrito de Secclla, hay un desvío que conduce directamente a la comunidad de Congalla.

4.1.2. Historia de Congalla

Nombre y etimología

Se cree que proviene de la lengua quechua “*Qalayocc*”. Según se menciona, la comunidad de Congalla ha sido reconocida desde hace mucho tiempo por su rica tradición cultural, especialmente en lo que respeta a las danzas; razón por la cual era conocido el lugar con el nombre de “*Qalayocc*”, la mala traducción al español sería “Con qala” o “Con gala”, la misma mala pronunciación por parte de los europeos y la evolución de las palabras a través del paso del tiempo intercedería en el término para ser denominado como Congalla. (*Congalla Querido: La Historia de Mi Tierra Querida*, n.d.)

Ubicación geográfica

Congalla es uno de los doce distritos que conforma la provincia de Angaraes, departamento de Huancavelica – Perú. Se encuentra situada en el extremo NE de la ciudad de Lircay, en la región central del Perú; con una población total de 3544 habitantes². Enclavada en la parte oriental de la cordillera central andina, y ramificada en contrafuertes que alcanzan en ocasiones alturas de 4550 m s. n. m., entre valles y quebradas de 2450 m s. n. m.; cuya altitud fluctúa entre 2450 y 4500 m s. n. m. hacia el Norte, en la zona limítrofe con la provincia de Acobamba (distritos Caja, Pomacocha y Acobamba) discurre el río Urubamba, teniendo como tributantes las quebradas Santa Rosa, Paltarumi, entre otros.

Según las coordenadas UTM (Datum WGS84) el territorio del distrito de Congalla se encuentra ubicado en la zona 18L – Zona Sur, entre los puntos: 8531 km N - 8583 km; N y 509 km E - 579.3 km E.

La capital del distrito de Congalla, la comunidad de Congalla, se encuentra ubicado a una altitud de 3523 m s. n. m.

El distrito de Congalla colinda con los siguientes distritos: por el Norte, Caja, Pomacocha y Acobamba (provincia de Acobamba); por el sur, Secclla y Lircay; por el Este, Julcamarca; y por el Oeste, Huanca Huanca.

² Información extraída de los resultados del Censo Nacional 2017, publicados por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) (2018).

Según el Estudio de diagnóstico y zonificación para el tratamiento de la demarcación territorial de la provincia de Angaraes (2014), el ámbito territorial de la provincia de Angaraes tiene una extensión aproximada de 1959.03 km² o 195 930 ha, (según el INEI) representando el 8.9% del área total del Departamento; el distrito de mayor extensión superficial es el de Lircay con 818.84 km², ocupando el 42 % de la superficie provincial, seguido del distrito de Congalla, con 72.40 km², representando el 11 % y Secclla con un 9 %, y los menos densos son Callanmarca, Huayllay Grande y San Antonio de Antaparco, política y administrativamente cuenta con 12 distritos.

La comunidad capital del distrito de Congalla cuenta con dos accesos, la principal vía de acceso se da a través de la vía terrestre asfaltada Ayacucho – Lircay, hasta el distrito de Secclla, luego se da a través de la vía afirmada hacia la comunidad de Congalla, en dirección NO.

TRAMO	TIEMPO (MIN)*	CARACTERÍSTICAS DE LA VÍA	TIPO DE VÍA
Lima – Ayacucho	09 h	Asfaltada	Vía Nacional
Ayacucho – Secclla	2 h	Asfaltada	Vía interprovincial
Secclla – Congalla	20 min	Afirmada	Vía vecinal
Lima - Huancavelica	8 h	Asfaltada	Vía Nacional
Huancavelica – Lircay	1 h	Asfaltada	Vía interprovincial
Lircay – Huayllay Grande – Callanmarca – Huanca Huanca – Congalla	02h 30 min	Afirmada	Vía vecinal

*El tiempo calculado es para el vehículo tipo camioneta 4x4.

Tabla 3: Vías y accesos interprovinciales. Fuente: Elaboración Propia.

Congalla en la historia

Para la época Precerámica, se cuenta con la indagación de Ruiz (2012b), el cual registró un abrigo rocoso, cuya cavidad es denominada Aqomachay, localizada en el anexo de Carcosi; el cual, la evidencia arqueológica está conformada por la pintura rupestre, donde se aprecia una escena de caza de camélido sudamericano de grandes dimensiones, en efecto, de acuerdo a los indicadores como la dimensión del camélido, la representación de caza y el pigmento utilizado, concluye que

corresponde al período precerámico.

Durante la época preincaica, Espinoza (2019a), en su libro *Etnias del imperio de los Incas*, refiere a los Ancara (Angaraes), que comprendía todo lo que son ahora las provincias de Huancavelica, Angaraes, Acobamba, y mucho de la provincia de Churcampa; dividido en tres sectores o sayas: Asto (provincia actual de Huancavelica), Chácac y Guacra (ambos, en las provincias actuales de Angaraes, Acobamba y el sur de Tayacaja). Ancara es sinónimo de Huampuru, nombre de las bateas de calabaza, aunque también llamaban a las calabazas grandes que servían como platos, “Un plato muy grande de calabaza” (cita a Martínez de Ormachea [1604: sp]), que configuró una de las muchas etnias que se formaron en los Andes subsiguientemente de la caída de la caída del imperio Wari, entre los siglos XI y XII de nuestra era. Asimismo, Plasencia (1999c), refiere que ésta albergaba diversos ayllus prehispánicos de origen Chanca (establecidos originalmente en los estrechos valles de río Pampas), llevaban el nombre de Anqaras que extendían sus límites más allá de lo que actualmente es la provincia de Angaraes, abarcaba zonas de Huancavelica, Acobamba y parte de la antigua Tayacaja. Los Ancara tenían sus poblaciones edificadas en las cimas de los cerros; aunque sus chacras estaban ubicadas en lugares bajos y abrigados. Lo primero con la finalidad de protegerse de ataques foráneos (Espinoza cita a Cieza (2019b), 1553: 433). Además, Ruiz (2012b) en su visita a la localidad de Congalla, señala que el entorno del actual pueblo de Congalla tuvo ocupación humana desde tiempos pretéritos; en ello se evidencian sitios como Chaupiranra (un cementerio en los roquedales adyacentes al lado Oeste) y los restos de cimientos de antiguas edificaciones circulares que se observan en la colina de San Cristóbal (al este de la misma población).

Durante la época Incaica, Espinoza señala que, los *mitmas* Chancas fueron ubicados en Congalla y Julcamarca, en su espacio estaban los minerales de plata de Condoray y Pariapiti. Asimismo, los Ancara, fueron obligados a enviar *mitmas* a Tanquigua, ubicándolos en Chuschi y Canchacancha ((Espinoza, 2019b) cita a Purizaga, 1967).

Para la época colonial, Ruiz (2012b) señala que, cuando los españoles ocuparon los territorios de Angaraes establecieron ahí una reducción para el control de los nativos y la bautizaron con el nombre de San Pedro de Congalla. Durante esta época, el distrito actual de Congalla pertenecía al Obispado de Huamanga, el documento de la “Descripción de la Provincias pertenecientes al obispado de Huamanga” (Anónimo, 1767) señala lo siguiente: “El obispado de Huamanga, fundado en 1609, comprehende ocho provincias, que son: la de fu nombre, Huanta,

Angaraes, Castrovirreyna, Lucanas, Parinacochas, Vilcashuaman, y Andahuaylas. De la primera es Capital la ciudad de Huamanga [...]”; asimismo, con respecto a la provincia de Angaraes: “[...] La capital de esta Provincia fue el pueblo de Acobamba; pero por estar el Gobernador, y gente principal en la Villa de Huancavelica, fe reputa por Capital epta; refiriendo en aquella un Teniendo. [...]” (ibid, sp); en el mismo documento, prosiguiendo con la provincia de Angaraes refiere que tiene 9 curatos, siendo el noveno el de Julcamarca: “El 9 es de Julcamarca. Tiene 5 anexos, que fon; Congalla, Pata, Antaparco, Llillinca, y Incahuafi.”, siendo Congalla uno de ellos, en calidad de anexo.

Hacia la época Republicana, según la “Recopilación de Leyes y Decretos (1821 - 1967) sobre Demarcación Política del Perú”, publicado en 1968, la provincia Angaraes fue consignada nominalmente en el Decreto de 21 de Junio de 1825, formando parte del Departamento Ayacucho; sin embargo, el Decreto del 13 de Septiembre de 1826, fue incorporada a la provincia de Huancavelica en categoría de distrito; es decir, que a partir de este momento pasaron a formar una sola intendencia llamada Huancavelica, y que tuvo como capital a la Villa de Huancavelica. Con este hecho la provincia de Angaraes se convirtió en distrito y fue gobernada por un Gobernador.

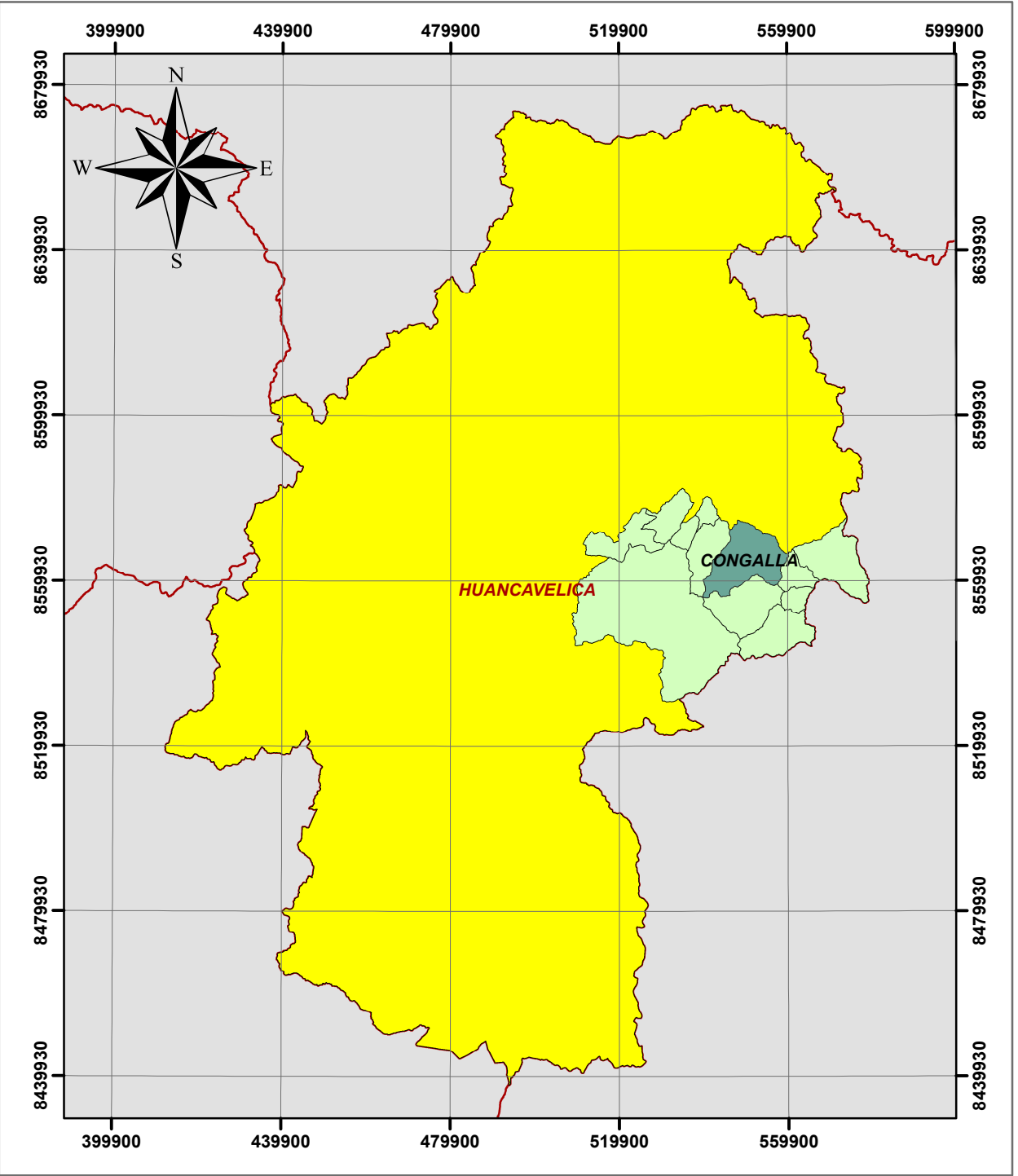
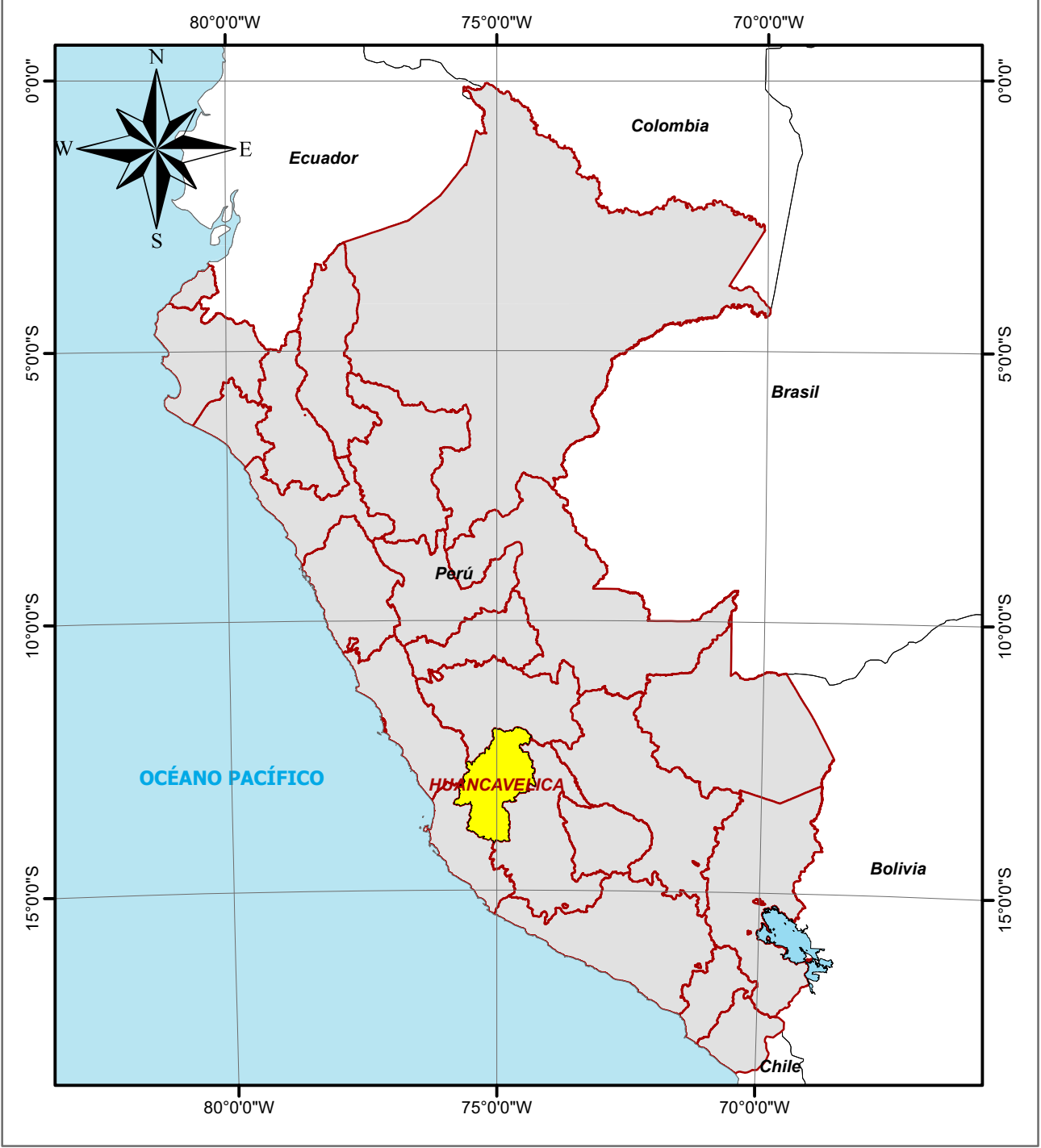
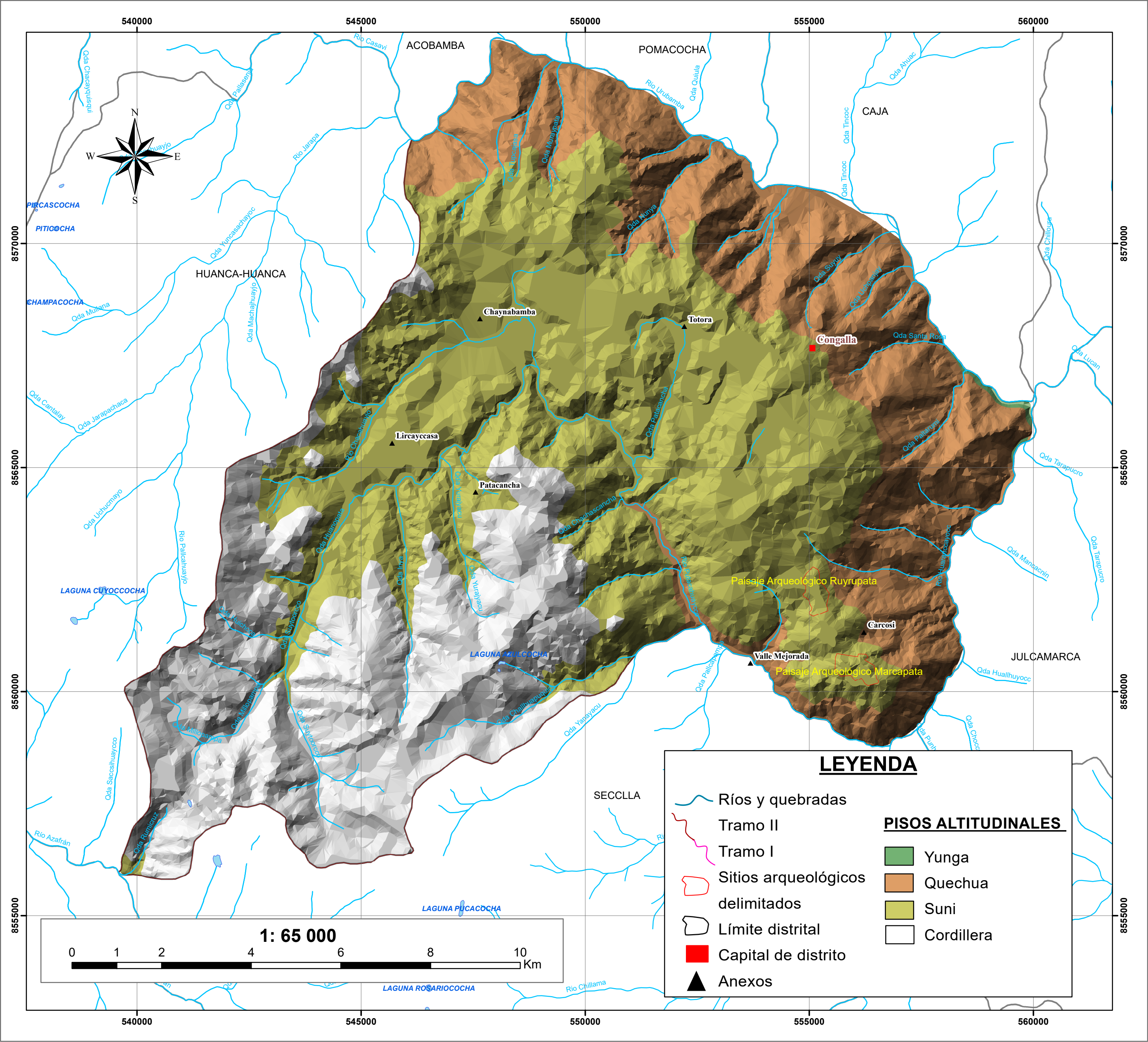
El Decreto de 20 de marzo de 1844 y la Ley de 21 de diciembre de 1847, restableció la provincia de Angaraes compuesta por los distritos de Acobamba, Lircay y Julcamarca con su capital al pueblo de Acobamba (Ley de 21 de diciembre de 1847), que se separó de la intendencia de Huancavelica, ya dentro del restablecido departamento de Huancavelica; esta Ley no indica límites territoriales de la provincia ni de sus distritos. Por Ley del 02 de enero de 1857, se crea el distrito Cajas, y por Leyes N°. 5291 y 5292 del 23 de noviembre de 1925 respectivamente se crean los distritos de Marcas y Mantaro, conformando así hasta esta fecha su estructuración de la provincia con 06 distritos que también no indicaron límites definidos, sino que se rigen por la conformación de sus centros poblados.

La Ley de 8 de noviembre de 1879 elevó al rango de Villa al Pueblo de Lircay y dispuso que fuese la capital de la provincia de Angaraes; fundamentando de que el rápido desarrollo y la ubicación geográfica del pueblo de Lircay, han hecho necesario el traslado de la residencia de las autoridades convirtiéndolo en la capital de la provincia. Y por último la Ley del 22 de agosto de 1898, elevó a la categoría de Ciudad, A la Villa de Lircay; manteniendo hasta la fecha esta categoría de ley.

En 1941 (Ley N° 9354), se crean los distritos de Callanmarca, Huayllay Grande y Huanca

Huanca; en el mismo año, por la Ley N° 9368, se crea el distrito de Congalla; en 1943 (Ley N° 9718) se crea la provincia de Acobamba y de Angaraes; en el mismo año, por la ley N° 101601, se crea el distrito de Anchonga. En 1954 (Ley N°12101), se crea el distrito de San Antonio de Antaparco; al año siguiente, mediante la ley N° 12291, el distrito de Secclla; en 1959, mediante la ley N- 23075, el distrito de Chíncho; finalmente en 1984, mediante la ley N° 23075, se crea el distrito de Ccochaccasa; quedando así su estructuración hasta la actualidad, conformando la provincia de Angaraes 12 distritos, de las cuales el 67 % presentan problemas de límite.

Asimismo, en la década del 90, Congalla por ser área de frontera con los pueblos de Huanta y Ayacucho y debido a la exclusión que vivían -y viven todavía- se vieron involucrados en los conflictos sociales. De modo que, la guerra interna produjo una secuela de muerte, migración, desarticulación de organizaciones e instituciones públicas. Recién a partir del año 1993, se inicia la reconstrucción y reorganización de los pueblos iniciándose el proceso de retorno de muchos pobladores.



PROYECTO: "KULLU WANTUY: DISPOSITIVO DE REPRODUCCIÓN CULTURAL Y ORGANIZACIÓN SOCIAL EN CONGALLA, ANGARAES - HUANCAMELICA"	PLANO DE UBICACIÓN			COMUNIDAD:	ELABORADO POR:	PLANO: PU - 01
	DEPARTAMENTO:	PROVINCIA:	DISTRITO:	CONGALLA	Arnold S. W. Yarasca Leon	
	HUANCAMELICA	ANGARAES	CONGALLA	FECHA:	ESCALA:	
				JUNIO - 2023	Indicada	

Datum:
World Geodesic System 1984
Sistema de proyección cartográfica:
Universal Transversal Mercator (UTM)
Zona UTM: 18S
Cuadrícula UTM: L

4.1.3. *La agricultura y la ganadería*

La comunidad de Congalla se caracteriza por su terreno montañoso, con muchos pendientes y caídas, lo que dificulta la agricultura a gran escala. En cambio, la siembra se realiza en pequeñas parcelas, principalmente para el autoconsumo de la comunidad. Sin embargo, algunos productos agrícolas excedentes también son comercializados en ferias locales.

Es importante mencionar que existen algunos canales de irrigación; no obstante, la cantidad no son los suficientes para abastecer a toda la población, por lo que la mayoría de las familias dependen de la agricultura de secano, a la espera de las lluvias. Además, esta población se encuentra en tres pisos ecológicos distintos, los cuales son:

Valle: en las partes bajas, bordeadas por el Río Urubamba, se encuentran a una altitud de 2577 m s. n. m. el clima es templado, en ella se puede apreciar el cultivo de algunas legumbres como los frijoles castilla, zapallo, calabaza, jawinka, de frutas como la naranja, lúcuma, mandarina, palta, tuna, paca, tumbo, durazno, etc., y algunos ganados como el caprino, ovino, porcino, gallinas, patos y pavos. Y en los seres silvestres se puede observar, plantas de huarango, cabuya (del que extraen el huarapo³), molle⁴, aliso; y animales como: escasamente serpiente, aves como el chihuaco, perdiz, cernícalo.

Pueblo: En la región central, que corresponde a la zona quechua y donde se ubica la comunidad de Congalla a una altitud de 3531 m s. n. m. La principal actividad económica es la agricultura. La mayoría de las personas se dedican a la siembra de maíz, papa (diferentes variedades), alverja, haba, zapallo, calabaza, ajo, orégano, hierba buena, pino⁵, además los hogares cuentan con pequeños huertos. Y algunos frutales como granadilla, poro⁶, guinda, durazno, tumbes; en la ganadería se aprecia: el vacuno, caprino, ovino, gallina, pato, caballo, burro; también se puede ver plantas silvestres como: ichu, eucalipto, pino y flores silvestres, mientras que animales silvestres como: venado, zorro, perdiz, búho.

Puna: En la región alta, conocida como la región puna, la población se dedica principalmente a la ganadería, mientras que la agricultura se practica en menor medida. Esto se debe a las condiciones climáticas extremas, como las heladas, las lluvias intensas, las granizadas, que prevalecen en la

³ Líquido que se extrae de la parte base central de la cabuya (magueyes), lo cual se consume en su estado natural el cual recibe la denominación de upi, o en todo caso se fermenta para su consumo y este producto recibe el nombre de huarapo.

⁴ De las semillas del árbol de molle realizan la chicha de molle, bebida tradicional fermentada.

⁵ El pino, del cual también se extrae los hongos que son aptos para consumo humano.

⁶ Fruta que tiene un gran parecido a la granadilla.

zona. La agricultura depende principalmente de las lluvias y se realiza en seco. Entre los cultivos que se pueden apreciar destaca el cultivo de trigo, cebada, tarwi, papa, oca, mashua, avena y en la ganadería: alpaca, llama, ovino, vacuno, porcino, gallina y trucha; plantas silvestres, en mayor cantidad el ichu, eucalipto, aliso, qenwa y animales silvestres como zorro, perdiz, vizcacha, águila, huachhua.

Para la crianza de sus ganados, generalmente, las quebradas son propiedad de la comunidad. Sin embargo, cada dueño del ganado debe ser responsable y evitar afectar los sembríos de los demás. En caso de que se produzcan daños, el dueño del ganado causante deberá compensar económicamente los gastos ocasionados. A veces, estas situaciones se resuelven de manera informal entre los miembros de la comunidad, pero si no llegan a un acuerdo, el presidente de la comunidad interviene para resolver el conflicto.

Para acceder a los espacios comunales destinados al pastoreo de los ganados, es necesario cumplir con las normas y obligaciones establecidas por la comunidad. Esto implica que los habitantes deben participar en las actividades comunitarias, realizar sus aportes, asistir a reuniones y asambleas, y no tener ninguna deuda pendiente con la comunidad. De esta manera, se garantiza el acceso y uso adecuado de los espacios comunes.

La ganadería en la comunidad se enfoca principalmente en el comercio, en lugar de ser para consumo interno. Los ganaderos tienen la oportunidad de vender sus productos en ferias locales, así como en ciudades como Lircay, Huanta y Ayacucho. Sin embargo, en ocasiones especiales como eventos familiares o festividades, también sacrifican algunos animales para compartir con los invitados y participantes, fortaleciendo así los lazos familiares, amicales y comunitarios.

4.1.4. Organización social

La comunidad de Congalla se divide en tres tipos principales: la primera es una división dual, la segunda es una división territorial o espacial (barrios), y la tercera es una división en familias o *ayllus*:

Congalla, comunidad dual: Como se mencionó anteriormente, la comunidad de Congalla se divide en “*Hanan*” (arriba) y “*Uray*” (abajo). Sin embargo, esta división no está marcada por ningún hito o frontera visible. Aunque no haya límites físicos, todos los miembros de la comunidad conocen la vía que los separan, que es la calle principal que atraviesa la plaza central.

Si tomamos en cuenta esta demarcación, el templo principal estaría ubicado en el lado “*Hanan*”. Sin embargo, esto no es del todo preciso, ya que lugares como la municipalidad, la casa comunal, la casa parroquial y el templo mismo son propiedades de todos los habitantes de Congalla, sin excepción. Estos espacios son compartidos y pertenecen a la comunidad en su conjunto.

La bipartición en la comunidad de Congalla se remonta a tiempos ancestrales por su parte, Rommel Plasencia (1999a) cita a Antonio Raimondi para señalar que: “En Congalla los dos partidos se encuentran totalmente separados y hasta en la iglesia, un partido queda a un lado y otro al otro lado; los matrimonios se verifican entre individuos del mismo partido” (Plasencia, 1999a, p. 191) en su libro “Conflicto y reciprocidad en los pueblos andinos”. Esta división implica que existen dos grupos dentro de la comunidad de Congalla, y en cada uno de ellos se practica la endogamia en los matrimonios. Esta separación es muy marcada, llegando al extremo de que cada grupo se mantenga aparte del otro, sin interactuar de manera significativa.

Para explicar esta división dentro de la comunidad, debemos hablar sobre los fundamentos que sostuvo Duviols (2016), Según algunos estudiosos, en las comunidades andinas existe una forma de dualismo que se remonta a la época prehispánica. Cada grupo se distingue por sus manifestaciones culturales, religión, estilo de vida, entre otros aspectos. El primer grupo se establecía en los valles y se dedicaba principalmente a la agricultura. Gracias al conocimiento del sistema de riego por su deidad Huari, lograron un mayor desarrollo agrícola. Estos grupos son conocidos como los Huaris o Huarirunas.

Por otro lado, el segundo grupo habitaba principalmente en las altas punas, donde se enfocaban en la cría de auquénidos y en la agricultura de seco. Este grupo se conoce como los llacuaz o llacuaces. Debido a su ubicación en las alturas, aparecerán una estrecha relación con las tormentas de granizo y los truenos. Por esta razón, tienen como divinidad importante a Libiac, que representa los rayos. En la actualidad, hablar de Llipiacc se refiere a los rayos o al efecto que ocasionan estos fenómenos:

Los llacuaces adoran a Viracocha, al rayo y al sol, al lucero, a las pléyades y otras estrellas, “y los demás que los serranos adoran”. Sin embargo, hemos visto ya que para ellos el culto de más importancia era el de Libiac, su padre, divinidad ambigua del rayo que mata, del granizo destructor, de los truenos espantosos y de los líbregos nubarrones, pero también de la lluvia que hace brotar y verdear los pastos ichu. (Duviols, 2016, p. 107).

La unión de estos grupos étnicos en comunidades y la formación de poblaciones fue el resultado de la conquista española y las reducciones. Sin embargo, debido a sus diferentes estilos de vida, la convivencia entre ellos está dividida. Cada grupo mantiene su propia forma de vivir y de desarrollarse.

Según Duviols (2016), los Huari eran quienes tenían una gran cantidad de huacas, ya que las reducciones generalmente se establecían en lugares menos fríos. Por lo tanto, eran los llacuaces quienes, en su mayoría, sufrían los traslados a estas reducciones.

En la comunidad de Congalla, se puede observar una situación similar en la que la mayoría de las personas de la parte *Uray* poseen parcelas de cultivo en las zonas bajas que se extienden hasta el valle. Utilizan los canales de riego con facilidad y también se dedican a la ganadería, aunque en menor proporción que a la agricultura. Además, la comunidad está habitada principalmente por pobladores de la parte *Uray*.

En cambio, en la parte *Hanan*, los cultivos se encuentran en las zonas altas, más alejadas. A pesar de tener una casa en la comunidad, muchas personas prefieren vivir en las punas, donde se encuentran sus sembríos y ganado. Se dedican más a la ganadería y practican la agricultura de secano para consumo propio. Se pueden observar rituales ganaderos como la herranza en cada familia. Los habitantes de la parte ***Hanan*** descienden a sus casas en la comunidad durante los días de descanso, para adquirir víveres diarios o participar en actividades comunitarias como festividades patronales, fiestas de carnaval, actividades culturales y otras convocadas por la comunidad o la municipalidad distrital de Congalla.

Con el aporte de Levi-Straus (1995) sustentamos que la comunidad de Congalla muestra dos tipos de divisiones, y una de ellas es la división diametral, que divide la población por la mitad. Esta segmentación atraviesa el centro de la plaza principal de la localidad, de norte a sur. En consecuencia, la parte Hanan tiene un mayor contacto con la geografía de la puna, lo que lleva a que se dediquen principalmente a la ganadería y en menor medida a la agricultura de secano. Por otro lado, la parte Uray posee una mayor extensión territorial en la zona del valle, cerca del río Urubamba, lo que les permite practicar la agricultura mediante riego. Además, el relieve de esta zona facilita la siembra de cereales y frutales en mayor cantidad.

Congalla territorio cuatripartito: Ya se ha mencionado anteriormente que la comunidad de Congalla se encuentra dividida territorialmente en cuatro partes, las cuales son conocidas como barrios debido a esta división territorial. Sin embargo, esta cuatripartición está relacionada con la

bipartición previamente explicada, donde dos de los barrios pertenecen a la parte Uray y los otros dos a la parte Hanan. Sin embargo, es importante destacar que este concepto no es totalmente preciso, ya que esta división no delimita de manera estricta. Es posible vivir en cualquiera de los territorios sin importar a qué grupo se pertenece familiarmente.

En la parte Hanan se encuentran dos barrios: Barrios Altos, que también es conocido como Chaupiranra debido a su aspecto arenoso, y otro barrio que se caracteriza por tener numerosos manantiales, por lo que recibe el nombre de Barrio de Manantiales. En la parte Uray se encuentran los otros dos barrios: uno de ellos se llama Carmen Alto debido a su proximidad al cementerio del mismo nombre, mientras que el otro barrio se denomina San Cristóbal, también por su cercanía al Cerro del mismo nombre.

Congalla dividida en ayllus:

Muy diferente a la división territorial por barrios, la comunidad de Congalla se encuentra dividida en familias o ayllus. Actualmente, existen ocho ayllus distribuidos equitativamente entre las dos partes de la población. Es decir, cuatro ayllus se encuentran en la parte Hanan y otros cuatro ayllus se encuentran en la parte Uray.

Hanan y sus ayllus: Sobre la parte Hanan, en la actualidad resulta complicado clasificar cada uno de los ayllus, debido a la creación de varios anexos durante la distritalización de la población. A lo largo del tiempo, esta parte de la comunidad ha estado dedicada principalmente a la ganadería, con muchas de sus estancias ubicadas en las zonas altas. Esto ha facilitado la formación de diversos anexos en estos espacios. Sin embargo, la organización por ayllus ha perdido estabilidad y consistencia a medida que pasa el tiempo. Actualmente, la identidad de cada uno de estos ayllus se mantiene vigente, pero muchos jóvenes y nuevas generaciones desconocen su procedencia y pertenencia a estos ayllus. Son las personas mayores quienes aún mantienen viva la idea de los ayllus en la parte Hanan.

Todas las personas entrevistadas están de acuerdo en la existencia de cuatro ayllus en la parte alta de la comunidad. Aunque ya no participan activamente en las actividades culturales, los cuatro ayllus se han unido para formar uno solo, conocido en varias ocasiones como Barrios Altos o Hanan Ayllu. Sin embargo, todavía se puede observar que algunos individuos llevan pequeños símbolos representativos de sus ayllus de origen, como una muestra de que estos pequeños grupos no han desaparecido por completo.

Es probable que, si preguntas sobre estos ayllus de la parte Hanan a las personas que viven

en la comunidad de Congalla, escuches que ya no existen, que se han dispersado en diversas comunidades de las partes altas. Sin embargo, en la actualidad, estos ayllus aún se encuentran presentes, aunque dispersos en los centros poblados y anexos como se menciona: Chaynabamba, Yunyaccasa, Aleluya, Lircayccasa, Patacancha y Totorá, aun así, hay muchos que aún mantienen esa identidad de cada ayllu; Rupas-ayllu, Janan huayllas-ayllu, Qirkan-ayllu y Huanachín-ayllu, son los cuatro ayllus o grupos familiares que según testimonios, anteriormente, la participación de los ayllus de la parte Hanan en el *kullu wantuy* era contundente y garantizada año tras año y también lo señala Antonio Ruiz (2012a). Sin embargo, en la actualidad, su participación no es consistente. Al haberse unido en un solo grupo a partir de los cuatro *ayllus*, han perdido cierta credibilidad como grupo familiar frente a los otros *ayllus* de la parte Uray. En muchas ocasiones, no son considerados como un *ayllu* en las actividades culturales, sino más bien como una aglomeración de personas que no quieren ser excluidas de las manifestaciones, pero que tampoco son parte de la competencia entre las familias. Su participación se convierte en un compromiso propio de ellos que deben cumplir.



Figura 2: Barrios altos, compuesto por los cuatro ayllus de la parte Hanan.

Uray y sus ayllus: La parte Uray se caracteriza por tener a sus habitantes más concentrados en el tema de las viviendas. La mayoría de ellos residen en los barrios de San Cristóbal y Carmen Alto, que se encuentran dentro de la misma comunidad. Estos grupos familiares participan de manera

masiva en actividades culturales como el *kullu wantuy*. Sin embargo, se ha observado una disminución en el número de participantes de algunos grupos durante estas manifestaciones culturales. La migración es la principal razón que explica esta situación, ya que muchos han buscado nuevas oportunidades en otras regiones y han dejado de asistir a su comunidad. Los cuatro *ayllus* de la parte Uray son: Waras-ayllu, Maqto-ayllu, Chanka-ayllu y Qonchuco-ayllu.

Waras ayllu:

Según las entrevistas realizadas, el *ayllu* Waras es uno de los grupos familiares que ha existido desde tiempos muy antiguos. De hecho, se menciona que fue el *ayllu* que, junto con el Chanka-ayllu, inició la festividad del *kullu wantuy*. El señor Froilán Huayascachi Mayon señala lo siguiente: “es importante saber la historia de nuestro pueblo, Waras ayllu es uno de los más antiguos”, es el testimonio de un miembro mayor del *ayllu* Waras, quien ya se encuentra en la tercera edad, es respetado por los jóvenes de su ayllu debido al conocimiento y experiencia que posee. Para el *kullu wantuy*, decidieron usar pantalones de color negro o azul marino como parte de su vestimenta, “wara” trasladando del quechua al castellano significa “pantalón usado por los hombres de trabajo en el inkanato. Especie de pantalón usado desde la pubertad en el caso de los varones que llevan unkhu corto” (Academia Mayor de lengua quechua, 2005, pp. 722–723). Según el testimonio del señor Froilán Huayascachi Mayon, la vestimenta del *ayllu* Waras tiene cierta similitud con la vestimenta militar, lo que podría explicar su denominación como “militarizados”.



Figura 3: El ayllu Waras participando del kullu wantuy.

Maqto ayllu: Es uno de los *ayllus* que, según lo manifestado por las personas entrevistadas, se

considera como el más numeroso en la actualidad, con un mayor número de participantes. Algunos creen que este *ayllu* tiene un vínculo de hermandad con el grupo Waras-ayllu, lo que explicaría su colaboración mutua cuando es necesario. El señor Rolando, quien forma parte del *ayllu* Maqto, hace referencia al origen de este *ayllu*: “habían tres *ayllus* nomás, los más antiguos: Waras, Qonchuco, y Chankas, como traían desde muy lejos, los tres *ayllus* han escogido a los más jóvenes y forzudos, denominados *maqtas*, después pasaría a llamarse Maqto” de acuerdo a lo mencionado, el *ayllu* Maqto se considera como el último en conformarse de los grupos familiares de la parte Uray, que en el pasado formaban parte de los tres *ayllus* mencionados anteriormente. En la actualidad es el grupo familiar más numerosa que los demás.



Figura 4: El ayllu Maqto, después de haber participado del kullu wantuy.

Chanka ayllu: De acuerdo a los testimonios recopilados, el *ayllu Chanka* también se considera uno de los grupos familiares más antiguos de Congalla, posiblemente junto con el *ayllu Waras*. Estos dos *ayllus* podrían haber sido los pioneros en la comunidad. Además, según los comuneros de Congalla, es probable que el *ayllu Qonchuco* descienda del *ayllu Chanka*; por su parte el señor Silverio señala: “mis papás han dicho que *Chanka* ayllu, es antiguo”, por su parte, señala que el ayllu mantiene más antigüedad que algunos otros *ayllus*; por otra parte, Waldemar Soriano (1973) señala que los Chancas de Andahuaylas han sido reubicados y deportados de su lugar de origen en condición de *mitmas*. Al respecto señala: “con los mitmas chancas constituyeron la subprovincia de Huayllay, Estaban en la parte SSE, en las tierras comprendidas entre Atunhuayllay,

Uchuyhuayllay, Huancahuanca, Congalla y Julcamarca.”(W. Espinoza, 1973, p. 13).

Durante la época colonial, todavía se puede observar la presencia de estas etnias que se originaron en otras regiones. Es probable que tuvieran un estilo de vida disperso por toda la localidad. Sin embargo, con la llegada del virrey Francisco de Toledo, se establecieron reducciones en esta zona con el objetivo de concentrar a la población en un solo espacio y facilitar un mejor manejo y control de los habitantes por parte de la autoridad europea. Waldemar Soriano (1973) señala al respecto:

Los mitmas chancas durante las reducciones toledanas fueron concentrados en pueblos exclusivamente para ellos: Atunhuayllay, Huancahuanca, San Pedro de Congalla, San Juan de Julcamarca y Santo Tomás de Pata. En el pueblo de Uchuyhuayllay también fueron reducidos parte de ellos, mezclados con algunos ayllus de otras etnias. (p. 31)

El origen del *ayllu* Chanca se relaciona con este evento histórico. Por lo tanto, podemos acercarnos a la fecha de origen de este *ayllu*. Si bien los incas fueron los impulsores de la estrategia de los *mitmas*, lo que implica el traslado de comunidades a diferentes lugares, es probable que el *ayllu* Chanca tenga sus raíces en la época prehispánica.



Figura 5: El *ayllu* Chankas, después de haber participado del kullu wantuy.

Qonchuco ayllu: Entonces, los *ayllus* de la parte Uray continúan manteniendo su organización

tradicional con pocos cambios y una participación sólida. Sin embargo, es importante destacar que existe una relación especial de hermandad y apoyo entre dos *ayllus* específicos: Waras-ayllu y Maqto-ayllu. Estos dos grupos tienen una estrecha relación de solidaridad, donde si uno de ellos tiene una menor cantidad de participantes y necesita apoyo, el otro grupo acude incondicionalmente en su ayuda. Esta forma de apoyo es recíproca y se brinda en ambas direcciones. Lo mismo sucede con el otro par de *ayllus* hermanados, Chanka-ayllu y Qonchuko-ayllu.



Figura 6: El ayllu Qonchuco haciendo su ingreso a la comunidad de Congalla, trasladando el kullu.

La organización en *ayllus* se manifiesta principalmente durante la celebración comunal del *kullu wantuy*. Sin embargo, desde el momento en que una persona nace, se le asigna un *ayllu* al que pertenecerá, siguiendo una línea patrilineal. Al nacer, un niño se asocia con el *ayllu* de sus padres y se espera que, en el futuro, contribuya principalmente en tareas como el transporte de troncos. Por otro lado, si el recién nacido es una niña, se le asigna la tarea de acompañar a sus familiares en el canto de los *harawis*, llevar alimentos y bebidas para su padre o hermano, si es necesario.

En el caso del matrimonio, cuando una persona A se casa con una persona B que pertenece al mismo *ayllu*, forman una familia dentro de ese *ayllu*, y sus hijos también se consideran parte del mismo *ayllu*. Sin embargo, si la persona A se casa con la persona B y ambos pertenecen a *ayllus* diferentes, la esposa se unirá al *ayllu* del esposo, y los hijos que nazcan también pertenecerán al *ayllu* del padre.

En situaciones donde uno de los cónyuges no pertenece a la comunidad de Congalla ni a ningún *ayllu*, se considera que la pareja pertenecerá al *ayllu* de la persona que sí tiene una afiliación. En este caso, el sexo del miembro de la pareja que pertenece al *ayllu* no tiene relevancia, y los hijos que tengan también serán parte de ese *ayllu*.

Es importante destacar que esta afiliación a un *ayllu* se establece principalmente en el momento del nacimiento o el matrimonio, y la participación en el *kullu wantuy* es una de las principales manifestaciones de esta organización *ayllu*.

El ritual de incorporar a una persona como miembro de un *ayllu* generalmente tiene lugar después de la finalización de la actividad del *kullu wantuy*, cuando se lleva a cabo una evaluación general del evento, se discuten los problemas o deficiencias que surgieron y se buscan formas de mejorar para el próximo año. Sin embargo, la participación del nuevo miembro antes de este ritual es totalmente permitida.

Existen casos en los que una persona puede dejar de pertenecer a un *ayllu*, aparte de los casos de uniones matrimoniales. En el caso de las mujeres, es común que la separación conyugal sea la razón principal. Por ejemplo, una mujer adulta que nació en el *ayllu* Maqto conoció al padre de sus hijos, quien pertenecía al *ayllu* Chanca. Al formar una familia con él, ella dejó de pertenecer al *ayllu* Maqto y junto a sus dos hijos se convirtieron en miembros del *ayllu* Chanca. Sin embargo, hace unos años se separó de su pareja, lo que significó que ella volviera a pertenecer al *ayllu* Maqto. A pesar de esto, sus hijos continuarían siendo miembros del *ayllu* de su padre, el *ayllu* Chanca. Como resultado, la madre tuvo que pedir a algunos familiares que ayudaran a sus hijos durante el traslado del *kullu*, porque los dos hijos eran varones y estaban en el traslado del tronco y era necesario que alguien les asista con refrigerio, ya que ellos participan en las actividades del *ayllu* Chanca.

En la actualidad, no es necesario ocupar un espacio territorial específico para ser parte de un *ayllu*, ya que el matrimonio exógamo permite que personas de ayllus de la parte Hanan puedan residir en la parte Uray, y viceversa. Esto significa que la ubicación de la vivienda no determina la pertenencia a un *ayllu* en particular. El matrimonio exógamo ha permitido una mayor diversidad en cuanto a la ubicación de las personas, y esta situación no ha generado dificultades ni inconvenientes significativos. Sin embargo, existe algunos espacios terrenales dedicados netamente al cultivo en el que los ayllus tienen como zona agrícola ya designadas, El Señor Rolando menciona al respecto “antiguamente al *ayllu* ganador se le daba más tierra para que

trabajen, pero con el tiempo ya se han hecho dueños cada uno de los ayllus de esas tierras que se les ha designado, Maqto como siempre ha sido numeroso, siempre ganaban, y por eso siempre se les daba extensas tierras, y en la actualidad también tienen extensos terrenos que los hijos cultivan” mientras que en la parte alta, los ayllus de Hanan no se ve este tipo de clasificaciones, más bien ellos tienen terrenos dispersos, y en algunas ocasiones como es el caso del ayllu Huanachín en el que la mayoría se encuentra concentrada en la comunidad de San Miguel; es decir, casi en su totalidad son del ayllu mencionado, por lo que los terrenos aledaños es de pertenencia de dicho ayllu.

4.1.5. Organización política

La comunidad de Congalla, a pesar de ser la capital del distrito del mismo nombre, sigue una organización institucional conforme a las disposiciones del Estado peruano. Esto implica que cuenta con un alcalde elegido democráticamente cada cuatro años, al igual que cualquier municipalidad distrital de nuestro país. Esta autoridad ejerce su cargo en todo el distrito, abarcando los centros poblados, anexos y comunidades campesinas que se encuentran dentro de su jurisdicción.

En la población central de Congalla, que es la comunidad principal, se elige a un presidente de comunidad para representar a los habitantes. Este cargo tiene una duración de un año y es elegido en una asamblea general de la comunidad, donde se levantan las manos para manifestar el apoyo. Es común observar que el presidente sea un hombre de edad avanzada, capaz de desempeñar el cargo y que goce del respeto de la población.

Las reuniones de la comunidad de Congalla generalmente se deberían desarrollar en el auditorio de la municipalidad; sin embargo, comúnmente se realiza en las gradas que se encuentran al frontis del templo San Pedro de Congalla, justo debajo del atrio; el público se ubica en las gradas, sentados todos, mientras que al momento de ejercer una opinión, pide la palabra, y se para justo antes de comenzar con su posición, después de ejercer su derecho a participación vuelve a sentarse; mientras que los moderadores se ubican en la calle al frente del público, traen una o dos mesas, y sillas dependiendo la cantidad de personas (secretario, presidente de comunidad y podrían haber invitados), el secretario toma una mesa y empieza a redactar en el cuaderno de actas, para dar inicio a la sesión, en las asambleas se toma acuerdos de todo tipo que tenga que ver con la comunidad.

8.15. 4.2. *Kullu wantuy* de Congalla

La comunidad de Congalla celebra anualmente el *kullu wantuy*, una importante manifestación cultural comunal. Esta festividad se lleva a cabo durante la segunda o tercera semana de septiembre, determinado en una reunión entre los funcionarios de la municipalidad distrital de Congalla, el presidente de la comunidad, las juntas directivas de cada uno de los *ayllus* y los comuneros involucrados en la expresión costumbrista. Es un evento que reúne a toda la comunidad y es celebrado con gran entusiasmo.

La actividad del *kullu wantuy* es una manifestación cultural que implica el traslado de troncos. Actualmente, se utilizan 5 troncos que son organizados en *ayllus*. Cada *ayllu* tiene la responsabilidad de transportar un tronco, excepto en el caso de los 4 *ayllus* de la parte *Hanan*, que se han unido en uno solo llamado *Hanan ayllu* y trasladan únicamente un tronco. Por otro lado, en la parte *Uray*, cada *ayllu* traslada un tronco. En resumen, en la actualidad, esta manifestación implica el traslado de 5 troncos.

El traslado del tronco en la actualidad cubre una distancia de aproximadamente 11 kilómetros durante el día sábado considerando el día y la noche, y se lleva a cabo en un solo día. Sin embargo, toda la celebración de esta manifestación cultural tiene una duración de 3 días: comienza el viernes, continúa el sábado y culmina el domingo. Durante estos días de celebración, se realizan diversos rituales y la gran mayoría de los habitantes de la comunidad de Congalla participa activamente en la festividad.

Para preservar la esencia de la costumbre ancestral, cada *ayllu* se organiza con una junta directiva elegida anualmente. Esta junta es responsable de convocar a la mayor cantidad de participantes posible, administrar los materiales, instrumentos y otros recursos del *ayllu*, proporcionar alimentos, bebidas y coca a los participantes en el transcurso del desarrollo de la festividad, coordinar con la municipalidad distrital para la realización de la actividad, y asegurarse de que se haya identificado con anticipación el lugar de extracción de los troncos. También se encargan de buscar donaciones de diversos insumos, como alimentos para el desayuno, almuerzo y cena, insumos para la chicha, instrumentos musicales como tinyas, y elementos visuales como cintas, banderolas y gigantografías para identificación. En caso de que se necesiten materiales o recursos adicionales que no se hayan cubierto con las donaciones, la junta directiva asumirá los gastos necesarios.



Figura 7: Traslado del kullu, dirigiéndose a la comunidad de Congalla.

4.2.1. Historia

La actividad comunal del *kullu wantuy* en Congalla no tiene una fecha exacta de origen, ya que no hay registros bibliográficos que certifiquen el año en que comenzó. Sin embargo, según los testimonios de los pobladores, se remonta a tiempos coloniales. El señor Alejandro menciona al respecto: “Cuando yo era niño, mi abuelita me decía que sus abuelos ya realizaban la actividad del *kullu wantuy*, entonces no puedo saber desde cuando todavía habrá habido esta tradición, pero estoy seguro que es muy antigua”. Entendemos que el *kullu wantuy* tiene una larga historia y proviene de tiempos pasados.

Por su parte, el señor Rolando señala: “El *kullu wantuy* ha empezado para la construcción de nuestra iglesia, y la iglesia se ha construido hace mucho tiempo, el *kullu wantuy* también”, Si bien el templo San Pedro de Congalla de la comunidad de Congalla fue inaugurado en 1628, lo que indica que la costumbre del *kullu wantuy* se habría desarrollado durante la época colonial, hace aproximadamente unos 400 años.

Por otro lado, el señor Rolando Sayas señala que: “Mi abuelo decía, que antes que llegaran los españoles, trasladaban troncos que no eran eucalipto, eran sauce y el *lambras*, que también conocemos como aliso”, Entendemos que la conquista española no solo introdujo una cultura diferente, sino también nuevos productos ganaderos, agrícolas, frutícolas, maderas, entre otros. En este sentido, el árbol de eucalipto es una planta que llegó tardíamente, lo que nos sugiere que la

costumbre del *kullu wantuy* se originó incluso mucho antes de la conquista, en la época precolombina.

Sergio Quijada (1985) menciona: “Es una costumbre arraigada que hasta ahora subsiste sobre todo en distritos villorios y comarcas de las diferentes provincias de Huancavelica, sobre todo en la región tayacajina y acobambina” (Quijada, 1985, p. 157). Se entiende que muchas poblaciones de Huancavelica celebran el “*kullu wantuy*”. Aunque no se especifica una fecha exacta de su inicio, se pueden encontrar indicios que sugieren aproximadamente cuándo pudo haber surgido, haciendo referencia a la festividad que se celebra en Andabamba y Tayacaja; “como referencia histórica manifiestan los paucarinos y andabambinos que antes de que existiese la carretera de Huancayo a Ayacucho ni aun el ferrocarril de Lima a Huancayo, las tropas de caballería e infantería obligadamente pernoctaban en esa zona para resguardar a la ciudad de Ayacucho, donde se selló la independencia Americana.” (Quijada, 1985, p. 157) Si nos remontamos a la época de la emancipación, estaríamos hablando aproximadamente de un período entre 1820 y 1854 como posible fecha de origen. Sin embargo, si nos referimos al tiempo previo a la creación de la carretera Huancayo-Ayacucho, estaríamos hablando de un período un poco anterior a 1733. Por otro lado, si consideramos el tiempo previo a la construcción del ferrocarril Lima-Huancayo, posiblemente nos situaríamos antes de 1908. En cualquier caso, en todos los escenarios, la festividad tendría una antigüedad de más de 100 años, e incluso podría superar los 200 años.

La comunidad de Congalla se encuentra en una zona donde no hay árboles maderables cercanos, pero está rodeada por valles interandinos donde se encuentran fácilmente árboles como el sauce y el aliso. Para la construcción de edificios comunales e incluso viviendas, es necesario contar con materiales como la madera. En la actualidad, se ha optado por utilizar troncos de eucalipto en lugar de los mencionados, debido a que el eucalipto es un árbol recientemente existente en Latinoamérica, y ofrece una mayor resistencia a largo plazo y una forma más recta para la construcción. En resumen, el uso del eucalipto brinda beneficios adicionales durante el proceso constructivo.

4.2.2. Características del *kullu wantuy*

Celebración en fin de semana:

Todos los entrevistados coinciden en que la celebración del *kullu wantuy* tiene una duración de

tres días, durante los cuales se llevan a cabo actividades específicas pero relacionadas entre sí. Este proceso comienza el viernes por la tarde, continúa durante todo el día y la noche del sábado, y culmina el domingo por la noche. Sin embargo, nos preguntamos por qué precisamente estos días se eligen para la celebración y no otros. ¿Por qué no se lleva a cabo, por ejemplo, desde un lunes hasta el miércoles o desde un miércoles hasta el viernes? ¿Qué determina que se realice en estas fechas en particular y no en otros días de la semana?

Entendemos que la manifestación cultural del *kullu wantuy* guarda una estrecha relación con la religión católica. Dentro de la actividad, se entonan canciones que hacen referencia al Santo Patrono de la comunidad de Congalla, en este caso, San Pedro. Se reconoce a San Pedro como el responsable del desarrollo del *kullu wantuy*, y su celebración coincide con el aniversario de la comunidad.

De esta manera, al igual que la religión católica considera el domingo como un día importante de descanso y reunión familiar, la actividad del *kullu wantuy* también sigue esta tradición. El domingo es el último día de la celebración, y se destaca por ser un día en el que se reduce el esfuerzo físico. En cambio, se lleva a cabo una reunión en cada *ayllu*, donde se comparten alegría, alimentos en el desayuno, almuerzo y cena, bebidas y, sobre todo, se reúnen para tomar acuerdos que serán útiles para el próximo año.

También es importante destacar que la comunidad prefiere que la actividad se desarrolle durante el fin de semana. A lo largo de los años, han llegado a esta conclusión debido a que en esos días no interfiere significativamente con sus responsabilidades diarias. Es una costumbre arraigada en la comunidad descansar los fines de semana, por lo tanto, si el *kullu wantuy* se lleva a cabo en esos días, no tendrán que dedicar mucho tiempo extra y no se atrasarán en sus labores habituales.

Por otro lado, esta actividad acoge a todas las personas que deseen participar, no solo a los habitantes de la comunidad de Congalla. Entre los participantes se incluyen aquellos que han vivido en Congalla desde su infancia pero que, por diversos motivos, se han trasladado a otras partes del país, como la capital Lima u otras regiones como Ayacucho, Junín, Huancavelica, entre otras. Para estas personas que vienen de lejos, resulta más conveniente participar durante un fin de semana, ya que muchos de ellos tienen compromisos laborales y prefieren venir en días que no interfieran con sus responsabilidades. Esto fue mencionado por la señora Ana María durante la entrevista: “Desde que he visto siempre ha sido en setiembre, 14 y 15, tiene que ser siempre sábado

y domingo, se escoge esta fecha por el trabajo y también porque vienen desde lejos, como de Lima y Huancavelica”, Es importante señalar que la fecha de celebración no es fija y puede variar, ya que en algunas ocasiones se lleva a cabo algunos días antes o después del 14 y 15 de julio. Sin embargo, existe un acuerdo consuetudinario en la comunidad de que la actividad se desarrolle durante el sábado y domingo.

4.2.2.1. Segunda o tercera semana del mes de setiembre

Es relevante analizar este tema, ya que la fecha exacta para la celebración del *kullu wantuy* no está establecida de antemano. Si bien hay consenso entre los participantes de que debe realizarse durante la segunda o tercera semana de septiembre, la decisión final recae en el presidente de la comunidad, los miembros de la junta directiva de cada *ayllu*, los *ayllus* mismos y todos los participantes de la actividad. Esta decisión se toma en una asamblea general que generalmente tiene lugar a mediados de agosto, cuando faltan pocas semanas para la celebración del *kullu wantuy*.

Con respecto a la fecha, la señora Paulina expresa su opinión: “La fecha es siempre el mes de setiembre, es tradición, ya está fijado esa fecha”. Si bien la persona entrevistada no sabe exactamente por qué la manifestación se celebra en esta fecha, menciona que desde su infancia siempre se ha realizado a finales de la primera mitad de septiembre. Es para ese momento, todos se aseguraban de tener sus vestimentas preparadas con semanas de anticipación, y los insumos como la chicha y otros elementos para el consumo eran previstos días antes.

Por otra parte, el señor Rolando sostiene que: “Estaría previsto anteriormente esa fecha para la construcción de la iglesia, la catedral de Congalla, según cuentan nuestros abuelos”,

Haciendo referencia a la segunda y tercera semana del mes de septiembre, lo expuesto podría ayudarnos a establecer una posible relación entre la manifestación y la religión católica. Sin embargo, no disponemos de un respaldo sólido que certifique esta afirmación. No obstante, es importante destacar que la manifestación cultural del *kullu wantuy*, celebrada en la comunidad de Congalla, mantiene una estrecha relación con la religión católica, los fieles católicos y, sobre todo, con el templo de San Pedro de Congalla.

Era común que todos manifestaran una opinión similar o parecida, afirmando que la celebración en esa fecha se debe a que sus ancestros la llevaban a cabo en ese momento. Las generaciones siguientes han seguido la tradición, y por eso los entrevistados mencionaban que siempre ha sido así desde tiempos remotos y que continuará siéndolo en el futuro.

El día lunes 5 de setiembre de 2022, el presidente de la comunidad de Congalla, las juntas directivas de cada *ayllu* y los habitantes se reunieron para determinar la fecha de la actividad del *kullu wantuy* en ese año. Sin embargo, semanas antes, ya se había decidido que la celebración se llevaría a cabo los días viernes 17, sábado 18 y domingo 19 de setiembre. Esto generó molestia entre los comuneros, ya que los organismos encargados de las elecciones municipales habían programado un debate de candidatos para la alcaldía del distrito de Congalla en el Centro Poblado de Chaynabamba, sin tener en cuenta la actividad cultural tradicional. La población se vio afectada y expresó su desacuerdo, priorizando las manifestaciones culturales. En ese momento, uno de los participantes, ya anciano, expresó lo siguiente:

Llapallanchikmi yachanchikña kay kullu wantuy qaykapitaq ruwakun; ñan yachanchikña qaykapi kasqanta, chaymi nini, sapa watan ruakusqanta qina, chaynatam kunan watapipas ruwasunchik, siempre ruanchik pasaspa kay feria señor Hatun Wayllay.

Si lo traducimos al castellano, vendría a ser:

Todos ya sabemos cuándo se realiza el *kullu wantuy*, todos somos conscientes de la fecha en el que se realiza; por esa razón digo, así como se realiza cada año, de la misma manera lo vamos a realizar este año; siempre hacemos pasando la feria del Señor de Huayllay Grande.

Entonces, considero que este concepto es más válido que los anteriores, ya que plantea varias interrogantes. Si bien en épocas coloniales, la fiesta patronal era celebrada las mayordomías únicamente por personas de ascendencia española en la localidad de Huayllay Grande, con la participación también de los indígenas de manera súbdita, la participación indígena ha trascendido convirtiendo a la manifestación en un evento de reunión, actividad económica y comercio para todas las comunidades cercanas e incluso algunas más distantes, como Huancavelica y Huanta. Aunque Romel Plasencia (1999b) señala que la celebración tiene raíces desde hace muchos años, específicamente durante la colonia, en la actualidad se celebra con mayordomos propios de la región. Al respecto, comenta lo siguiente:

Una fiesta importante en el calendario de la región como el cristo de Huayllay Grande los mayordomos cambian con el tiempo. En sus inicios los cargos recaían en los españoles y mestizos prominentes (allí figura el primer Juan Bidalón). En el siglo XX, esta fiesta queda en manos de la comunidad, convertida, además, en una importante feria campesina. (Plasencia, 2022, p. 161)

Sin embargo, con el paso del tiempo, esta concentración de personas ha disminuido gradualmente, ya que en la actualidad el protagonismo lo ha adquirido la fiesta patronal de la

Virgen del Carmen, celebrada en el barrio viejo en la misma localidad de Lircay. En esta festividad, se puede observar la asistencia de numerosas personas provenientes de otras comunidades cercanas, que no necesariamente son de Lircay.

La fiesta del Señor de Huayllay Grande y la feria se llevan a cabo cada año el 14 de septiembre. Esto ha sido mencionado por varios participantes de la celebración. Romel Plascencia (1999b) informa que Huayllay Grande también era un lugar donde se congregaban artesanos locales que se dedicaban a diversas actividades como la textilería y la cerámica. Estas interacciones entre diferentes grupos étnicos creaban un escenario de intercambio y colaboración a nivel regional. Al preguntar a los participantes sobre este aspecto, se obtuvieron más detalles, el señor Alejandro señala, “Antes teníamos que ir a la feria a comprar lo que nos hacía falta para *kullu wantuy*, jarros, vasos, todo eso. Porque antes no había vasos de plástico, ni baldes para llevar chicha”, La escasez de recipientes para transportar sus bebidas podría ser una de las razones mencionadas. Durante la feria, los participantes solían adquirir víveres para su consumo durante la actividad. Además, debido al desgaste y posibles roturas después de un año de uso, era necesario conseguir nuevos accesorios para el transporte de las bebidas.

Pero también se comprende que hay una fuerte conexión religiosa. La celebración del *kullu wantuy* está estrechamente relacionada con San Pedro de Congalla y el templo dedicado a San Pedro en la misma localidad. De manera similar, la feria representa una cruz que une a todas las comunidades cercanas, como el caso del Señor de Maynay en Huanta, que también atrae a numerosos peregrinos de diferentes comunidades. En el caso del Señor de Huayllay, no era una excepción, por lo que probablemente era necesario asistir a esa celebración patronal para luego continuar con la actividad del *kullu wantuy*.

La memoria, como indica Giménez (2009b), desempeña un papel fundamental al respaldar la identidad comunal y proporcionar continuidad. Esto se refleja de manera similar en la comunidad de Congalla. El aspecto histórico que los participantes recuerdan ha permitido a la población comprender que la elección de la fecha de celebración no es una decisión improvisada. A pesar de los cambios y las alteraciones causadas por la modernización en algunas costumbres, como menciona Le Goff (1991b), el deterioro de la memoria puede conllevar a la pérdida de identidad, como se estaba experimentando en esa reunión. El significado de la fecha se estaba desvaneciendo hasta que finalmente alguien recordó y convenció a la población con argumentos históricos que han fortalecido con mayor solidez la idea de celebrar la actividad del *kullu wantuy*.

en la fecha de siempre.

4.2.2.2. Ayllus

Como hemos mencionado anteriormente, la comunidad de Congalla, experimenta un tipo de división en dos partes, *Hanay* parte y *Uray* parte, cada una conformada por cuatro *ayllus* o familias. En la parte *Uray*, se observa una mayor participación durante la actividad del *kullu wantuy*. Sin embargo, es en las familias *Qonchuco ayllu* y *Maqto ayllu* donde se encuentra la mayor cantidad de asistentes y participantes, mientras que los *ayllus* *Waras* y *Chankas* tienen una menor proporción. Curiosamente, estos últimos *ayllus* son los más antiguos según la información proporcionada por nuestros informantes.

Esto nos lleva a preguntarnos: ¿Cuál es la razón detrás de esta gran diferencia en la participación? ¿Por qué la comunidad tiene menos integrantes en los dos *ayllus* más antiguos y más integrantes en los *ayllus* contemporáneos?

El Señor Silverio Gómez Laurente señala, con respecto a la poca cantidad de participantes en *Chanka ayllu*; “en realidad somos bastantes, pero más radican en Lima, falta concentrarlos; mis hermanos, mis sobrinos, mis primos, mis familiares son de *Chanka ayllu*, pero están en Lima, a veces para esa fecha vienen”, la razón detrás de la ausencia de participantes en los *ayllus* más antiguos se debe a las migraciones hacia otras ciudades, especialmente hacia la capital del país, Lima. Esto hace difícil reunir a todos los miembros de la comunidad en un mismo lugar. Sin embargo, se menciona que algunos de ellos ocasionalmente asisten a la actividad. Se cuestiona que no todos son participantes regulares debido a la distancia que deben recorrer y a las ocupaciones que tienen en las ciudades donde residen.

Los *ayllus* de la parte *Hanan*, son: *Huanachín ayllu*, *Rupas ayllu*, *Qirkan ayllu* y *Janan Huayllas*.

En la actualidad, estos grupos familiares de la parte *Hanan* se han unido en un solo *ayllu* para poder participar en el *kullu wantuy*. Esto se debe a que en la actividad hay pocos participantes en cada uno de los *ayllus* de la parte alta; la señora Paulina, señala: “Antes 8 troncos trasladaban, 4 de la parte abajo y cuatro de arriba, pero ahora ya no hay esos *ayllus*, ahora de arriba son todos unidos, ya se ha terminado esos *ayllus*”, señalando que los *ayllus* de la parte alta se han agrupado para traer únicamente un solo tronco. El señor Rolando menciona:

Más antes había 8 *ayllus*, 4 de *Hanan* parte y 4 de *Uray* parte también, hoy en día solo hay *Uray*

parte, los de Hanan parte se han unido en uno solo *ayllu* que se llama Barrios altos, los de Uray mantenemos la costumbre de nuestros ancestros... entonces ahora las vigas que son trasladadas son 4 más 1 de barrios altos, en total son 5.

Todos los entrevistados coinciden en que anteriormente los cuatro *ayllus* de la parte alta participaban de manera similar a los de la parte baja. Durante nuestra investigación de campo, pudimos observar la participación de cinco grupos en la actividad. Cuatro de estos grupos representaban a cada *ayllu* de la parte baja, y solo un grupo representaba a los *ayllus* de la parte alta. Esto plantea la pregunta: ¿Por qué la parte *Hanan* no ha mantenido la misma integridad que la parte Uray? ¿Qué ha llevado a la desintegración de la parte *Hanan*, algo que no ha ocurrido en la parte Uray?

Los habitantes de la parte *Hanan* siempre han sido propietarios de extensos pastizales en las zonas altas. Por tanto, han dedicado gran parte de su tiempo a la crianza de auquénidos entre llama y alpaca y a la agricultura de secano, que depende del clima y su producción es en baja escala. A pesar de vivir en las alturas, también tienen casas en la comunidad de Congalla. Sin embargo, con la oportunidad de que Congalla se convirtiera en un distrito, surgieron Centros Poblados, comunidades y anexos. Aquellos que poseían tierras en las zonas altas formaron pequeñas comunidades que, con el tiempo, adoptaron y recrearon las manifestaciones culturales de Congalla. Por esta razón, el *kullu wantuy* también se lleva a cabo en las comunidades de las partes altas, como: Yunyaccasa, Chaynabamba, Aleluya, Totorá, San Miguel, Lircayccasa, etc. A diferencia de la estructura de la actividad en Congalla, en las comunidades de las partes altas no se divide por *ayllus*. En su lugar, se establecen roles como alguaciles, *varayuq* y alcaldes, quienes son responsables de la organización y desarrollo de la actividad. Estos roles desempeñan funciones similares a las de los *ayllus* en Congalla, pero no se establece una separación específica por grupos familiares.

Los participantes del grupo *HananHanan*, especialmente los adultos mayores, son quienes poseen viviendas en la comunidad de Congalla. Es probable que, a medida que se formen centros poblados, caseríos, anexos y comunidades, las generaciones más jóvenes perdieron el interés en tener una vivienda en la comunidad central y optaron por construir sus hogares en las nuevas localidades.

No es situación de la actualidad, que la actividad del *kullu wantuy* en Congalla se lleva a cabo como una competencia entre los *ayllus*. Desde siempre ha habido una participación en forma

de concurso para determinar quién es el ganador y quién es el perdedor. Sin embargo, en la actualidad, el grupo de los barrios altos o Hanan ayllu no se considera participante en este concurso. Esto se debe a que este grupo no está formado por un solo *ayllu*, sino que es una agrupación compuesta por los cuatro ayllus de la parte alta, como menciona el señor Rolando: “participan con un tronco nada más, ya no participan en la competencia, sino como compromiso con la comunidad”, entiendo que, a partir de cuando se unieron para traer un solo tronco, el grupo de la parte alta ya no es considerado como parte de la competencia del *kullu wantuy*. Además, se ha observado que la municipalidad de Congalla solía cubrir la compra de los troncos trasladados por cada uno de los ayllus; sin embargo, en el caso del grupo de la parte alta, la municipalidad no ha cubierto el pago por la adquisición del tronco.

Por otro lado, uno de los participantes de la parte alta, llamado Alfredo, expresó lo siguiente: “A nosotros no nos apoya la municipalidad, nos pagamos el tronco, porque nosotros no estamos en el concurso, nosotros participamos porque no queremos perder la costumbre”, En efecto, la municipalidad no ha asumido los costos de adquisición del tronco para la parte Hanan. Mientras que los cuatro ayllus de la parte Uray trajeron los troncos del valle de la parte baja, el grupo de barrios altos trajo los troncos de la parte alta, a unos kilómetros del centro poblado de Lircayccasa.

El año 2022, los participantes de la parte alta han adoptado un nuevo nombre, “Hanan ayllu”, con el propósito de identificarse bajo un solo nombre que representa a los cuatro ayllus o a todos en general de la parte alta. Es posible que se haya intentado unificar a todos los participantes bajo un único nombre, sin embargo, se ha observado que las personas de cada ayllu han colocado en el tronco sus propios logotipos, banderolas y cintas en sus sombreros, que son símbolos de identidad de su ayllu original. Estos elementos se han ubicado detrás del nombre principal que es “Hanan ayllu”.

El término quechua “*Wakcha*” tiene una comprensión contemporánea que podría interpretarse como una palabra traducida del término “pobre”. Sin embargo, durante la época prehispánica, su significado era distinto; se utilizaba para referirse a “la persona que carece de una familia” (Academia Mayor de lengua Quechua, 2005b, p. 707). Esto indicaba que eran huérfanos o no tenían parientes cercanos. También podemos inferir que en aquel entonces la pobreza se entendía como la falta de vínculos familiares, es decir, no se consideraba pobre a quien carecía de recursos, sino a quien carecía de familia.

De esta manera, lo contrario a “Wakcha” sería “ayllu”. Así que, para no ser considerada una persona pobre, era necesario tener una familia o un *ayllu*. En la comunidad de Congalla, se puede observar un fenómeno similar. Allí, es crucial que cada individuo forme parte de un *ayllu*, incluso si el grupo familiar al que pertenece es pequeño. El sentido de pertenencia e identidad es de gran importancia en este contexto.

4.2.2.3. Vestimenta

Es evidente que existe un patrón establecido en cuanto a las vestimentas, una forma reconocida por todos de cómo uno debe vestirse para participar en la manifestación cultural, tanto para hombres como para mujeres. Sin embargo, es importante comprender que no es una norma estricta que te excluya de la actividad si no la sigues al pie de la letra. No es necesario imponer regulaciones drásticas, ya que muchos consideran importante la identificación a través de sus vestimentas, mientras que otros prefieren vestirse de manera más cotidiana. Ambas opciones son válidas y respetadas dentro de la celebración.

Varones: Los hombres tienen formas específicas de vestirse, las cuales tienen dos propósitos principales. El primero, y más importante, es la funcionalidad que brinda al desenvolverse en la actividad. Estas prendas están diseñadas para facilitar la participación en las diversas actividades del evento. El segundo motivo, también relevante, es la expresión de la identidad comunitaria. Estas vestimentas distintivas ayudan a identificar a los participantes como miembros de una comunidad en particular, fortaleciendo así el sentido de pertenencia y conexión con sus raíces culturales.

Pantalón negro, camisa blanca y calzados firmes: Estas vestimentas en sí mismas no tienen ninguna particularidad especial para el comunero participante. Sin embargo, cuando la mayoría o todos eligen vestirse de esta manera, se crea una apariencia de uniformidad. Es cierto que no todos optan por vestirse de esta forma específica. Algunos prefieren usar pantalones jeans, camisetas simples u otras prendas que no guardan similitud con los demás. También hay quienes optan por usar zapatillas en lugar de los calzados tradicionales. Cada persona tiene la libertad de elegir cómo vestirse para la actividad, y estas elecciones individuales pueden reflejar su propia identidad, preferencias personales o comodidad.

El Señor Rolando, señala: “Antes se utilizaba normalmente pantalón negro de bayeta” haciendo referencia a las prendas, es importante destacar que muchas de ellas han sido fabricadas por los propios comuneros, utilizando lana que proviene de sus propios rebaños de ganado. Estas

prendas suelen ser elaboradas con dedicación y meses de anticipación, principalmente por las esposas de los participantes. La lana es hilada y teñida con colores naturales, luego se utiliza para tejer diferentes tipos de prendas como ponchos, *chullu* (gorros) y faldas. Este proceso artesanal refleja el trabajo y el esfuerzo de la comunidad, así como la conexión con su patrimonio cultural y la importancia de preservar estas tradiciones textiles.

Chumpi: El “*chumpi*”, palabra que proviene del idioma quechua y se traduce al castellano como “faja”, es una prenda que se utiliza en la cintura. Esta faja se amarra con fuerza para ayudar al cuerpo a soportar pesos considerablemente grandes. Las mujeres son las encargadas de fabricar esta prenda en sus hogares. Tiene aproximadamente 3 m de longitud y 10 cm de ancho, con figuras geométricas en relieve de forma romboide. Los colores utilizados incluyen el azul, verde y amarillo, pero aproximadamente el 80% o 90% de la prenda es de un intenso color fucsia. Debido a los beneficios que proporciona, es común que la gran mayoría de las personas que cargan y trasladan el tronco lleven esta faja puesta.

Lliklla: Todos los varones que participan en el traslado del tronco deben contar obligatoriamente con una “*lliklla*”, que es una especie de manta que contiene diversas prendas, especialmente casacas. Sin embargo, esta exigencia no se basa en que el ayllu lo defina como obligatorio para lograr una apariencia uniforme, sino más bien porque la *lliklla* cumple diversas funciones prácticas. Sirve como un bulto que amortigua el peso y la dureza del tronco, permitiendo aliviar el dolor que podría ocasionar si no se tuviera esta prenda. Además, sobre la *lliklla* se colocan los palos transversales llamados “*kirmas*”.

Chullu y sombrero: El sombrero es ampliamente utilizado para protegerse de los rayos del sol y también como una muestra de identidad. Por otro lado, el “*chullu*” también tiene un significado relacionado con la identidad y se utiliza principalmente para protegerse del frío. En el caso de la comunidad de Congalla, el *chullu* siempre ha sido elaborado por las mujeres de la localidad, quienes le dan aspectos totalmente singulares y distintivos.

Los *chullus* de la comunidad de Congalla presentan características distintivas en sus orejeras. Estas son más alargadas y tienen un borde de color azul. El trenzado de color azul varía en longitud, generalmente entre 10 y 30 cm, según la preferencia de quien lo use. El color predominante de la prenda es un intenso fucsia. En la parte circular inferior del *chullu*, es común encontrar figuras geométricas romboides en alto relieve. En la parte frontal, ocasionalmente se pueden encontrar palabras o letras que representan la identidad del portador. Estas letras son tejidas

en color blanco y pueden incluir el nombre propio, el apellido familiar o el nombre del *ayllu* al que pertenecen.

En la actualidad, el color rosado y colores similares están estrechamente relacionados con las mujeres. Esta asociación es tan poderosa que las personas que no están familiarizadas con esta manifestación cultural suelen sorprenderse al ver el uso del color fucsia. Por otro lado, para aquellos que forman parte de esta costumbre y utilizan este tipo de vestimenta, es una cuestión de identidad.

En su estudio sobre los Ndembu, Victor Turner (1980) señala que ciertos colores como el rojo o el blanco simbolizan a las mujeres, pero también existe la posibilidad de que tengan un significado simbólico en relación con lo masculino. Para el autor, lo más importante no es simplemente el color en sí, sino el contexto en el que se manifiesta. El rojo puede simbolizar la sangre de los varones o la menstruación en las mujeres, y el blanco puede significar simbólicamente la leche materna de las madres en las mujeres o el semen que fecunda en los varones.

En Congalla, el *chullu* es utilizado exclusivamente por hombres, y el color de la prenda tiene un significado simbólico relacionado con la masculinidad, al igual que ocurre con el *chumpi* y la *lliklla*. De manera similar, el color fucsia en las mujeres también aporta un sentido de feminidad tanto en las *llikllas* como en las faldas que llevan, estas últimas adornadas con bordados en tonos fucsia y rosado.

Según Sánchez, el uso del color en la vestimenta transmite mensajes que no deben pasarse por alto. Ella afirma: “*toda indumentaria es portadora de indicaciones múltiples sobre su poseedor*” (Sánchez, 1999, p. 329). Además, sostiene que, en la antigua Europa, el uso de colores llamativos era un símbolo de jerarquía y posición social, una forma de exhibir el poder que se tenía sobre los demás. Por otro lado, los participantes del *kullu wantuy* en Congalla utilizan colores para expresar la fuerza y vitalidad con la que trasladan troncos. En este caso, los colores no están vinculados rígidamente a géneros, lo que significa que no hay restricciones en cuanto a la elección de colores según el género, sino que ya está definido con anterioridad.

Mujeres: En el caso de las mujeres, el componente de la vestimenta es menos variado en comparación con los hombres. Sin embargo, al igual que ellos, no todas las mujeres se visten de la misma manera. A pesar de esto, la mayoría intenta vestirse de manera similar para lograr una apariencia conjunta durante la actividad.

Sombrero: Las mujeres también usan de forma habitual un sombrero negro en su vida diaria, y esto no cambia durante la actividad del “*kullu wantuy*”. La única diferencia radica en que las prendas que se utilizan, como el sombrero y el resto del atuendo, son nuevas o casi nuevas. No se pueden emplear las prendas que se usan a diario.

Lliklla: Las mujeres también llevan consigo la *lliklla* durante la actividad del *kullu wantuy*, y esta prenda les sirve de ayuda para transportar algunos insumos de poco peso. Por ejemplo, suelen llevar maíz tostado y molido, conocido como *machka*, pequeñas botellas de chicha; durante el traslado en un recipiente suelen combinarlos, obteniendo el producto denominado *upitu*, dicha mezcla es de consumo constante en la festividad sobre todo para las personas que están trasladando el tronco.

Esta prenda es llamativa por su diversidad de colores que se presentan en delgadas líneas blancas, rosadas, rojas, amarillas, verdes, entre otros. Además, está adornada con variados bordados en forma de flores, los cuales también resaltan por su gama de colores vivos. Esta característica no es exclusiva de la comunidad de Congalla, ya que también recibe influencias de la cultura ayacuchana debido a su cercanía a la ciudad. Sin embargo, es común encontrar mantas con diferentes tipos de diseños y bordados.

Polleras: Usan pantalones para protegerse del frío, y sobre estos pantalones se colocan faldas multicolores con bordados de flores. Estas faldas llegan hasta la altura de la rodilla. Aunque es común ver a mujeres jóvenes que no usan estas faldas. Sin embargo, la mayoría de las mujeres las utilizan, especialmente en eventos comunitarios como el *kullu wantuy*, los carnavales o las fiestas patronales.

Las polleras que comúnmente se usan tienen una longitud que llega aproximadamente a la altura de la rodilla. Estas prendas destacan por su vibrante paleta de colores y los bordados de flores, los cuales reflejan la influencia de la cultura huancaína. Aunque también existen polleras con diseños distintos, estas son menos comunes y se usan en menor medida.

En la actualidad, las vestimentas utilizadas por los comuneros de Congalla durante el *kullu wantuy* tienen dos propósitos fundamentales. En primer lugar, brindan comodidad y facilidades durante la actividad. Además, a través de los colores y otros aspectos singulares, estas vestimentas permiten diferenciarse de otras comunidades y fortalecer la identidad propia de la comunidad de Congalla.

Es importante que los participantes del *kullu wantuy*, especialmente los varones encargados

de trasladar los troncos, lleven consigo al menos una sogá. Esta sogá se utiliza para amarrar los palos transversales llamados *kirmas*. Estas sogas permiten sujetar las *kirmas* y asegurar el tronco durante el traslado. Además de ayudar en el manejo del *kullu*, las sogas también juegan un papel crucial en la seguridad y protección de las personas, evitando posibles accidentes, ofreciendo mayor seguridad a la hora del transporte.

4.2.2.4. Alimentos y bebidas

Rituales: Algunos consideran que existen insumos rituales que no están relacionados con la alimentación. Sin embargo, preferimos abordar este tema de manera sencilla para facilitar su comprensión. Hemos dividido estos insumos en dos categorías: tiempo y espacio. Esta división nos ayuda a explicar de manera más clara cómo se utilizan en el contexto ritual.

Para Arnold Van Gennep (Van Gennep, 2008), en el contexto de los aspectos rituales, se distinguen dos tipos de espacios: lo profano y lo sagrado. Lo profano es donde las personas actúan de manera deliberada y cotidiana, no necesariamente ignaro, sino en circunstancias sin restricciones, similares a cualquier otro día. Por otro lado, lo sagrado está más vinculado a lo sobrenatural y divino. Puede incluir espacios específicos o no, pero contrasta fuertemente con lo profano.

En la Comunidad de Congalla, se presentan situaciones parecidas, a menudo en pequeños momentos y lugares. Por ejemplo, durante el rito de extracción del tronco, se busca un espacio que se vuelva sagrado para iniciar el ritual.

Por otra parte, Mircea Eliade (1998) señala que la naturaleza, al ser obra de seres sagrados, también adquiere ese carácter sagrado. La naturaleza es un fenómeno natural, pero al mismo tiempo posee características que la elevan hacia un sentido de lo sagrado. Lo mismo ocurre con ciertos espacios, algunos se vuelven sagrados mientras que otros permanecen profanos.

Alimentos y bebidas de rito: Es evidente que los mismos insumos utilizados en esta parte también serán componentes del siguiente espacio. La diferencia radica principalmente en el espacio mismo, sus elementos y las circunstancias que lo rodean, más que en el momento en sí.

Caso 1: En el caso uno, se refiere al día viernes, en el que algunas personas, miembros de la junta directiva de cada *ayllu* y personas mayores, van después del ocaso a brindar ciertas ofrendas, a la *Mama pacha* o madre tierra, a la naturaleza y los árboles que probablemente al día siguiente van a ser talados y trasladados.

Durante este proceso, las personas encenderán velas en el mismo lugar donde realizarán la

extracción de los troncos. Además, realizarán ofrendas utilizando coca, cigarros Inca y la bebida alcohólica conocida como “caña” que no viene a ser otra cosa que aguardiente. Esta acción tiene un significado especial para los lugareños, ya que es una forma de pedir permiso a los componentes espirituales de la actividad. Según su creencia, esto ayuda a prevenir accidentes u otros eventos que puedan afectar el buen desarrollo del *kullu wantuy*.

En este momento, se lleva a cabo un ritual para proceder con la extracción del tronco de eucalipto. Este proceso también involucra un rito, que tiene una duración de menos de una hora. El propósito de este rito es solicitar permiso a la madre naturaleza en su aspecto más sagrado, para obtener su aprobación de extraer el tronco de eucalipto.

Este proceso ritual comienza con la preparación de los elementos necesarios que involucra varios fines, respeto a la naturaleza, protección de los participantes, permiso para la tala y facilidad para el traslado.

Los insumos empleados en esta fase del proceso ritual adquieren un carácter sagrado. Deben ser tratados con profundo respeto, ya que están relacionados con las deidades. Un ejemplo es cuando el cañazo pasa por cada uno de los participantes. Después de servirse, cada persona vierte unas cuantas gotas al suelo como ofrenda. En algunos casos, también pueden pronunciar palabras significativas: “*Mamanchikraq ñauparuchun*” en castellano traducimos como “Primero que tome nuestra Madre tierra”. Por lo tanto, muchas de estas formas de comportamiento ya están arraigadas en las personas mismas. En muchos casos, ya no es necesario que un responsable indique las restricciones, ya que, con el paso del tiempo, han aprendido de las personas mayores debido a su propia experiencia de vida.

Caso 2: Este caso es importante destacar que los mismos insumos utilizados en el caso 1 estarán presentes durante toda la actividad, pero con un propósito distinto. En este caso, estos insumos se convierten en componentes que fortalecen a las personas que ejercen fuerza física. La caña, por ejemplo, se consume con el objetivo de alcanzar un estado en el que el cuerpo experimente cierto grado de embriaguez, lo que permite a la persona sentirse más fuerte y poderosa. Estos componentes se utilizan como un recurso para potenciar el desempeño físico durante el *kullu wantuy*, lo que ellos dicen: “Tomamos cañita y *chakchamos* coquita con su *tuqra* para tener fuerza”. Si bien tanto el aguardiente como la hoja de coca se consumen con el propósito de obtener estimulantes para el organismo, con el fin de combatir el cansancio y el hambre, es importante mencionar que también se incluye el consumo de cigarro.

Estos insumos son consumidos mayormente por los adultos, excluyendo a los niños, menores de edad, mujeres y otras personas que no tienen preferencia por consumirlos. El momento de consumo ocurre cuando todos acuerdan descansar, lo que ellos llaman “*aku*” o “*akuchi*”. Por lo general, ya tienen puntos estratégicos de descanso establecidos y prefieren utilizar estos lugares como destino para iniciar el descanso.

Alimentos y bebidas de consumo: La actividad del *kullu wantuy* implica un gran esfuerzo físico, especialmente para aquellos que llevan el *kullu*, los que entonan cantos enérgicos junto al *kullu* y las mujeres que cantan los harawis. También participan personas que tiran de la cuerda en la parte delantera del tronco, quienes ayudan y dirigen el avance del tronco, mujeres que transportan alimentos y bebidas durante el recorrido.

Alimentos y bebidas de paso: Se ha clasificado de la siguiente manera, debido al intenso desgaste físico que genera la actividad. En consecuencia, se brinda una atención especial, principalmente a los varones encargados de transportar el tronco, quienes reciben un trato preferencial en términos de alimentación y cuidado. Esto se debe a que su labor requiere un mayor esfuerzo.

Es común que las esposas acompañen a sus maridos en la actividad, pero son principalmente las hijas o hermanas quienes acompañan a los varones desde el inicio del traslado del tronco. Estas mujeres llevan consigo una *lliklla* en la que llevan algunos alimentos para brindar refrigerio a quienes las acompañan. Estos alimentos pueden ser llevados en tapers, como galletas o pan, entre otros. Además, también llevan consigo una botella o pequeño balde con chicha, así como un poco de coca y cañazo. Estas bebidas y hojas de coca se ofrecen ocasionalmente a los acompañantes durante momentos breves antes de que comiencen con el trabajo arduo durante el descanso, conocido como *akuchi*.

Es importante mencionar el “*upitu*”, un producto derivado de la chicha que está presente en todo momento durante la actividad del *kullu wantuy*. El *upitu* es una mezcla de chicha de jora con *machka*, que es el maíz tostado molido. Según los pobladores, esta combinación ayuda al organismo a recuperar rápidamente las energías gastadas, por lo que su consumo es frecuente durante la actividad. Las mujeres también se encargan de transportar estos productos durante el traslado del *kullu*.

Alimentos de peso: Los alimentos son de vital importancia y, aunque algunos pueden ser llevados por los acompañantes desde el inicio, generalmente son proporcionados por la junta directiva de cada *ayllu* para todos los participantes y asistentes del grupo. Estos alimentos son para el desayuno,

almuerzo y cena del sábado y domingo. Sin embargo, especialmente el sábado, las esposas llevan desde sus hogares y se encuentran con aquellos que están trasladando el *kullu* poco después del mediodía. Traen consigo un poco de chicha y almuerzo para sus parejas, hijos o hermanos, esto no evita que la junta directiva del *ayllu* les brinde alimentos.

La junta directiva de cada *ayllu* es responsable de proporcionar alimentos durante los días sábado y domingo, incluyendo el desayuno, almuerzo y cena. Sin embargo, no siempre se logra proporcionar alimentos a todos debido a que el desayuno del sábado se debe tomar en casa del presidente o de algún dirigente designado previamente. El desafío radica en que los participantes deben estar temprano en el valle desde donde se trasladará el tronco de eucalipto.

Además, la junta directiva de cada *ayllu* recibe donaciones de personas que previamente se han comprometido, las cuales pueden incluir coca y cañazo. Además, la municipalidad, como una forma de colaboración y apoyo a la manifestación cultural, brinda una cantidad determinada de coca y cañazo a las juntas directivas, quienes se encargan de distribuirlo entre sus familias y grupos.



Figura 8: lado izquierdo, la vestimenta típica de las mujeres, y lado derecho, vestimenta típica de los varones; para su participación en el *kullu wantuy*.

4.2.2.5. Música y *harawi*

La música cumple un papel muy importante en este tipo de manifestaciones culturales. Por lo tanto, la junta directiva de cada *ayllu* se preocupa principalmente por convocar y comprometer a los músicos y cantantes de *harawis* para participar en la tradición. La clasificación de estos grupos y miembros no se basa en una definición científica, sino en la percepción de la población y en cómo

catalogan cada estilo de canto. Al referirme a los músicos, me refiero a los hombres que entonan sus canciones acompañado de sus tinyas durante los tres días de la actividad. Por otro lado, los harawis son los cantos interpretados por las mujeres los días sábado y domingo en la actividad del *kullu wantuy*.

Músicos: Los hombres que interpretan las canciones durante el *kullu wantuy* reciben este nombre y desempeñan un papel importante en la manifestación. Algunos de ellos, debido a razones de salud, edad u otras circunstancias, no participan en el traslado físico del tronco, pero contribuyen fortaleciendo a quienes lo llevan mediante su canto. Este enfoque se interpreta como una forma de apoyo y se aplica especialmente a aquellos que forman parte del grupo de adultos mayores, ya que la carga física del tronco puede resultar más difícil debido a la edad. Sin embargo, esto no implica que dejen de ser parte del *kullu wantuy*, sino que continúan brindando su apoyo a través de la interpretación de las canciones.

Las canciones durante el *kullu wantuy* se caracterizan por tener un ritmo lento. El único instrumento musical que acompaña estas interpretaciones es la *tinya*, un tamborcillo de percusión ancestral construidas por los mismos pobladores. Sin embargo, en la actualidad, la elaboración de estos instrumentos artesanales ha disminuido radicalmente, y las personas y músicos han optado por utilizar tarolas y tambores industriales en su lugar. Aunque se ha perdido parte de la tradición artesanal, la música sigue siendo una parte integral de la celebración.

Los músicos suelen vestirse de manera similar a los demás varones, con la diferencia de que no siempre llevan una *lliklla*, sino que llevan consigo su instrumento musical, la *tinya*, y la baqueta con la que ejecutarán el ritmo e interpretarán las canciones durante el desarrollo del *kullu wantuy*.



Figura 9: Lado izquierdo músico con su tinya artesanal; lado derecho, músico con un tambor industrial.

Harawi: Se hace referencia a la interpretación de canciones realizada por las mujeres, quienes cantan con una voz más aguda y sin la intervención de algún instrumento musical como la *tinya* u otros. Por lo general, las letras interpretadas por los músicos y los *harawis* son muy similares, pero difieren en el ritmo y en la agudeza de la voz por parte de las mujeres. Las canciones son las mismas para cada *ayllu*, pero cuando se menciona el nombre del ayllu durante la interpretación, el intérprete debe modificarlo según el *ayllu* correspondiente.



Figura 10: Mujeres en grupo con traje típico, interpretando harawis en el kullu wantuy.

Cánticos: Es importante clasificar las canciones para mantenerlas ordenadas y comprender su ubicación dentro del proceso de la manifestación cultural, ya que cada canción se interpreta de acuerdo al espacio, lugar y circunstancias específicas.

Cantos de visita “viernes”: Los cantos de visita se llevan a cabo los viernes por la noche, cuando cada *ayllu* se acerca a las viviendas de sus miembros para invitarlos a participar en la actividad del *kullu wantuy* y recordarles su compromiso de cargar el tronco de su propio *ayllu* y a la vez de no olvidarse de sus materiales como la sogá.

Maywacuchullay aliso	El aliso de Mayhuacucho
Qayachimuachkanchik	Nos está llamando
Maywacuchullay ojeñawiy	Los ojos grises de Mayhuacucho
Qayachimuachkanchik	Nos está llamando
Brrrrrrrrraaaaaah	Brrrrrrraaaaaah
Waras ayllu hermano	Hermanos de waras ayllu
Watunakuykusunchik	Tenemos que visitarnos
Waras ayllu Wauqichallay	Hermanito de Waras ayllu
Watunakuykusunchik	Tenemos que visitarnos
Maywacuchullay aliso	El aliso de Mayhuacucho
Qayachimuachkanchik	Nos está llamando
Maywacuchullay ojeñawiy	Los ojos grises de Mayhuacucho
Qayachimuachkanchik	Nos está llamando
Brrrrrrrrraaaaaah	Brrrrrrraaaaaah

También existen otras versiones que mantienen ciertas similitudes:

Waras aylluy hermanituy	Hermano de Waras ayllu
Llikllachaykita alistakuy	Alístate la manta
Waras ayllu wauqichallay	Hermanito de Waras ayllu
Waskachaykita alistakuy	Alista tu sogá
Huanupampay klavelinas	Las flores de Huanupampa
Qayachimullawanchik	Nos está llamando
Maraypampa amalinas	Las flores de Maraypampa
Qayachimuachkanchik	No está llamando.

Mayhuakucho es el lugar donde se realiza la extracción del tronco de eucalipto. Durante la visita casa por casa, se entona una canción para animar a cada miembro del *ayllu* y recordarles la

importancia de su participación en la actividad del *kullu wantuy*.

Waras ayllu hermano	Hermanos de Waras ayllu
Watunakuykusunchik	Tenemos que visitarnos
Waras ayllu Wauqichallay	Hermanito de Waras ayllu
Watunakuykusunchik	Tenemos que visitarnos
Waras ayllu hermano	Hermano de Waras ayllu
Waskachaykita alistakuy	Alista tu sogá
Waras ayllu Wauqichallay	Hermanito de Waras Ayllu
Llikllachaykita qipichakuy	Cárgate ya tu manta

Las canciones interpretadas incitan a que los participantes se preparen junto con sus accesorios y herramientas que les serán útiles durante el traslado del *kullu*, como la *lliklla* y la *soga*.

Alistakuyña hermanullay	Alístate hermano
Alistakuyña kirmachaykita	Alista tu kirma
Puñuyraqchu qapillasunki	¿O es que aún tienes sueño?
Alistakuyña waskachaykita	Alista ya tu sogá

Los cánticos del viernes son canciones que animan a no olvidar los materiales y accesorios que deben llevar al lugar de extracción. Estos cánticos son interpretados únicamente por los varones, ya que son ellos quienes generalmente realizan la visita o *watuchikuy*. Sin embargo, puede haber excepciones si una mujer preside la junta directiva del ayllu, en cuyo caso ella también debe acompañar a los visitantes. Es importante destacar que algunas palabras pueden variar en las interpretaciones musicales, utilizando sinónimos o préstamos lingüísticos del idioma español; no obstante, comparte mucha similitud.

Cantos de fuerza y arenga (sábado): Las canciones comienzan describiendo el contexto en el que se encuentran. Algunas interpretaciones se enfocan en la belleza de la naturaleza, mientras que otras honran el arduo trabajo de los cargadores del *kullu*.

Maqto ayllullay mashacuná	Hiernos de Maqto ayllu
Allintamá akllanqaku	Van a escoger muy bien
Maqto ayllulay mashakuná	Yernos del ayllu Maqto
Allin qarilla akllasqá	Buenos varones escogidos
Ama panchispalla	Sin rendirse

Maqtoayllullay llumchuykuná
 Allin warmita maskasqa
 Maqtoayllullay llumchuykuná
 Kuyaychallapaq warminchik
 Ama piñakuspalla
 Ama rabiakuspalla

Nueras de Maqto ayllu
 Mujeres bien escogidas
 Nueras del ayllu Maqto
 Lindas mujeres
 Sin molestar
 Sin renegar.

El canto que se presenta a continuación es un harawi, caracterizado por la expresión de sentimientos profundos. Este tipo de canto está reservado a las mujeres, ya que simbólicamente los varones representan la masculinidad, la fuerza, el coraje y la valentía.

Waras ayllu hermanituy
 Kirmachaykita watakusun
 Waras ayllu wauqichallay
 Llikllachaykita watakusun
 Qina iskay kimsalla
 Qina kimsa tawalla
 Waras ayllu hermanupa
 Qaqapas qaqachu
 Waras ayllu wauqichapá
 Mayupas mayuchu
 Mayutapas pasanmi
 Waqtatapas pasanmi
 Qina iskay kimsalla
 Qina kimsa tawalla
 Manchachisaqmi niwankiman
 Gararusaqmi niwankiman
 Ganarusaqmi niwanquiman
 Saqirusaqmi niwankiman
 Imallamantam llakllanman
 Waras ayllu hermanuqá
 Imallamantam llakllanman
 Waras ayllu wauqichallay

Hermano de Waras ayllu
 Hay que amarrar tu kirma
 Hermano de Waras ayllu
 Hay que amarrar tu manta
 Aunque sea dos o tres
 Aunque sea tres o cuatro
 Para el hermano de Waras ayllu
 El barranco no es barranco
 Para el hermano de Waras ayllu
 El río no es río
 Pasa los ríos
 Pasa los huaycos
 Aunque sea dos o tres
 Aunque sea tres o cuatro
 Le haré asustar, dirás
 Le voy a ganar, dirás
 Le voy a ganar dirás
 Le voy a dejar dirás
 De qué se tendría que preocupar
 Mi hermano de Waras ayllu
 De qué se tendría que preocupar
 Mi hermano de Waras ayllu.

En este canto, se refleja la fuerza y el vigor con los cuales se anima a las personas que están cargando el *kullu*. Estos cánticos funcionan como arengas que buscan enaltecer a los participantes y fortalecer su espíritu para que encuentren la fuerza necesaria para llevar a cabo la tarea encomendada.

Maqto ayllullay hermano
 Maqto ayllu paisano
 Maqto ayllu hermano
 Maqtoacun ayllu paisano
 Kayqaya kayqaya kaypiña
 Qayna punchaulla kanay hora
 waqachisaqmi nillasqan
 Kayqay uqi ñawicha
 Ahura eso si waqankim kunanqa
 Maqto ayllu makimpi
 Maqto ayllu brasumpi

Hermano de Maqto ayllu
 Paisano de Maqto ayllu
 Hermano de Maqto ayllu
 Paisano de Maqto ayllu
 Aquí estamos ya
 El día de ayer a esta hora
 Dijiste, le voy a hacer llorar
 Ahí está ojitos grises
 Ahora sí, hoy vas a llorar
 En manos de Maqto ayllu
 En brazos de Maqto ayllu.

Los cánticos del sábado, como se menciona, infunden fuerza y dominio sobre la naturaleza. Hacen referencia al *kullu* y, posiblemente, surjan dudas sobre si se logrará su traslado. Sin embargo, a través de los cantos, se apuesta de manera positiva a que el objetivo se logrará sin complicaciones.

Waras ayllu hermanituy
 Akunapampapi akuycusun
 Waras ayllu wauqichallay
 Akunapatapi akuycusun
 Qarim kamalla akllasqa
 Qarim kamalla maskasqa

Hermano de Waras ayllu
 Descansemos en el pampa de descanso
 Hermano de Waras ayllu
 En la loma descansemos
 Somos pocos varones escogidos
 Y pocos varones encontrados.

Estos cánticos se entonan cuando se acercan a los lugares de descanso para emprender un nuevo tramo. Su propósito es solicitar a los cargadores del *kullu* que se tomen un descanso para recuperar energías e hidratarse. Así, podrán descansar adecuadamente y recobrar fuerzas.

Valor empeño hermanuykuna
 Valorchakamuy, empeñakamuy
 Ama manchaspa, ama llakllaspa
 Qonchuco ayllu hermanuqa
 Aceromanta tulluyuq
 Alambremanta venayuq
 Qina iskay kimsallapas
 Qina wawa, wawallapas

Valor y empeño hermanos
 Llédense de valor y empeño
 Sin tener miedo sin quebrar
 El hermano de Qonchuco ayllu
 Es de huesos de acero
 Es de venas de alambre
 Aunque sea dos o tres
 O sea, niño pequeño.

Los harawis interpretados por las mujeres también cumplen un rol importante dentro de la

actividad del *kullu wantuy*:

Maqto ayllullay turillay
 Valorchakamuy hermano
 Subidachapim kachkanchik
 Subidachapim kachkanchik

Hermanos de Maqto ayllu
 Más fuerza hermano
 Nos encontramos cuesta arriba
 Nos encontramos cuesta arriba

La música interpretada tiene como objetivo fortalecer a las personas encargadas del traslado. Es comprensible que el peso del *kullu* pueda resultar agobiante para quienes lo cargan. Sin embargo, la música transmite valentía, valor y determinación, infundiendo ánimo y audacia en los cargadores.

Tayta San Pedrom qayachimuachkanchik
 Mayhuakuchu alisullay
 Señor Huayllay Qayachimuwachkan
 Mayhuakuchu yucalpto
 Kayqaya, kaiqaya
 Kaypiña Congalla plaza pampapiña
 Kayqaya, kayqaya
 Kaypiña Congalla plaza pampapiña
 Yaaaaaaaaa uuuuuuuuuuhhhhhh!

Señor San Pedro nos está llamando,
 Mi aliso de Mayhuacucho,
 Señor huayllas nos hace llamar,
 Mi eucalipto de Mayhuacucho
 Ya estamos aquí, ya estamos aquí,
 Al bordecito de la Plaza de Congalla
 Ya estamos aquí, ya estamos aquí,
 Al bordecito de la Plaza de Congalla.
 ¡yaaaaaaaaa uuuuuuuuuuhhhhhh!

La música que se interpreta en este contexto refleja la estrecha relación entre la manifestación cultural y la religión católica. Esto se evidencia a través de referencias a santos venerados por esta institución religiosa, como San Pedro y el Señor de Huayllay. San Pedro es el santo patrón de la comunidad de Congalla, lo que se refleja en el nombre del templo de la población. Por otro lado, el Señor de Huayllay es la imagen venerada en el distrito de Huayllay Grande, un distrito vecino cuya festividad precede al *kullu wantuy*. El *kullu wantuy* se celebra una vez concluida la festividad del Señor de Huayllay.

En resumen, la canción expone la sólida relación que existe entre la actividad comunal del *kullu wantuy* y la institución religiosa católica.

Cantos de gloria: Las canciones que se suelen cantar el día domingo celebran el triunfo sobre el *kullu*, simbolizando que el tronco ha sido exitosamente trasladado. El día sábado parece representar un desafío simbólico entre el tronco y el *ayllu*, y si logra ser transportado hasta la comunidad de

Congalla, significa que la fuerza física de los participantes de cada *ayllu* ha prevalecido sobre el peso del tronco. Es un momento de celebración y reconocimiento de la resistencia y perseverancia del grupo.

Intis qispimun kanananastin
Killas qispimun revivastin
Chaynamá ñuqapas qespirqamuni
Chanka aylluyta qawaykachaspa
Pañuelo, pañuelo blanco
Pañuelo, pañuelo blanco
Ichuq bulsilluypi kokachay
Alleq bulsilluypi toqraypas

Viene el sol resplandeciente
Viene la luna brillante
De la misma forma llego yo
Observando al ayllu Chanka
Pañuelo, pañuelo blanco
Pañuelo, pañuelo blanco
Eso sí, con mi coquita en mi bolsillo izquierdo
Eso sí, con mi toqrita en mi bolsillo derecho.

Las canciones mencionadas son los patrones principales, aunque existen muchas otras canciones interpretadas, no varían demasiado, salvo en algunas palabras y en el nombre del *ayllu* que está interpretando. Por ejemplo, cuando se menciona “*Chanka ayllullay hermanuqá*”, si se trata de otro ayllu como *Qonchuco*, la canción será: “*Qonchuco ayllu hermanuqá*”. Es decir, la melodía y estructura de la canción son las mismas, las variaciones se limitan al nombre del *ayllu* y algunas palabras específicas.

En la actividad del *kullu wantuy* en Congalla, la música desempeña un papel fundamental. En este contexto, no existe un autor específico, ya que las manifestaciones musicales son de naturaleza comunal. Todos pueden cantarlas sin que haya alguien que las reclame como autor. Estas interpretaciones tienen un carácter colectivo, tal como señala María Grebe: “*La música tiene la capacidad de hablar por sí misma*” (Grebe, 1981, p. 69), Las letras de cada canción interpretada tienen composiciones descriptivas que evocan emociones compartidas, de modo que las letras destacan a las personas que participan en la manifestación cultural. Por otro lado, el aspecto sonoro se basa en un ritmo conocido y manejado por la propia comunidad, lo que lo hace familiar para quienes escuchan en la comunidad.

4.2.2.6. Kullu

En la actualidad, el árbol que se traslada durante el *kullu wantuy* es principalmente el eucalipto. Sin embargo, es importante mencionar que, según nuestros entrevistados, este no ha sido el único tipo de árbol utilizado en el pasado. El señor Rolando hace referencia a este aspecto: “Puede ser mayormente el eucalipto, anteriormente no solo se traía el eucalipto, se traía otro tipo de árboles

también. Los alisos o sauces, esos árboles porque aquella fecha no existía el eucalipto” En la actualidad, el principal tipo de árbol utilizado para la actividad del *kullu wantuy* es el eucalipto. No obstante, es importante destacar que este no ha sido el único tipo de árbol utilizado en el pasado. Según lo mencionado por nuestros entrevistados, existieron otras especies de árboles que también fueron utilizadas en esta tradición.

Es importante que el tronco seleccionado sea cuidadosamente elegido por los participantes de la actividad, especialmente por aquellos con experiencia y que han participado durante varios años. Antes de cortar los troncos, se establecen ciertos requisitos que son consensuados por la mayoría de los participantes, y se toman en cuenta minutos antes de realizar el corte. Esto asegura que los troncos cumplan con las características deseadas para la actividad del *kullu wantuy*.

La Municipalidad Distrital de Congalla se encarga anualmente de adquirir los troncos de eucalipto que serán trasladados por los ayllus de la parte Uray. Sin embargo, el grupo familiar de la parte Hanan no recibe este apoyo por parte de la institución distrital, ya que no forman parte de los ayllus que participan en el concurso del *kullu wantuy*. Esto se debe a que el grupo Hanan es una mezcla de 4 ayllus de la parte Hanan, por lo que no son considerados concursantes por los ayllus de la parte Uray. Además, el grupo Hanan trae el tronco desde una ubicación diferente en la parte alta, no desde el mismo lugar que los ayllus de la parte Uray.

Existen diversos lugares de donde, según nuestros entrevistados, se trasladaban los troncos hacia la comunidad de Congalla. En este sentido, el señor Rolando Sayas menciona lo siguiente: “Antes los troncos traían desde Iribamba, para que construyan el puente del río Urubamba”, Mientras que el señor Rolando también menciona “había años que traían desde Anccoqwaycco, pero era demasiada subida, y demorábamos 2 días”, “traíamos desde Compacancha, Sayarisqa, y pocas veces desde Atoqpampa” Todos nuestros entrevistados coinciden en que durante el proceso de la actividad no ha sido el único lugar de donde se traían los troncos para el traslado de los *ayllus* de la parte Uray.

En los últimos años, el lugar al que se trasladan con frecuencia los troncos ha sido conocido como Mayhuakucho, aunque toda la zona se conoce como Valle Mejorada. Sin embargo, debido a que una comunidad del distrito vecino se llama Maray, también se le atribuye este nombre al lugar. Aunque el área de extracción de troncos forma parte del territorio del distrito de Congalla, es necesario cruzar al distrito vecino de Secclla a través de la comunidad de Maray y luego regresar a su propio territorio.

Largo: A la hora de seleccionar un árbol para trasladar, se considera una característica principal: la distancia. No es aceptable que el árbol sea corto, aunque parezca grueso, ya que la longitud de los troncos normalmente oscila entre los 30 y 38 metros. Esto depende de la cantidad de personas disponibles para cargarlo, ya que un árbol recién talado es más pesado debido a la cantidad de líquido que contiene en su interior. Sin embargo, el *ayllu* no permite que, aunque tengan pocos participantes, el árbol trasladado sea demasiado corto.

Grosor: El grosor del tronco está directamente relacionado con su longitud. No se puede seleccionar un tronco largo sin que tenga un grosor significativo, pero tampoco se puede tener un tronco excesivamente grueso y una distancia corta. Es importante que la longitud del tronco guarde una proporción adecuada con su diámetro. Además, el grosor del tronco debe disminuir de forma gradual hasta llegar a la copa. No puede haber reducciones abruptas, ya que esto sería motivo para que no sea aceptado sino cuestionado por los participantes, de modo que no se le considere como uno de los mejores troncos.

Rectitud: Es fundamental que el tronco se mantenga recto en toda su longitud. Aunque no todos los troncos cumplen este requisito, es considerado de gran importancia dentro de la comunidad y para aquellos que valoran esta manifestación cultural. El *kullu* o tronco debe tener una longitud considerable y un diámetro proporcional adecuado, pero su característica más destacada es su rectitud ejemplar en todas sus dimensiones.

Cola: Algunos llaman a esta parte del árbol de eucalipto trasladado “*chupa o chupan*”, que se refiere a la copa del árbol. Después de que el árbol es talado y cae al suelo, es crucial que esta parte no se fracture y se mantenga intacta. Es en este punto donde el *ayllu* considera si el tronco puede ser trasladado o no. En otras palabras, es el último requisito para que el *kullu* sea considerado apto para el traslado.

Al respecto nos menciona el señor Rolando: “Acá no se cortan las colas, solamente las ramas porque tienen que llegar completito con su cola, ese es el estilo”. El señor Santiago utiliza el término “guía” para referirse a la cola del tronco. Él menciona esto en relación al proceso de traslado del *kullu*:

Generalmente el trofeo para traer es la guía, la guía tiene que llegar enterito, la copa del árbol tiene que llegar enterito. Si eso se rompe cuando estamos cortando, eso no se trae, se tiene que buscar otro buen tronco; varias veces se ha roto y teníamos que cortar otro.

La copa del árbol es un elemento crucial y determinante para decidir si el tronco será

trasladado o no. Después de seleccionar un tronco con el grosor, longitud y rectitud adecuados, si la copa está separada del *kullu* una vez cortado, ese tronco no será trasladado. En ese caso, será necesario buscar otro árbol que cumpla con los requisitos y tener mayor cuidado al hacerlo caer al suelo. La señora Ana María también hace referencia a este aspecto: “No pueden cortar la cola porque dice es malo, eso es muy importante, por eso el sábado cuidan toda la noche los encargados con su cañita y su coca”, por otra parte, la cola no solo debe ser cuidada en el momento en que el árbol es despojado de sus raíces, sino que marca el inicio del cuidado de la copa. Según nos indica el señor Silverio en la entrevista, la cola puede sufrir daños ocasionados por las personas de otros ayllus durante el traslado. Es por eso que se debe prestar especial atención para proteger y preservar tanto la cola como el resto del tronco durante todo el proceso: “Una vez cortaron la cola de otro ayllu, ese momento que se cortó bronca pues, casi se matan, la policía tenía que separarlos” lo que indica la gran importancia que constituye tener la cola firme junto al tronco, El señor Rolando menciona “los tres *kirmas* de *ñahuin* tienen que cuidar toda la noche porque pueden cortar los demás ayllus”. Es decir, existen personas designadas que se encargarán específicamente de cuidar la integridad de los troncos. Cada grupo de cuidadores será responsable de supervisar y proteger sus respectivos troncos. Este trabajo se llevará a cabo durante toda la noche del sábado, cuando los troncos se encuentren en la entrada de la comunidad de Congalla. Los cuidadores estarán atentos para asegurarse de que los troncos no sufran daños durante este tramo crucial del traslado. Su labor consistirá en mantenerlos seguros y garantizar que lleguen en buenas condiciones a su destino final.

Es esencial que la copa del árbol se conserve intacta durante esta actividad, pero ¿cuál es la razón detrás de esto? En su estado natural, antes de ser talado, la copa del árbol representa la parte más cercana al cielo, lo cual tiene un significado sagrado. Desde la perspectiva de la religión católica, el cielo es un espacio sagrado ocupado por el ser supremo, los santos y las personas que hacen el bien.

Por lo tanto, la copa del árbol actúa como el vínculo entre la tierra, donde reside la naturaleza y los seres humanos, y el cielo, donde habita lo sagrado. Por esta razón, debe ser cuidada con esmero, ya que su eliminación implicaría la pérdida de esta conexión entre lo profano (lo humano) y lo sagrado (el cielo), que son espacios completamente diferentes, como lo señala Arnold Van Gennep (2008), al ser el enlace comunicativo entre el cielo y la tierra, la copa del árbol adquiere de alguna manera un carácter que merece cuidado. Aunque no es sagrada como el cielo,

obtiene un sentido de respeto, ya que representa el espacio de transición liminal entre ambos (Eliade, (1998).

Kirma: La palabra “*punkukirma*” según el diccionario (AULEX - Diccionario Quechua - Español; En Línea, n.d.) vendría a ser dintel; en la comunidad de Congalla “*kirma*” se les denomina a los palos que se utilizan para el traslado del tronco. Estos palos se consiguen en el mismo valle de donde se extrae el *kullu*, que por lo general son palos frescos de eucalipto porque ofrecen mayor resistencia, se atan transversalmente al tronco utilizando sogas gruesas. Cada palo o *kirma* se coloca a una distancia aproximada de 1.20 a 2.00 m del siguiente, asegurando así una distribución uniforme a lo largo del tronco. La longitud del tronco puede variar entre 1.5 a 3 m, dependiendo de su ubicación dentro del *kullu*. Esta técnica de refuerzo con la “*kirma*” ayuda a mantener la estabilidad y resistencia del tronco durante el transporte.

En la parte frontal del *kullu* se encuentra una posición crucial, conocida como “*ñahui*” o “*ñahuin*”, que es ocupada por personas experimentadas y con gran resistencia. Por lo general, los primeros tres palos transversales, llamados *kirmas*, son asignados a esta posición. Es fundamental que cada uno de ellos cuente con una gran fuerza y resistencia durante todo el trayecto, ya que muchos de ellos no tienen relevancia y son responsables de iniciar y finalizar el traslado.

Las *kirmas* ubicadas en esta parte del tronco son las más largas y gruesas, pudiendo superar los 3 metros de longitud. A cada lado del palo, pueden acomodarse hasta cuatro personas, lo que significa que la primera *kirma* puede albergar hasta 8 personas, la siguiente 6 personas y la tercera 4 personas, dos en cada lado.

Estas personas desempeñan un papel crucial en el traslado, ya que son las encargadas de proporcionar fuerza y estabilidad en la parte delantera del *kullu*. Su experiencia y resistencia son fundamentales para asegurar un viaje exitoso y seguro.

La parte central del tronco también es de gran importancia, ya que en ella se encuentran todas las personas jóvenes y adultas. Aquí es donde se ubica la mayor cantidad posible de participantes. A diferencia de las *kirmas* de la parte frontal, los palos en esta sección suelen tener una longitud máxima de 2 m. En algunos casos, cada palo puede acomodar hasta 4 personas en fila, mientras que en otros casos solo pueden entrar dos personas (uno por cada lado).

Es crucial que estas *kirmas* mantengan a las personas emparejadas, trabajando en equipo y uniendo sus fuerzas para lograr el objetivo común. Aunque los palos sean más cortos, la

coordinación y la sincronización son fundamentales para asegurar un traslado exitoso. Todos los participantes en esta sección desempeñan un papel importante, aportando su energía y trabajo en equipo para el logro del objetivo.

La parte posterior del tronco es también de gran importancia, aunque cuenta con *kirmas* más pequeños. En esta sección se encuentran principalmente las personas más jóvenes, los iniciantes y los niños del *ayllu*, que, en consecuencia, como señala Giménez (2005b), se les está inculcando y transmitiendo a ellos todo el conocimiento cultural que posteriormente utilizarán para organizarse por sí mismos. Debido a su menor tamaño y fuerza, se asigna esta parte del tronco a los participantes más jóvenes. No es viable trasladar esta parte únicamente mediante el arrastre, ya que esto provocaría que las personas en la parte central perdieran fuerza y ralentizaría el avance. Además, el arrastre podría dañar la cola o copa del árbol, lo que generaría rechazo por parte de las demás personas de los *ayllus*. Aunque los *kirmas* en esta sección sean más pequeños y delgados, cada uno cumple un papel importante en el trabajo conjunto. Los participantes más jóvenes y los niños aportan su entusiasmo y contribuyen al esfuerzo colectivo para lograr el traslado exitoso del tronco.

Las *kirmas* se colocan estratégicamente, manteniendo un espacio adecuado entre ellas para que las personas que trasladan el tronco no se sientan ni demasiado apretadas ni muy separadas. Además, es importante asegurar que los amarres sean firmes y no se aflojen debido al esfuerzo realizado. Con el fin de lograr una unión sólida entre el tronco de eucalipto y la *kirma*, se realiza un procedimiento previo. Utilizando un hacha, se realiza un corte transversal en el tronco, creando una especie de canaleta donde se ubicarán las *kirmas*. Luego, se utiliza una soga para lograr una unión más sólida entre el tronco y la *kirma*. Esta estrategia de amarre y unión entre el tronco y las *kirmas* es conocida por todos los participantes del *kullu wantuy* y forma parte de su conocimiento compartido.

Puntawaska: Se utiliza una soga gruesa que se amarra en la parte delantera del tronco, con una longitud aproximada de 10 a 15 m. Esta soga tiene la función de permitir que algunos niños, mujeres encargadas del canto de los *harawis* y personas adultas mayores puedan ayudar en el guiado y traslado del tronco. Ellos tiran de la soga hacia adelante, brindando su apoyo para impulsar el tronco hacia adelante y, en caso de encontrarse en pendientes, evitando que el tronco retroceda.



Figura 11: Hanan ayllu, participando del kullu wantuy.

4.2.2.7. Traslado del kullu

El traslado del *kullu* se lleva a cabo durante los dos últimos días de la actividad comunal. El primer día de traslado es considerado el más exigente y lo llamaremos “pesado”, mientras que el traslado del día domingo se denomina el “periodo de gozo”.

Es importante destacar que el *kullu* es muy pesado y no se puede trasladar sin la colaboración y el trabajo en equipo, como señala Krader (1979b), necesariamente, para que haya trabajo colectivo, es fundamental que se realice una división de tareas. La razón es simple, en el grupo hay hombres, mujeres, niños y personas mayores, por lo tanto, no todos pueden dedicarse exclusivamente a la fuerza física o simplemente a cantar. En el *kullu wantuy*, esta división de trabajo se basa en la edad y el género, lo que garantiza un buen funcionamiento del trabajo en comunidad.

Periodo pesado: El proceso de traslado de los troncos no puede ser clasificado en días de manera precisa, ya que no siempre se ajusta a un horario específico. Lo que se conoce como la fase “pesada” puede extenderse más allá del día sábado y, en ocasiones, incluso culminar en las primeras horas del domingo. Por lo tanto, es importante comprender que el período de mayor esfuerzo y desafío puede abarcar diferentes momentos y no limitarse estrictamente a un solo día.

Este periodo comienza al amanecer del día sábado, luego de haber amarrado las *kirmas* una vez que el árbol de eucalipto haya sido talado. Se inicia en un lugar conocido como valle Mejorada

o Maywacucho, cuyas coordenadas UTM son 18 L, 554667 E, 8559665 N. Desde allí, todas las personas pertenecientes a los ayllus se desplazan hacia la meta, que es la vía principal conocida como avenida Augusto B. Leguía. Esta avenida se encuentra en el lado oeste y conduce a la plaza principal de la comunidad de Congalla. Una vez en la meta, se ubican en orden según el puesto de llegada, y esperan hasta la mañana del día domingo para emprender la segunda parte del traslado del tronco.

Es traslado del tronco se rige en el tradicionalismo que indica Giddens (2001b). Si la comunidad necesita madera, probablemente existen otras estrategias que podrían hacer el trabajo más fácil y ahorrar tiempo. Si bien es cierto, en el momento que surge la costumbre ha significado un gran avance, ya que el trabajo en equipo disminuye el esfuerzo; Sin embargo, la comunidad ha optado por seguir el mismo método que ha utilizado durante muchos años. Se muestra resistente al cambio y prefiere mantener la tradición en la obtención de madera.

Periodo de gozo: Se le clasifica de ese modo porque, aunque todos contribuyen al traslado del tronco hacia la plaza principal de la comunidad de Congalla, hay una fase específica que involucra dar un recorrido con el tronco por las cuatro calles de la plaza y finalmente ubicar los troncos en el atrio del templo San Pedro de Congalla. Esta etapa marca el final del trabajo de cargar el tronco propiamente dicho. Por lo general, este periodo comienza el domingo después del mediodía y culmina poco antes del anochecer del mismo día.

Durante este periodo de traslado del tronco, a pesar de que el peso sigue siendo el mismo que en el día anterior, no requiere de un esfuerzo físico adicional, ya que el recorrido no es muy distante ni demanda demasiado tiempo. Por el contrario, los participantes muestran una actitud alegre al haber logrado llevar el tronco hasta la comunidad. Con una sensación de triunfo, se desplazan por la plaza y finalizan su labor con satisfacción.

Descanso o akuchi: En este tipo de actividades que requieren un gran esfuerzo físico por parte del *kullu* hacia los participantes, es común que se realicen diferentes tipos de descansos. En particular, durante el traslado del tronco, se suelen llevar a cabo tres tipos de descanso.

El primero es el descanso efímero, que se realiza con mayor frecuencia. Este tipo de descanso tiene una duración breve, generalmente no supera los 5 minutos. Ocurre cuando las personas que están cargando el tronco se ven superadas por su peso y necesitan recuperar fuerzas y emprender el esfuerzo en conjunto. Se lleva a cabo en el mismo lugar donde se encuentra el tronco, y durante este tiempo algunos aprovechan para hidratarse con agua o masticar hojas de

coca antes de continuar el viaje.

El segundo tipo de descanso es de duración media, con un promedio de 20 a 30 minutos. Durante este descanso, las personas tienen la oportunidad de sentarse y descansar por un tiempo prolongado. Pueden beber chicha o *upitu*, y *chakchar* coca desde cero. Este tipo de descanso se realiza después de completar un tramo del traslado y antes de comenzar otro, especialmente cuando se pasa de un terreno plano a un terreno más accidentado o inversa. Hay lugares específicos que, año tras año, se convierten en tradición para realizar este tipo de descansos.

El tercer tipo de descanso implica un tiempo más prolongado, aproximadamente una hora o incluso más. Aunque es menos frecuente, este descanso se lleva a cabo de todas formas. Por lo general, ocurre dos o tres veces durante el día sábado, a menudo alrededor del mediodía o hasta las 3 pm. Se eligen puntos estratégicos para descansar, y es en este momento cuando la junta directiva del ayllu se encarga de proporcionar almuerzo a todos los participantes, sin excepción. Incluso aquellos que llevan su propia comida pueden aprovechar esta oportunidad. En ocasiones, si el ayllu se retrasa en el traslado del tronco, se realiza un descanso antes de llegar a la comunidad campesina de Ccopo. En otras ocasiones, si el *ayllu* avanza rápidamente, se toma este descanso después de pasar la comunidad de Ccopo, justo antes de comenzar la subida hacia la cumbre.

Es importante destacar que a medida que avanza el tiempo de trabajo y esfuerzo físico, los descansos se vuelven más frecuentes y más duraderos. Esto se debe a que las personas van experimentando un mayor desgaste y deshidratación en sus organismos, lo que resulta en un cansancio constante. Además, a medida que el día avanza, es común que los adultos consuman cañazo, lo que puede llevar a la embriaguez y, por lo tanto, a que los descansos sean un poco más prolongados.

Estrategias de traslado: Es relevante abordar este punto, ya que es probable que antes de llegar a este tema no hayamos imaginado cómo las personas se ubicarían alrededor de las *kirmas* para trasladar el *kullu*. Es interesante observar cómo el tiempo ha perfeccionado la situación y las estrategias utilizadas. Los pobladores de Congalla han desarrollado diversos métodos a lo largo del tiempo, algunos de los cuales inicialmente desconocían y experimentaron su aplicación. Con el paso de los años, se dieron cuenta de que estos métodos funcionaban y los adoptaron de manera constante para facilitar el traslado del *kullu*. Podemos clasificar estos métodos en dos categorías: la primera se refiere a la ubicación de los cargadores alrededor del *kullu*, y la segunda se refiere a la forma en que cargan las *kirmas* aquellos que trasladan el tronco.

Las estrategias de traslado se basan en un conocimiento previo, es decir, las formas de carga están preestablecidas porque son la misma manera en que se ha hecho en años anteriores. Esto se convierte en lo que Taylor (2002b) denominaría “tradición”, lo que significa que es lo que se ha hecho en el pasado, y al mismo tiempo es memoria, es el conocimiento que se tiene del pasado y que se está transmitiendo al presente.

Según la ubicación de cargadores del kullu: Es crucial que los líderes del *ayllu* organicen a los participantes de manera eficiente, de modo que se pueda aprovechar al máximo la fuerza de cada uno. Un aspecto importante es asegurarse de que los cargadores emparejados sean casi de la misma altura, de esta forma se puede optimizar la fuerza de ambos. Además, es fundamental seleccionar a los *ñahuin* (personas ubicadas en la parte delantera del tronco) que sean resistentes y capaces de realizar un trabajo continuo. Esto garantizará un mejor rendimiento durante el traslado del *kullu*, el señor Santiago señala: “Hay que tener maña, desde los 20 años yo ya venía en *ñahuin*”, con el término “maña” el señor Santiago hace referencia al término “estrategia”, por otro lado el señor Silverio menciona “justamente yo, en mi *ayllu* he participado como *ñahuin* durante 12 años”, ubicación que también refleja, según nuestros entrevistados, un privilegio, tal como lo menciona el señor Rolando: “Se sufre pero es un honor ir en *ñahuin*”; el hecho de que la parte *ñahuin* sea considerada un privilegio no disminuye la importancia de las partes central y posterior, como destacó el señor Silverio: “Algunos ya deciden si dejan o no el medio, porque si lo dejan se cuelgan y los de adelante no pueden avanzar, pero en el medio tiene que estar la fuerza que empuja a *ñahuin*”. Es importante destacar la relevancia de los cargadores que se encuentran en la parte central del tronco. Sin embargo, la parte posterior a menudo recibe menos atención y cuidado. En ocasiones, son los niños o jóvenes quienes ayudan en el traslado desde la parte posterior. Sin embargo, durante la noche, cuando los menores regresan a sus hogares, esta área puede quedar descuidada y arrastrada durante el traslado.

Es fundamental contar con personas que apoyen en la parte posterior del cargado del tronco, ya que se han observado casos en los que la falta de apoyo en esta área ocasionaba que la parte posterior del tronco se moviera de un lado a otro, generando un impacto cada vez más fuerte en la parte central del *kullu*. Esto provocaba desestabilización en las personas que se encontraban en el medio, resultando en mayor fatiga y un progreso más lento.

Según la manera de carga de las *kirmas*: Es relevante destacar que los participantes del traslado

del tronco llegan a un consenso sobre la forma específica de cargarlo, la cual todos deben seguir de manera uniforme. Con el fin de proporcionar una mejor explicación sobre el proceso de carga del tronco, se ha considerado conveniente clasificarlo en tres partes:

Lasta: Es fundamental llegar a un acuerdo entre todos los cargadores, independientemente de la forma en que se cargue el tronco. En este tipo de carga, es necesario que los brazos estén ligeramente flexionados hacia la parte delantera en relación a la posición del cuerpo, y se coloque la *kirma* cerca del pecho. Además, se requiere el uso de una sogá que sujete la *kirma* al hombro, lo que ayuda a distribuir el peso en el brazo y el hombro. Los cargadores deben mantener una postura recta que no obstaculice el movimiento, sino que facilite el avance a largas distancias. Este enfoque de carga suele observarse en áreas de terreno plano o de mínima elevación.



Figura 12: los cargadores del kullu wantuy haciendo uso de la técnica lasta para trasladar el tronco.

Qipi: Para realizar este tipo de traslado del tronco, es crucial comenzar asegurándose de que la *lliklla* con ropa esté bien ubicada y amarrada en la parte posterior del cuerpo. Es importante evitar que el nudo quede cerca del cuello y, en su lugar, se coloque en algún hombro o en ambos, para evitar cualquier tipo de asfixia. Sobre esta manta, se coloca la *kirma* y se asegura con una sogá para evitar resbalones y posibles accidentes. Este método de carga se utiliza comúnmente en terrenos inclinados, ya que permite controlar el peso y resistir la pendiente de manera segura. Esta estrategia facilita el avance en largos tramos cuesta abajo o terreno llamo.



Figura 13: los cargadores llevando el kullu con la técnica qipi.

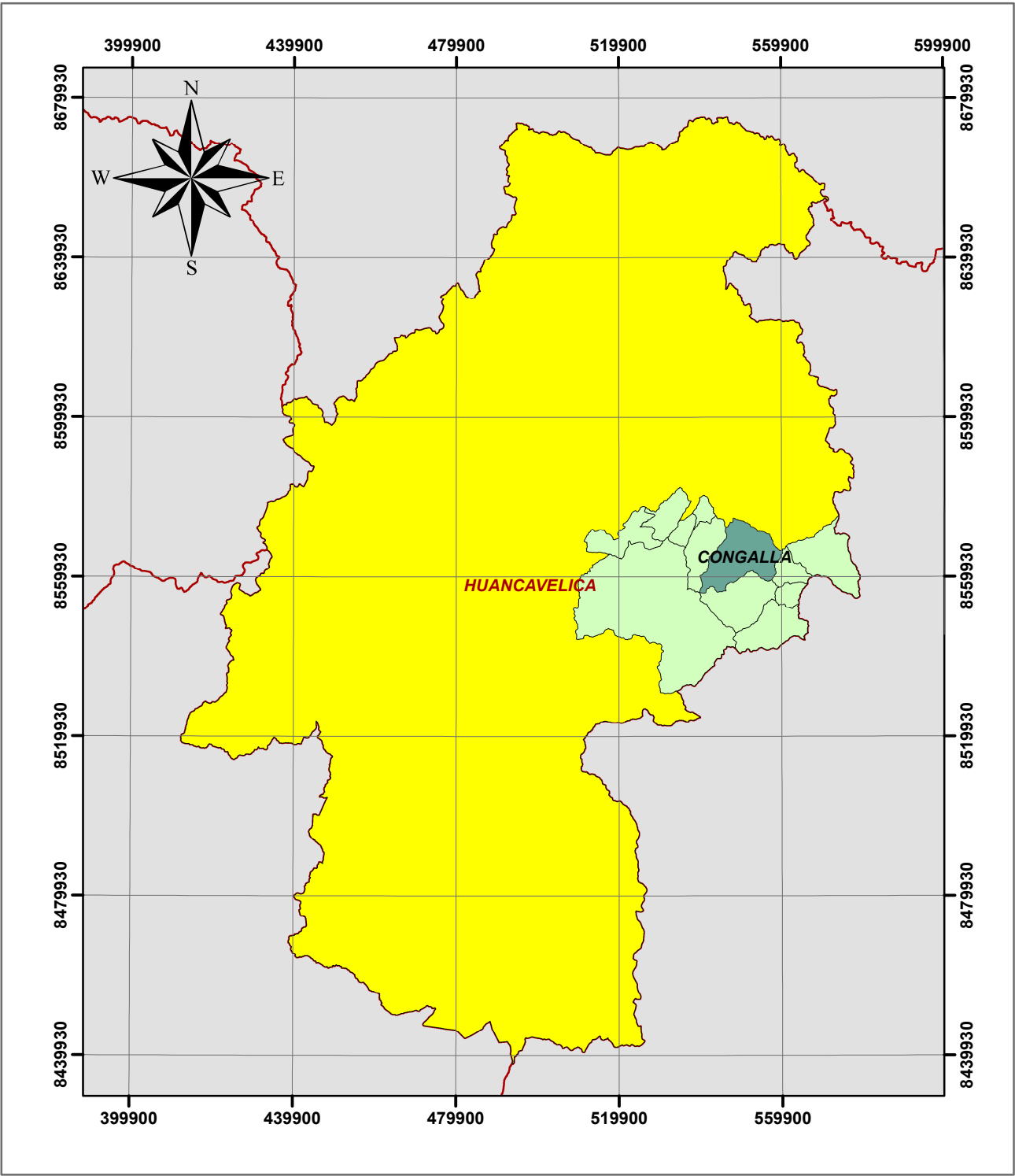
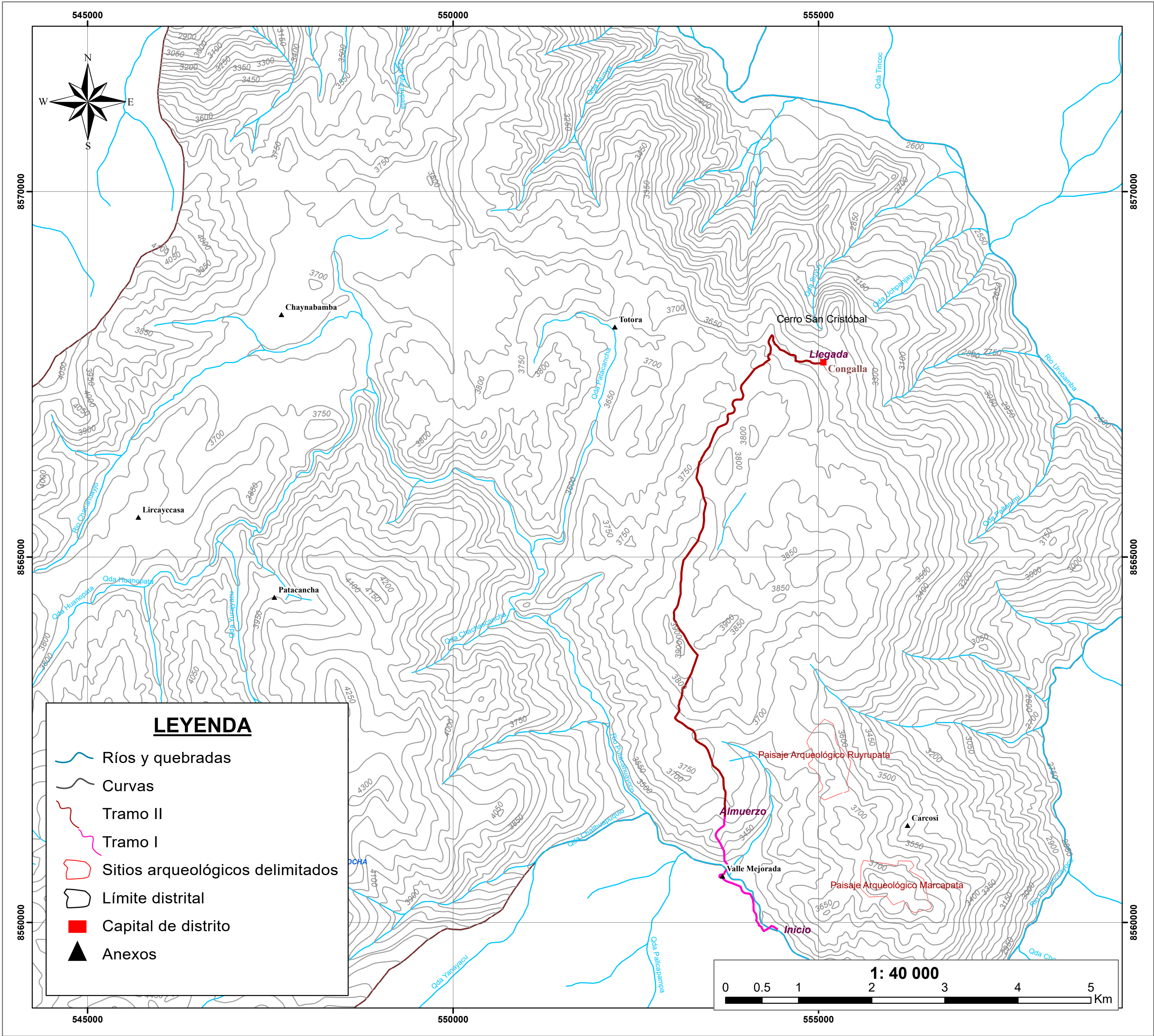
Chuqa o Chuqada: Este tipo de traslado se utiliza cuando la pendiente a subir es muy pronunciada y el camino no es negociable para utilizar los tipos de cargado mencionados anteriormente. Esto se debe a que cargar de las maneras anteriores podría poner en riesgo la seguridad de los cargadores, debido al peso del tronco y la inclinación del terreno. En su lugar, se utiliza una técnica llamada “*chuqada*”. En esta técnica, todos los participantes se organizan y, al contar hasta 3, agarran la *kirma* con las manos y la empujan hacia adelante. Es posible que el avance no sea tan significativo como en los otros tipos de cargado, pero resulta beneficioso en terrenos extremadamente inclinados y se tenga que avanzar hacia la subida. Es importante tener precaución durante este tipo de traslado, ya que un descuido podría ocasionar golpes por la parte posterior del tronco.



Figura 14: Los cargadores del ayllu Chanka trasladando el kullu con la técnica de chuqa.

El traslado del *kullu* está arraigado a las formas y estrategias netamente tradicionales, puede que tenga cierta similitud a lo que señala Weber: *“El hombre no quiere por naturaleza ganar dinero y más dinero, sino que quiere simplemente vivir, vivir como ha estado acostumbrado a vivir y ganar lo necesario para ello, a lo que habitualmente se le denomina como tradicionalismo”* (Weber, 2004, p. 67) La costumbre del *kullu wantuy*, aunque no está directamente relacionada con el beneficio económico, como lo describe Max Weber al hablar del tradicionalismo, presenta una situación peculiar. Es posible y más práctico transportar los troncos necesarios utilizando algún vehículo motorizado, ya que existe acceso por carretera hasta el lugar de extracción de los troncos, lo que reduciría significativamente el tiempo requerido.

Sin embargo, la comunidad en su conjunto, junto con todos los participantes, opta por mantener la tradición y no necesariamente maximizar la producción. En este sentido, se aferran al apego tradicionalista y continúan trasladando los troncos de la misma manera en que lo han hecho durante años, de forma tradicional y tomando el tiempo necesario, que generalmente es de aproximadamente 3 días.



PROYECTO:	PLANO DEL RECORRIDO			COMUNIDAD:	ELABORADO POR:	PLANO:	Datum: World Geodesic System 1984 Sistema de proyección cartográfica: Universal Transversal Mercator (UTM) Zona UTM: 18S Cuadrícula UTM: L
				CONGALLA	Arnold S. W. Yarasca Leon		
	DEPARTAMENTO:	PROVINCIA:	DISTRITO:	FECHA:	ESCALA:		
"KULLU WANTUY: DISPOSITIVO DE REPRODUCCIÓN CULTURAL Y ORGANIZACIÓN SOCIAL EN CONGALLA, ANGARAES - HUANCAVELICA"	HUANCAVELICA	ANGARAES	CONGALLA	JUNIO - 2023'	Indicada	PR - 01	

8.16. 4.3. Etnografía del *kullu wantuy* de Congalla

No es una actividad que se organiza de manera improvisada, aunque al principio pueda parecerlo. En su gran mayoría, por no decir todos, de los pobladores tienen una idea precisa de la fecha en la que se llevará a cabo la actividad con bastante anticipación. Por tanto, desde meses o semanas antes, comienzan a prepararse con sus vestimentas y demás preparativos. La reunión convocada por el presidente de la comunidad de Congalla y otros dirigentes de instituciones locales tiene como objetivo principal confirmar y certificar la fecha acordada y hacerla oficial, más que establecerla desde cero.

En el año 2022, la comunidad de Congalla ya había establecido una fecha para llevar a cabo el *kullu wantuy*. Estaba planeado que comenzara el viernes 16 de septiembre de ese año. Sin embargo, debido a un debate entre candidatos para las elecciones municipales, surgieron complicaciones que amenazaban con interrumpir la actividad. Ante esta situación, los pobladores y autoridades decidieron convocar a una reunión para abordar dicha incertidumbre y tomar una decisión sobre si mantener la fecha original o buscar una nueva. Durante la asamblea, los participantes expresaron un rechazo absoluto a cambiar la fecha, lo cual llevó a los organizadores del debate a buscar una alternativa.

El lunes de la semana en la que se llevaría a cabo el *kullu wantuy*, la municipalidad ya había llegado a un acuerdo con los comuneros y las juntas directivas de cada *ayllu* en la parte Uray. Juntos, buscaron el lugar donde se realizaría la extracción de los árboles y determinaron que sería conveniente traerlos del valle de Mejorada de la misma manera que los últimos años. La razón detrás de esta elección fue que en ese valle la mayoría de los árboles de eucalipto crecen rectos y en abundancia, lo cual facilitaría a cada *ayllu* la tarea de seleccionar los árboles con mayor facilidad y precisión.

4.3.1. Viernes

En la mañana del viernes 16 de septiembre de 2022, se podía percibir un ambiente de alegría en la comunidad. Muchos hombres, desde niños hasta adultos, lucían sus coloridos *chullus* rosados mientras caminaban por la plaza. Algunos de ellos se preguntaban cómo iba la organización en sus respectivos ayllus. En ese momento, se escuchó el sonido del altavoz de la municipalidad hablando sobre el evento “el presidente de cada junta directiva de los *ayllus* vengan a recoger su coca y caña, que está donando la Municipalidad Distrital de Congalla”, minutos después, los delegados llegaron

y recogieron la donación realizada por la institución estatal.

Mujeres expertas en la elaboración de tejidos han confeccionado *chullus* y *chumpis* únicos en diseño que representaban a Congalla. Se habían instalado en la plaza, colocando sus productos en el suelo sobre plástico que hacía de piso, para evitar ensuciar las prendas, ofreciéndolos a aquellos que deseaban adquirirlos. Además de los *chullus*, también vendían mantas, aunque no todos necesitaban comprar, ya que algunos conocían el arte del tejido y otros que optaban por utilizar los mismos productos que habían sido utilizados en años anteriores. A medida que la tarde avanzaba y el sol se ocultaba lentamente, el ambiente parecía estancado, como si el tiempo se hubiera detenido entre la mañana y la tarde, con cambios apenas perceptibles.

Eran varias personas que, después de la pandemia del COVID-19, se encontraban de regreso en Congalla. Al igual que nosotros, se preguntaban qué había sucedido y por qué la presencia de una gran multitud parecía haberse convertido en silencio y en casi nada. Algunas personas recién regresaban a sus domicilios después de haber trabajado en sus campos de cultivo durante el día.

Sin embargo, cerca de las 7 pm, de repente se escucharon golpes de tarolas. No provenían de la plaza, sino de alguna calle cercana que indicaba el inicio de una nueva celebración del *kullu wantuy*. Era hora de acercarse al lugar de donde provenía ese sonido y comenzar a recopilar toda la información necesaria.

En medio de la oscuridad, se pudo observar a un grupo de personas vestidas de manera similar a cualquier otro día de la semana. Sin embargo, la diferencia radicaba en que todos llevaban un chullu rosado en la cabeza. Uno de ellos sostenía un tambor y una baqueta con la cual ejecutaba el instrumento, mientras cantaban en la puerta de varias casas.

Estas visitas eran realizadas por los miembros del *ayllu* para invitar a los habitantes a participar en la actividad del día siguiente. Las personas de la casa eran conscientes de que recibirían estas visitas y era importante recibirles con hospitalidad. Podían ofrecerles agua caliente, pan, maíz tostado ofrecido como cancha o incluso un poco de licor caliente para combatir el frío de la zona. Era un momento especial que requería una cálida bienvenida.

No pasó mucho tiempo antes de que se escuchara a otro grupo, perteneciente a otro *ayllu*, también tocando su instrumento de percusión e invitando a las personas de su propia comunidad. Este acto se conocía como “*watuchikuy*”, que en castellano significa “visitas”. En total, eran cinco grupos que formaban parte de esta celebración: los cuatro ayllus de la parte *Uray* y un grupo de la

parte *Hanan*, que ese año se autodenominaba “Hanan Ayllu” e incluía a los cuatro ayllus de la parte *Hanan*.

La mayoría de estos grupos estaban compuestos en su mayoría por hombres, alrededor del 95%. Caminaban cantando canciones de visita mientras disfrutaban de una bebida llamada “calentado”, que consistía en agua hervida mezclada con alguna bebida alcohólica. Sin embargo, no se puede decir que estos grupos de “*watuchikuy*” estuvieran compuestos únicamente por hombres. En el Hanan Ayllu, había una mujer adulta llamada Alejandra que ocupaba el cargo de presidenta. Ella, junto con su grupo y los músicos, también se encargaban de realizar las invitaciones a los miembros de su propia comunidad.

Pasadas las 9 de la noche, cada grupo de los *ayllus*, compuesto por al menos 20 personas, después de haber compartido y en su afán de invitar y convocar a los demás integrantes de su comunidad, solían reunirse en las puertas de las viviendas. Todos los *ayllus* seguían una misma dinámica: dialogar sobre su propio *ayllu*, resaltando su grandeza, virtudes, experiencias y diferencias con los demás. Cerca de las 10 de la noche, cada *ayllu* organizaba una pequeña reunión con sus participantes para convocar el evento del día siguiente, agradecer las donaciones comprometidas en años anteriores y aplaudir a sus donantes. En caso de que el desayuno no se realizara en sus propias casas, la junta directiva se encargaba de prepararlo y ofrecerlo a quienes se acercaran al lugar designado.

Una vez finalizada la reunión, cada persona se retiraba a descansar en sus hogares, preparándose para el día siguiente. Sin embargo, algo parecía sorprenderles: hablaban de otra actividad que se llevaba a cabo los viernes, llamada “*kullu velay*”.

Con gran nostalgia recordaban el “*kullu velay*”, destacando que era una parte importante de la tradición del *kullu wantuy* que se estaba perdiendo con el paso del tiempo. Aunque era solo un componente de la actividad del día viernes y sábado, consistía en que algunos líderes de la comunidad debían ir en este mismo día al valle donde se realizaría la extracción de los troncos. Durante toda la noche, encendían velas, masticaban coca, tomaban licor y fumaban el cigarro inka, en una vigilia dedicada a los troncos hasta el día siguiente. Las personas que llegaban en la madrugada del sábado para trasladar los troncos debían llevarles el desayuno. Era un trabajo sacrificado, expuesto al frío. Sin embargo, en la actualidad, solo los recuerdos demandaban que se retomaran esas pequeñas actividades, porque en la madrugada, los primeros participantes realizaban rituales para pedir permiso a la madre naturaleza, conscientes de los daños irreversibles

que se les iban a causar a algunos árboles de eucalipto y a la vez pidiendo protección para los participantes durante el traslado.

Se aprecia que la tradición en algunos espacios ya dejaba de existir, algunas actividades de la manifestación habían perdido su desarrollo. Para Taylor (2002b), en este contexto del *kullu velay*, ya no podemos hablar de lo que normalmente se denomina “tradición”. Según argumenta, lo que queda en el pasado deja de existir, y su permanencia es esencial para que algo sea considerado como tradición.



Figura 16: El ayllu Qonchuco participando del watuckikuy, el viernes del *kullu wantuy*.

4.3.2. Sábado

La jornada del sábado comenzaba muy temprano, incluso antes de que amaneciera en la comunidad. Antes de las 4 de la mañana, muchos participantes ya estaban desayunando, algunos en sus propias casas y otros en la casa acordada por la junta directiva de su *ayllu*. Estaban casi listos para dirigirse al valle donde se extraerían los troncos. Algunos convocaban a través del sistema de megafonía de la comunidad para organizar el traslado de los participantes en vehículos hacia Valle Mejorada, teniendo en cuenta que el desplazamiento en vehículo tomaba aproximadamente de 30 a 40 minutos.

Antes del corte del *kullu*: Los vehículos solían dejar a las personas cerca del punto de partida. A

medida que amanecía, la cantidad de participantes iba en aumento. Cada uno de ellos lucía sus coloridas vestimentas tradicionales bajo la sombra de los árboles. A medida que la gente llegaba, se agrupaban en pequeños grupos, correspondiendo a cada uno de los *ayllus* de la parte *Uray*. Los cuatro *ayllus* se configuraban en diferentes espacios, organizándose y preparándose. Los músicos interpretaban canciones mientras las mujeres entonaban los hermosos *harawis* con sus características voces.

En el proceso, los miembros de todos los *ayllus* comienzan a seleccionar los posibles árboles que podrían ser cortados, teniendo en cuenta los requisitos que deben cumplir, como la longitud, el grosor y la rectitud. Cada *ayllu* elige cuidadosamente sus opciones para evitar que otros *ayllus* seleccionen los mismos árboles. Existe cierta competencia en esta fase, ya que cada grupo busca asegurarse de contar con los árboles más adecuados para la actividad.

Durante el corte del kullu: Algunos *ayllus* esperan a que los demás corten los árboles para medir el tamaño y seleccionar uno de proporciones aún mayores, manteniendo así una ventaja sobre los otros, fue el caso del *ayllu* Maqto. Sin embargo, es crucial que durante el corte se mantenga la integridad de la copa del árbol, evitando que se rompa al impactar contra el suelo. En ese día en particular, el *ayllu* Qonchuco fue el primero en realizar el corte, pero lamentablemente ocurrió lo que nadie deseaba: la copa del árbol se rompió al impactar con el suelo. No les quedó más opción que buscar otro árbol, y los gastos asociados a ese nuevo *kullu* fueron asumidos por los miembros del *ayllu* y su junta directiva. La ruptura entre la copa del árbol y el tronco, fue interpretado como resultado de una ofrenda insuficiente a la naturaleza durante el ritual. Se sospechó que se había realizado de manera apresurada, sin dedicar el tiempo y la atención necesaria para realizar una ofrenda adecuada.

Es importante destacar que una vez que los *ayllus* han cortado el *kullu*, deben trasladarlo a una pradera cercana al bosque. El objetivo es facilitar el proceso y asegurarse de que el tronco no tenga obstáculos ni dificultades para emprender su transporte. En este lugar, todos los participantes deben sacar sus sogas y preparar las *kirmas* e instalarlas en el *kullu*, las cuerdas son utilizadas para amarrar y sujetar el *kullu* y la *kirma*. Es crucial tenerlas listas antes de iniciar el traslado, aunque antes de que se inicie el transporte es necesario realizar un descanso general conocido como *akuchi*. Durante este descanso, los participantes pueden recuperar fuerzas y prepararse para la siguiente etapa del proceso.

Aquel sábado, el corte de los *kullus* se llevó a cabo de manera secuencial, sin necesidad de

acordar quién comenzaría primero. Sin embargo, fue el *ayllu* Qonchuco el que dio inicio al corte, utilizando un hacha para esta labor. Al darse cuenta de lo complicado que resultaba el corte manual, los demás *ayllus* decidieron utilizar una motosierra. En segundo lugar, el *ayllu* Waras inició su corte, pero a diferencia de los demás, no trasladaron su tronco a la pradera. En su lugar, cruzaron el río y colocaron su tronco en una parcela de cultivo recién arado. El tercer lugar lo ocupó el *ayllu* Maqto, y, por último, el *ayllu* Chanca realizó su corte.

Los dos últimos *ayllus* en realizar el corte se complicaron mutuamente, ya que sus troncos se vieron entrelazados de alguna manera. Esto llevó a una negociación entre los dos grupos familiares, y como resultado, el *ayllu* Maqto ayudó al *ayllu* Chanca a llevar su tronco hacia la pradera. De igual manera, después de eso, los miembros del *ayllu* Chanca ayudaron al *ayllu* Maqto a llevar su tronco hacia la pradera.

Era necesario este apoyo mutuo, especialmente por parte del *ayllu* Maqto hacia el *ayllu* Chanca. El *ayllu* Chanca había cometido un error en el cálculo del peso del tronco en relación con la cantidad de participantes de su grupo familiar, lo cual no era proporcional. Si no hubiera existido este apoyo, ambas partes habrían salido perjudicadas. Por otro lado, el *ayllu* Maqto contaba con la mayor cantidad de participantes en comparación con cualquier otro grupo, y mostraban confianza al respecto.

Inicio del traslado: Después de haber asegurado las *kirmas* al *kullu* y tomado un descanso mientras *chakchaban* su coca, todos llegan a acuerdos sobre el momento y se posicionan en sus respectivos lugares. Las personas con más experiencia son responsables de asignar a cada participante su papel y lugar en el tronco, indicando la forma o estrategia específica para cargar el tronco. Así, el *ayllu* Qonchuco y el *ayllu* Waras comienzan el traslado utilizando la técnica del *qipi*. Por otro lado, el *ayllu* Waras y el *ayllu* Maqto inician el traslado utilizando la forma de cargar llamada *lasta*.

El *ayllu* Qonchuco decidió aprovechar la mañana y consideraron oportuno finalizar rápidamente el primer descanso para comenzar el viaje con el tronco. Fueron los primeros en partir, antes de las 7 am, y se veían adelante, emprendiendo el viaje mientras los otros *ayllus* aún iniciaban su primer descanso. El *ayllu* Waras, por su parte, después de cruzar el río, realizó el primer descanso. Tras *chakchar* la coca, tomar un poco de licor y fumar algunos cigarros, comenzaron a cargar el tronco utilizando la técnica *lasta*. Se consolidaron aún más una vez que se unieron a la carretera.

Maqto Ayllu estaba confiado en su traslado debido a que tenían la mayor cantidad de participantes. A pesar de haber ubicado a muchas personas en el *kullu*, todavía había quienes no tenían espacio para ubicarse. Por otro lado, en Chanka Ayllu ocurría lo contrario. Algunos afortunados que tenían señal en sus teléfonos celulares llamaban a sus parientes para obtener su apoyo, ya que no contaban con muchos participantes.

En su deseo de no quedarse rezagados, Chanka Ayllu comenzó a organizarse para el traslado. Después de cargar el tronco, intentaron cruzarlo. Sin embargo, debido al peso del *kullu*, la falta de personas y el terreno accidentado del río, el tronco quedó atrapado. No solo Chanka Ayllu estaba preocupado, sino también Maqto Ayllu, que todavía estaba finalizando sus acuerdos para iniciar su viaje. Preocupados e incluso indignados con Chanka Ayllu, decidieron pasar por encima de ellos y lograron cruzar sin muchas dificultades.

Mientras tanto, Chanka Ayllu estaba extremadamente preocupado y, por razones obvias, decidieron cortar aproximadamente 3 m de la parte delantera del *kullu* para reducir un poco el peso. Esta acción se llevó a cabo después de que todos los *ayllus* se hubieran alejado para evitar burlas por parte de los demás.

A las 9 de la mañana, Qonchuco Ayllu ya había pasado la comunidad de Maray e incluso se encontraba tomando un descanso en la falda de la cumbre. Estaban en camino hacia la comunidad campesina de Ccopo, subiendo por el cerro. Mientras tanto, Waras Ayllu apenas había cruzado la comunidad de Maray y se detenía brevemente para descansar. En esos momentos, la gente se rendía ante el peso del *kullu*, al igual que en todos los *ayllus*.

Maqto Ayllu, por su parte, todavía se encontraba aproximadamente a mitad de camino entre el punto de partida y la comunidad de Maray. Sin embargo, la preocupación era mayor en el ayllu Chanka, que apenas había avanzado unos metros desde el punto de partida y aún faltaba un trecho para unirse a la carretera. La falta de participantes complicaba la situación, y algunos incluso discutían y se culpaban por la elección del tronco, señalaban: “*Qankunamiki akllarankichik kayna qatunsusu kulluta, ackapas kachkanchikman qina*”, en el castellano vendría ser: “Ustedes pues, han escogido un tronco muy grande, como si estuviéramos bastantes participantes”. Mientras algunos daban palabras de aliento y motivación, destacando el espíritu y origen de los Chankas, su resistencia ante las dificultades y su historial de éxitos, eran los jóvenes quienes lideraban estas arengas. En contraste, el semblante de los más mayores mostraba seriedad, incomodidad y gran preocupación.

Las personas mayores sugirieron cortar algunos metros más del tronco, pero muchos se opusieron a esta idea, argumentando que sería vergonzoso para los demás *ayllus* y que no confiaban en la fuerza de los participantes de Chanka ayllu. Todos acordaron trabajar con mayor esfuerzo, compartieron más licor y coca, y continuaron el viaje. Minutos después, con mucho sacrificio, lograron subir y unirse a la carretera. A pesar de haber cortado parte del tronco, seguía siendo muy pesado para el *ayllu* debido a la falta de participantes. Entre niños, jóvenes y adultos, no llegaban a 40 personas, lo cual contrastaba con los casi 100 participantes prestos a cargar de Maqto ayllu.

Los tres primeros *ayllus* que partieron también experimentaban las dificultades del peso, a pesar de tener un buen número de participantes. Aunque el peso se distribuía mejor entre ellos, no podían evitar la fatiga, la deshidratación, la sed y el intenso calor de la jornada. Sin embargo, gracias a tener más participantes, podían resistir mejor el peso y no necesitaban descansar hasta haber recorrido una distancia considerable. En cambio, Chanka ayllu no tenía la misma suerte. Solo podían avanzar en cortos tramos y se veían obligados a ceder ante el *kullu* una y otra vez. A pesar de esta constancia, lograron avanzar una gran distancia llegando así a la entrada de la comunidad de Maray con ánimo de cruzar el río y adentrarse en el territorio del distrito de Congalla.

A pocos metros, quizás unos 500 m, se encontraba el punto de descanso para todos. Era el lugar donde todos los *ayllus* debían descansar obligatoriamente al llegar, ya que allí terminaba la llanura y comenzaba la pendiente. Debían subir cuesta arriba hacia el cerro para continuar el viaje hacia la comunidad campesina de Ccopo.

Mientras Chanka ayllu se encontraba en la comunidad de Maray, aún sin haber cruzado el río que marca la frontera entre los distritos de Secclla y Congalla, el *ayllu* que iba a la cabeza, Qonchuco ayllu, ya se encontraba en la cima del cerro cercano a la Comunidad Campesina de Ccopo. Los demás *ayllus* seguían detrás de este grupo en orden. Waras ayllu se encontraba aproximadamente en la mitad de la subida.

En esta parte del cerro, todos los *ayllus* solían utilizar la estrategia del *chuqa* debido a la pendiente. Cargar el *kullu* en *lasta* o *qipi* resultaría retroceder más que avanzar debido al peso. Por lo tanto, era más conveniente utilizar la estrategia del *chuqa* para avanzar sin dificultades.

El *ayllu* Maqto descansaba en la base del cerro y aún no había comenzado la subida. Según los pobladores, era importante hidratarse adecuadamente, masticar hojas de coca y reponer

energías, ya que habían pasado varias horas de traslado, lo que implicaba deshidratación y fatiga. Era necesario recuperarse antes de emprender el ascenso. Los demás ayllus también se tomaron su tiempo para descansar en ese lugar una vez que llegaron.

Mientras ascendían cuesta arriba, era crucial encontrarse con las mujeres del grupo, quienes llevaban bebidas como la chicha y la *machka*. Al combinarlas, se obtenía una bebida llamada *upitu*, la cual resultaba de gran ayuda cuando el trabajo requería un esfuerzo físico adicional. También traían hojas de coca y licor. Dado lo agotador del ascenso y el cansancio acumulado, el descanso se volvía aún más importante, especialmente porque ya era casi mediodía y el tiempo despejado azotaba con mucho calor.

Cuando las mujeres llegaron, venían cantando harawis y brindando apoyo y fortaleza a los participantes. En el primer *ayllu* del trayecto, se podía observar cómo las mujeres alentaban con fervor, lo mismo sucedía en los demás grupos como Waras ayllu y Maqto ayllu. Sin embargo, Chanka ayllu no tuvo la misma suerte. Además, este año la líder del ayllu era una mujer, quien reprendió a los *ñahuin* y a todos los participantes. Cuestionó por qué tenían que cortar un tronco tan grande si no contaban con suficientes personas para transportarlo, debido a la escasa cantidad de participantes: “Todos los años siempre hemos andado adelante, y ahora nada, ¡Qué vergüenza!”, la audiencia se mostraba algo incómoda y algunos murmuraban entre ellos, indicando que el tronco era demasiado grande. Parecía que el reconocimiento por parte de la sociedad hacia esta actividad era muy importante. Ante esta situación, la presidenta decidió tomar la palabra anticipadamente: “Ustedes para que han elegido tronco muy grande, si saben que siempre somos pocas personas, saben que no vamos a poder”, y tenía mucha razón, ya que Chanka ayllu era el grupo familiar con menos participantes a diferencia de los demás ayllus. Según lo que la señora, quien preside este ayllu, señaló, esta situación de poca asistencia se había prolongado durante muchos años. Era comprensible su actitud exasperada como dirigente. En ese momento, ella insistió en que no había otra solución más que cortar otra parte del *kullu*. Esta opinión fue suficiente para provocar la indignación de las personas encargadas del traslado del tronco. No había ninguna razón que justificara tal decisión. Era evidente que escuchaban atentamente los discursos con sentimientos de culpa, pero el simple hecho de considerar cortar el tronco era ir demasiado lejos, lo cual no era aceptable para muchos.

El señor Luciano, quien ocupaba el cargo de presidente de la comunidad de Congalla y también pertenecía al ayllu Chanka, expresó con cierta incomodidad lo siguiente: “¿Y todo el

esfuerzo que hemos hecho por traer el tronco hasta aquí?”, tenía toda la razón, por lo tanto, en los murmullos de los participantes se notaba su apoyo a sus palabras. Es posible que no hayan realizado el corte porque no deseaban desperdiciar todo el esfuerzo realizado hasta ese punto. No obstante, alguien también expresó su opinión: “La gente nos va ver lo que estamos cortando, y se van a burlar de nosotros”, era considerado más importante el reconocimiento y la opinión que podrían recibir de los otros ayllus, lo cual parecía lógico, ya que esta mención generó un mayor entusiasmo en las personas que la primera opinión. Es cierto que el sufrimiento, el sacrificio y el cansancio de cada participante en la actividad del *kullu wantuy* no eran lo más relevante en ese momento. Lo primordial era dejar una buena impresión en todos, que los demás tuvieran una opinión favorable del ayllu con respecto a esta actividad.

La actividad del *kullu wantuy* considera efusivamente el reconocimiento hacia la persona por parte del resto, Geertz (2003b) argumenta que el prestigio social desempeña un papel fundamental en la vida social y cultural de una sociedad, y está estrechamente relacionado con la interpretación simbólica de los valores y normas culturales. De manera similar al *kullu wantuy*, el aspecto estético del *kullu* y los requisitos que deben cumplirse están vinculados con los comentarios que recibirán de los participantes de otros ayllus. Esta tradición se basa en gran medida en el prestigio social que se obtiene de otras personas.



Figura 17: Traslado del kullu, día sábado de la actividad del *kullu wantuy*.

Almuerzo: El almuerzo siempre ha sido una etapa muy importante de la actividad, y merecía un descanso prolongado. Sin embargo, solo había dos puntos designados para el almuerzo, ya que estos lugares ofrecían suficiente espacio para todas las personas. El Punto A era el primer lugar antes de llegar a la comunidad campesina de Ccopo, mientras que el Punto B se encontraba después de haber cruzado la mencionada comunidad. El *ayllu* y las circunstancias debían elegir dónde realizar el descanso y el almuerzo.

Entonces, cada *ayllu* escoge el lugar para descansar, pero ¿qué aspectos deben tener en cuenta al elegir entre los dos espacios disponibles? Si consideramos los espacios ofrecidos, ninguno era mejor que el otro, ambos eran bastante similares y amplias. La razón detrás de esto era bastante sencilla: imaginemos que el *kullu*, como un vehículo inamovible sino impulsado por la fuerza y voluntad de los participantes, sigue avanzando sin detenerse a menos que haya algo realmente importante que impida a los cargadores, tal como el almuerzo.

La hora del almuerzo no se rige exactamente por un horario fijo. Depende mucho de la ubicación de cada *ayllu* en ese momento. Por lo general, los dos *ayllus* que van adelante, sin importar lo cansados que estén, descansarán en el punto B porque habrán pasado temprano por el punto A y aún tendrán energías para seguir avanzando y tampoco está listo el almuerzo para poder descansar en el punto A. En cambio, es probable que los otros dos *ayllus* realicen un descanso más prolongado y almuerzo en el punto A. Sin embargo, esta no es una regla estricta que se siga al pie de la letra, sino que depende de las circunstancias del momento.

El primer *ayllu* en descansar fue Qonchuco, que iba en el frente de todos los demás. Aproximadamente a la 1 pm, se detuvieron en el punto B para descansar. Luego, alrededor de las 1:50 pm, reanudaron su viaje, justo cuando el *ayllu* Waras llegaba al punto B para descansar y almorzar juntos. Mientras tanto, los *ayllus* Maqto y Chanka seguían con el traslado del tronco y aún no habían llegado al momento del almuerzo.

Alrededor de las 3 pm, el *ayllu* Maqto, que estaba en tercer lugar, llegó al punto B, donde debían almorzar y descansar durante un largo periodo. Al mismo tiempo, el *ayllu* Chanka llegó al punto A, donde también descansarían y almorzarían, ya que se habían retrasado mucho. El sol, la pendiente empinada y el peso del tronco habían agotado a los cargadores, por lo que no había más opción que descansar en ese momento.

El almuerzo era un momento importante para todos, sin importar si eran del *ayllu* o no. Había personas que, por diferentes razones, se unían a la actividad, mientras que otros participaban

en el transporte del *kullu* sin ser parte del *ayllu*. Estas acciones eran muy valoradas tanto por la junta directiva del *ayllu* como por los participantes.

Durante el almuerzo, se preparaba comida aparte para los acompañantes y los cargadores. Muchos de ellos podían disfrutar de 2 o incluso 3 porciones de almuerzo. Después de comer, se tomaban una siesta bajo el sol, se hidrataban con agua y licor, y luego masticaban un poco de hoja de coca.

Después de todo lo mencionado y habiendo transcurrido un tiempo prudente, las personas se organizaban nuevamente para continuar con el traslado del tronco, y coordinaban las nuevas estrategias que adoptarán para trasladar el *kullu*.

Después del almuerzo: Después del almuerzo, la participación de las mujeres se vuelve masiva. Ellas contribuyen en varios aspectos, como interpretar los *harawis*, jalar la sogá que se encuentra en la parte delantera del tronco y brindar apoyo a sus compañeros para acomodar la *lliklla* en caso de que esté incómoda o si la *kirma* se desplace debido al peso. Las mujeres se aseguran de que sus compañeros estén bien ubicados para poder continuar con el transporte del tronco.

Los músicos varones no dejan de interpretar sus cánticos en ningún momento, pero ahora cuentan con un mayor apoyo por parte de las mujeres. Estas últimas cantan alternándose con los músicos varones y las mujeres intérpretes de los *harawis*. Se crea una armonía entre todos ellos para animar y motivar a los participantes durante el traslado.

Después del almuerzo, los cargadores necesitan tomar descansos más frecuentes. Aunque al principio acuerdan que la primera parte del transporte después del almuerzo debe ser la más larga, poco a poco comienzan a sentir el desgaste físico. En la tarde, el avance se vuelve más lento debido al cansancio acumulado durante el día. A pesar de esto, es necesario perseverar y continuar con el traslado, ya que está planificado llegar con el *kullu* a la entrada de la comunidad de Congalla ese mismo día, sin importar la hora. No se puede abandonar el tronco en medio del trayecto del viaje.

A medida que el día se acercaba a su fin, el *ayllu* Chanka se enfrentaba a la ascensión del último cerro. A pesar del cansancio, seguían animados y algo embriagados mientras avanzaban. Sin embargo, también sentían preocupación, ya que el anochecer se acercaba y aún les quedaba una gran distancia por recorrer. Los miembros más mayores del grupo dudaban si deberían continuar, pues eran conscientes de la situación y veían casi imposible completar el traslado en ese

mismo día.

El sol ya se había ocultado y la oscuridad se apoderaba lentamente del paisaje. Sin embargo, a lo lejos se escuchaban cánticos y *harawis*, así como gritos de alegría que se acercaban rápidamente a la comunidad de Congalla. Era el *kullu* del ayllu Qonchuco, que estaba a punto de concluir su jornada de traslado del sábado. Algunos gritaban de felicidad al ver que estaban llegando y que no tenían que seguir sufriendo con el peso del *kullu*. Pero, sobre todo, estaban contentos de haber llegado en primer lugar, lo cual era un gran honor para cualquier *ayllu*. Se ubicaron en la parte delantera, justo en el punto final de la vía principal que llevaba a la comunidad y el comienzo de la plaza principal de Congalla. No les quedaba más tarea que quedarse allí, supervisando el *kullu* y cantando todos juntos a voz en cuello, mientras disfrutaban de bebidas alcohólicas.

Unas horas más tarde, cuando la oscuridad reinaba y solo podíamos ver gracias a la luz de una linterna, el reloj marcaba más allá de las 7 pm. En la distancia, se vislumbraban pequeñas luces blancas desordenadas, y a medida que se acercaban, se escuchaba el alegre canto de hombres y mujeres. El ayllu Qonchuco ya había llegado, con su espíritu festivo y un poco animados por las bebidas. Esta situación provocaba el jolgorio y el bullicio en el ambiente. Pero no eran los únicos en llegar, poco después se divisaban más luces en el horizonte. Era el ayllu Waras, lleno de alegría al terminar su labor del sábado. Aunque ocupaban el segundo lugar, no se sentían mal, ya que eran muy valorados por la multitud. Se ubicaron justo detrás del primer grupo en la avenida principal. Al igual que sus antecesores, estaban muy felices de haber completado exitosamente el traslado del *kullu*. Algunos compartían una cena preparada por la junta directiva del *ayllu*, mientras que la mayoría prefería seguir bebiendo y cantando con entusiasmo cerca al *kullu*, tanto hombres como mujeres.

No pasó mucho tiempo antes de que otro grupo numeroso se acercara con su *kullu*. Mientras los demás celebraban sus propias llegadas en la comunidad, pocos estaban prestando atención a los recién llegados. Todos creían y parecía que era el ayllu Maqto quien venía en seguida, pero para su sorpresa, eran los *ayllus* de la parte alta, que desde el año 2022 habían adoptado un nuevo nombre: “Hanan ayllu”. También estaban contentos con su llegada, ya que estaban poniendo fin a su trabajo del sábado. Aunque no podían celebrar su posición, ya que durante muchos años no habían sido considerados participantes en el concurso inter-*ayllus*, el ahora llamado Hanan ayllu participaba por compromiso y para preservar su manifestación cultural. Siempre se comprometían

a cultivar el *kullu wantuy* en Congalla. Incluso ellos mismos cubrían los gastos de la compra del tronco de eucalipto, a diferencia de los ayllus de la parte Uray, a los cuales la municipalidad les proporcionaba un tronco de eucalipto cada año. A pesar de estas dificultades, continuaban participando en esta actividad, y este año 2022 no era una excepción. Según sus dirigentes, tanto la organización como la participación de este grupo familiar se fortalecían poco a poco y en un futuro buscaban la participación de los cuatro ayllus como grupos separados.

Cerca de las 9 pm, mientras muchos celebraban su llegada y algunos habían terminado su trabajo en el traslado del *kullu*, llegó una terrible noticia: “¡Maqto ayllu se ha atascado en un terreno pantanosos!”. Algunos le dieron poca importancia a la noticia, mientras que otros escucharon con sorpresa. Eran las mujeres adultas las más preocupadas, pero poco o nada podían hacer para ayudar. Sin embargo, después de mucho esfuerzo, lograron superar esa dificultad. El *kullu* se había atascado en un pedregal y la tierra dificultaba su movilización. La gente estaba agotada, algunos se iban a sus hogares y estaban algo embriagados, lo que complicaba aún más el proceso. Pero a pesar de todo, hicieron un gran esfuerzo y sacrificio para mover el *kullu* y dirigirse hacia la comunidad de Congalla. Todos estaban contentos y continuaron con el traslado, con la esperanza de terminar la jornada. Las mujeres cantaban con energía el *harawi*, mientras los músicos tocaban sus instrumentos con fuerza y el resto cargaba el tronco. A pesar del cansancio, renovaron sus fuerzas y esperanzas de alcanzar la meta. Y sí, llegaron, ubicándose detrás de los tres primeros *kullus*. Estaban contentos de ser el *ayllu* más numeroso. Solo quedaba el ayllu Chanka. Todos se preguntaban qué les habría sucedido, pero se le dio poca importancia a la pregunta, ya que lo más importante era cuidar del tronco y celebrar que habían terminado su labor del sábado.

Detrás de todos, con cierto pesimismo y la idea de procrastinar, llegaba el ayllu Chanka. La oscuridad se cernía rápidamente sobre ellos y, conscientes de la situación, los cargadores del tronco consideraban dejar el *kullu* en su lugar para el día siguiente. Era difícil ver con claridad en la intemperie, ya que las linternas apenas iluminaban unos pocos metros. Era otra razón para no seguir adelante.

Sin embargo, una luz brillante se acercaba desde el horizonte, eclipsando su visión de todos y aún más de los que cargaban el *kullu*. Era una camioneta enviada por la junta directiva del *ayllu*. Por alguna razón, animaba a seguir adelante. Aunque faltaba mucho por avanzar, la subida era corta, no más de 500 metros, pero el terreno plano y la bajada eran mucho más extensos.

Al llegar a la parte más alta del camino, ya en la cima todos decidieron tomar un descanso,

tanto la multitud como la junta directiva. Soltaron el *kullu* sobre el suelo y se sentaron sobre el tronco de eucalipto o cualquier otro objeto que sirviera de asiento. Comenzaron a beber con mayor frecuencia y también escupieron la coca masticada para comenzar de nuevo con su consumo. Después de media hora, la gente parecía más embriagada. Las mujeres cantaban con más entusiasmo, los hombres seguían bebiendo y los músicos cantaban con una voz algo afectada debido a haber estado interpretando durante todo el día, e incluso en algunos casos, desde la noche anterior.

Después de darse cuenta de la situación, la junta directiva decidió que el traslado debía continuar. La gente se preparó para seguir adelante a pesar del frío intenso debido a la altitud, el viento fuerte y la oscuridad de la noche. Sin embargo, el frío no parecía ser un problema, ya que tenían aliados como el licor y el esfuerzo físico que les ayudaba a contrarrestarlo. Con determinación, todos se prepararon para cargar el tronco.

Sin embargo, la cantidad de participantes ya no era la misma que al principio. Había espacios vacíos en las *kirmas*, lo que obligaba a los presentes a esforzarse aún más. Algunas *kirmas* tuvieron que ser desatadas, ya que, de no ser usadas, añadían más peso. Poco a poco, la cola del tronco solo era arrastrada.

Una vez que llegaron a la carretera, se pudo ver la presencia de un camión blanco que había venido a ayudar con el traslado, por sugerencia de la junta directiva. Sin embargo, esto generó confrontación entre la junta directiva y los participantes del cargado. Consideraban que ofrecer esa ayuda era ofensivo para su capacidad física, por lo que se negaron rotundamente a aceptarla. Lo único que aceptaron fue la iluminación proporcionada por los vehículos durante el traslado. La junta directiva tuvo que acatar la opinión y decisión de la multitud en este aspecto.

A pesar del intenso sufrimiento debido a que ya era muy tarde, alrededor de las 9 pm, la gente se encontraba extremadamente agotada por el trabajo realizado durante todo el día. Además, ahora contaban con menos participantes que antes. La mitad del *kullu* era llevado por los cargadores, mientras que la otra mitad ya se arrastraba por el suelo, rozando la superficie. En la parte delantera, se utilizaba la técnica del *qipi*, en la parte media se aplicaba la técnica de lasta, y en la parte trasera ya no quedaba nadie, simplemente avanzaba por inercia.

Finalmente, llegaron al final del camino de la carretera, y solo les quedaba seguir por una vía herradura que descendía pronunciadamente, acercándose cada vez más a la comunidad de Congalla.

Después de tomar un breve descanso, solo quedaba la tarea de continuar. Era evidente que el avance se había ralentizado considerablemente. Dado que el camino era cuesta abajo, no tenían más opción que soltar el tronco y permitir que se deslizara por la gravedad para acortar la distancia. En algunas ocasiones, el roce dañaba la corteza del tronco, lo cual generaba preocupación entre algunos. No todos estaban de acuerdo con la idea de soltar el tronco cuesta abajo, pero no tenían otra alternativa para continuar con el traslado de esa manera. Era crucial tener precaución, ya que existía el riesgo de que alguien resultara herido debido a la velocidad y fuerza del avance del tronco. La mayoría de las personas debían permanecer alerta, a pesar de la oscuridad y del grado de embriaguez en el que se encontraban.

Se trasladaron más de 500 m, casi 1 km, utilizando la técnica de arrastre. Constantemente tenían que levantar ligeramente el *kullu* debido a que, en repetidas ocasiones, se enganchaba en rocas o en la rugosidad del suelo. Sin embargo, esta técnica tenía que llegar a su fin, ya que la pendiente había cambiado. Ahora debían anclarse en la carretera y avanzar como si fueran un vehículo motorizado por la vía.

Volviendo a la misma formación anterior, las personas se ubicaban entre la parte delantera y central del tronco para empujar y lograr el avance, mientras que ya no quedaba nadie en la parte posterior, que simplemente avanzaba arrastrándose. La gente se animaba porque ya estaban cerca de su destino y la medianoche se acercaba, a solo una hora del amanecer del domingo. Eran los jóvenes quienes motivaban a continuar y finalizar la jornada del sábado. Todos parecían estar entumecidos, pero decidieron seguir adelante, apoyándose mutuamente desde sus posiciones en la actividad. Los que tiraban del *kullu* lo hacían con mayor determinación, las mujeres cantaban con más fuerza para ser escuchadas desde la comunidad, al igual que los músicos que hacían resonar sus *tinyas* y tambores. Los *ñahuin* y los demás cargadores se esforzaban aún más, y los mayores se encargaban de servir la bebida, tratando de llegar a todos los participantes. Todos tomaban hojas de coca que guardaban en sus bolsillos y ponerlas dentro de su boca para estimular su energía y continuar con desparpajo el transporte.

Era crucial llegar a la comunidad de Congalla aparentando cierta lucidez o al menos simulando que las fuerzas no estaban agotadas. Nadie debía mostrar signos de cansancio o agotamiento desde su posición a pesar de estarlo. Debían reflejar la fuerza de la que hablaban constantemente. Por lo tanto, debían continuar sin vacilar, y así lo hicieron. Todos cumpliendo al pie de la letra con sus funciones.

Cuando el peso se volvía abrumador, era importante animarse mutuamente, proporcionando fuerza a los participantes. La entrada a la comunidad debía ser tan impresionante como la de los demás *ayllus*. De repente, llegaron a la vía. Siendo los últimos en llegar, debían ubicarse según su llegada, es decir, detrás de *Maqto ayllu*. A pesar de ocupar el último lugar, la alegría de *Chanka ayllu* era inmensa al haber culminado su viaje apenas dos minutos antes de que el domingo comenzara. No importaba la posición, todos en *Chanka ayllu* se sentían gloriosos. Tenían que celebrar el logro con cantos, *harawis*, gritos, y seguir bebiendo el licor restante y de ser posible traer más licor para consumir entre todos los participantes, era justo celebrar aquel hazañoso logro. La hazaña celebrada por el *ayllu* se traducía en el prestigio que recibían por parte del resto de la población. Según Geertz (2003b), el prestigio está estrechamente relacionado con una sociedad específica y la moldea de tal manera que el *ayllu Chanka* se sintió satisfecho por lo que lograron con un pequeño grupo de participantes. Podrían haberse detenido cuando se sintieron cansados, pero fue el prestigio lo que los llevó a completar su traslado en ese mismo momento y llegar a la comunidad.

Lo mismo sucedía en todos los *ayllus*. Por razones obvias, quedaban pocos participantes, ya que era altas horas de la madrugada y el cansancio invitaba al descanso. Sin embargo, no todos se retiraban, ya que algunos preferían quedarse junto al *kullu* para cuidar de sus troncos y seguir celebrando el logro. Querían festejar su capacidad para enfrentar todas las dificultades y adversidades que surgieron durante el *kullu wantuy*, especialmente durante la jornada del sábado, que requería un gran esfuerzo físico para todos los participantes.

Además de los cargadores encargados de trasladar el tronco, todas las demás personas tenían que llevar bebidas en baldes, como chicha, para abastecerse. Lo mismo ocurría con las mujeres. Era inevitable que todos estuvieran cansados. Por esa razón, la mayoría decidió ir a descansar para continuar al día siguiente con las actividades. Aún no habían terminado, ya que había muchas cosas por hacer durante el domingo.



Figura 18: El ayllu Maqto tomando un descanso durante el traslado del kullu del día sábado.

4.3.3. Domingo

El domingo no dejaba de ser importante para la actividad, al igual que los otros dos días. Los hombres adultos que participaban constantemente en el *kullu wantuy* debían levantarse temprano con el propósito de cuidar el producto extraído de Maywacuchu. Estos hombres, que llevaban años trasladando el tronco, eran referentes para los jóvenes que se iniciaban en la tarea.

Gracias a su amplia experiencia, se ubicaban en la parte delantera del tronco, ocupando el puesto de los *ñahuin*. Esta distribución se repetía en cada *kullu*. Algunos miembros de la junta directiva, que eran hombres, también se quedaban para cuidar el tronco. Por lo general, las mujeres se retiraban a descansar.

Contaban con hojas de coca, cigarrillos y aguardiente, estímulos que les ayudaban a mantenerse despiertos durante toda la noche y a resistir el frío clima de Congalla.

Era el amanecer del domingo y la comunidad comenzaba a iluminarse tímidamente. Las luces del alumbrado brillaban intensamente mientras las calles adquirían un silencio propio del invierno. Sin embargo, en la Avenida Augusto B. Leguía la escena era diferente. Aunque la multitud ya no estaba presente, aún quedaban algunas personas de cada ayllu. Algunos decidieron retirarse debido a la embriaguez, el cansancio, el sueño y el frío que les impedía continuar cuidando del *kullu*. Optaron por regresar a sus hogares para descansar y recuperar energías, preparándose para la jornada del domingo. Mientras que otros continuaban con la responsabilidad del cuidado

de su *kullu*, generalmente las personas a cargo de esta función eran los que durante el transporte estuvieron ubicados en la parte de adelante o *ñahuin*.

Entonces, el sol asomaba detrás de la cordillera mientras la marea permanecía tranquila y la temperatura iba en aumento. Las personas despertaban y salían de sus hogares, mientras los hogares exhalaban humo por sus techos, eran las mujeres que se encargaban de preparar el desayuno. Aquellos que habían quedado a cargo de los troncos seguían cantando, aunque se encontraban aún más embriagados, no han olvidado sus responsabilidades en la actividad del *kullu wantuy*.

Poco a poco, se acercaban aquellos que la noche anterior se habían retirado a sus casas después de haber llevado los troncos hasta la avenida. Se iban incorporando gradualmente, y las mujeres llegaban con alimentos para sus esposos e hijos, en caso de que estos hubieran participado. A medida que avanzaba la mañana, la cantidad de personas alrededor de cada tronco iba aumentando. La gente se dirigía a sus respectivos ayllus y se unían en el cuidado y la congregación alrededor de los troncos.

Las juntas directivas de cada *ayllu* se acercaban donde se encontraba su *kullu* para ofrecerles el desayuno a los presentes. Algunos preparaban caldo de pollo o de res, mientras que otros optaban por preparar mondongo. Era muy importante que todos participaran de este desayuno, ya que también servía como una estrategia para comprometer a las personas a apoyar la jornada.

Minutos antes del mediodía del domingo, alrededor de cada tronco se encontraba una multitud de personas. Eran los participantes de cada *ayllu* que habían venido para culminar la actividad. Las mujeres entonaban enérgicamente sus *harawis*, mientras los músicos interpretaban y tocaban sus *tinyas*. Aquellos que cargaban el tronco masticaban coca y disfrutaban de la cerveza o aguardiente. Era solo cuestión de tiempo para continuar con las actividades.

Aunque parecía que todos estaban celebrando, también esperaban la partida del *ayllu* que había llegado primero. Este debía entrar a la plaza, y todos debían seguir el mismo orden de manera ordenada. Existía una especie de ley consuetudinaria que dictaba que nadie podía adelantarse una vez que se hubieran ubicado en la comunidad de Congalla. Todos debían pasar según el puesto de llegada. Por esa razón, aquellos que no fueran el primer puesto tenían que esperar al *ayllu* que les precedía y luego seguir su traslado.



Figura 19: Hanan ayllu en la entrada hacia la comunidad de Congalla, día domingo.

Identidad en el *kullu wantuy*

Todos estaban listos para emprender un nuevo viaje, el último traslado del tronco que sería el cierre definitivo del *kullu wantuy*. La junta directiva de cada ayllu tomó la iniciativa y se acercó a los alrededores para recoger ramas de eucalipto de algunos árboles pequeños. Aunque la razón no era del todo clara para los demás, solo ellos y los que participaron en más de un año conocían el propósito de estas ramas.

Luego, la junta directiva comenzó a dividir las ramas en pequeños grupos de dos o tres hojas, unidas a una pequeña rama que las sostenía. Estas ramas se entregaron a cada uno de los participantes de la actividad, ya fueran niños, mujeres, músicos o cargadores del *kullu*. Todos debían colocar las ramas en sus sombreros, justo entre la copa del sombrero y la cinta que lo rodeaba. De esta manera, todos de los 5 *ayllus* caminaban con la rama de eucalipto sobre sus sombreros.

Este acto era compartido por todos los participantes de los diferentes ayllus, y todos llevaban su rama de eucalipto sobre el sombrero. Aunque no estaba del todo claro para los

forasteros, para ellos tenía un gran significado y simbolismo que ellos entendían claramente. Al preguntarles sobre su importancia, los ya mayores señalaban: “*Nam ganarunchikña, chaymi qinakuniku kay eucalipto llaqi*”; en castellano tendría que ser “Ya hemos ganado, por eso nos ponemos las hojas de eucalipto”, es decir, el significado de ponerse las ramas de eucalipto sobre el sombrero era representar el triunfo del *ayllu* sobre el *kullu*. Todo el esfuerzo y trabajo realizado durante el día anterior se resumía en este acto simbólico. Durante la jornada del sábado, cada *ayllu* había luchado incansablemente junto al *kullu*, y el hecho de colocar las hojas de eucalipto sobre el sombrero era una muestra visible de ese logro. No se podían utilizar hojas de otro tipo de árbol, ya que era el árbol de eucalipto el que había sido trasladado ese año, y representaba el símbolo de su victoria.

Cada tronco debía tener su propia identificación del *ayllu*. En la parte más gruesa del *kullu*, es decir, en la parte delantera, se colocaba un pequeño escudete con alambre que representaba el símbolo de identidad del *ayllu*. Este escudete contenía el nombre del *ayllu* y un pequeño símbolo de la comunidad. En la mayoría de los casos, se incluía el *chullu* rosado, que es el distintivo de la comunidad de Congalla.

Las mujeres solían llevar una amplia banderola delante del *ayllu* y el tronco, como otra forma de identificación. En estas telas se plasmaba el nombre del *ayllu* al que pertenecían, junto con palabras que fortalecían su identidad y enaltecían su comunidad. También podían incluir imágenes o símbolos representativos de Congalla, como el *chullu*. En algunos casos, también se mencionaba el nombre de la provincia, región y país a los que pertenecían.

En el caso de Hanan ayllu, la situación era un poco más compleja. Dado que estaba compuesto por cuatro *ayllus* de la parte alta, algunos de ellos aún conservaban sus pequeños escudetes y los habían colocado sobre el tronco. De esta manera, en la parte delantera se encontraba la identificación de Hanan ayllu, y en las partes centrales del *kullu* se encontraban amarrados los demás escudetes de cada uno de los cuatro *ayllus* que conformaban Hanan ayllu.

A cada participante que contaba con un sombrero, por parte de su junta directiva se le entregaba una cinta de tela con el nombre de su *ayllu* impreso. Esta cinta se colocaba en el sombrero, sirviendo como una forma de identificación individual y al mismo tiempo como un elemento que los unía a su *ayllu*. Todos debían caminar con esta cinta sobre el sombrero.

La cinta tenía un diseño uniforme dentro de cada *ayllu*, y podía ser de un solo color. Por ejemplo, en el caso de Chanka ayllu, la cinta era verde con el nombre impreso en negro. En Maqto

ayllu, la cinta estaba compuesta por dos colores: blanco en el centro, bordeado por el color rojo de forma horizontal, y el nombre de su ayllu se imprimía en negro en la parte central.

De esta manera, las cintas de tela en los sombreros no solo servían como una forma de identificación personal, sino también como un elemento que mostraba la pertenencia de cada participante a su respectivo *ayllu*.

Vuelta del Kullu por la plaza

Después de aproximadamente una hora pasada el mediodía, Qonchuco ayllu se preparaba para iniciar el traslado del *kullu* por las cuatro calles que integran la plaza principal de la comunidad de Congalla. Qonchuco ayllu ingresó a la plaza principal, seguido por el segundo lugar en llegar, Waras ayllu, que ocupó el lugar previo a la entrada de Qonchuco ayllu a la plaza principal. De manera consecutiva, los demás ayllus iban ocupando el lugar de los ayllus que estaban delante de ellos. Waras ayllu se ubicó donde se encontraba Qonchuco minutos antes, Hanan ayllu ocupó el lugar de Waras ayllu, Maqto ayllu ocupó el lugar de Hanan ayllu y Chanka ayllu se colocó en el lugar de Maqto ayllu.

La primera calle en la que se realizaba el traslado del *kullu* era la que se encontraba frente al templo principal de la comunidad de Congalla, justo en la plaza principal. Mientras tanto, el ayllu Qonchuco ya había avanzado a la segunda cuadra, que se encontraba frente a la Municipalidad Distrital de Congalla. Los demás *ayllus* se ubicaban en la primera calle de intervención. Durante todo este proceso, se escuchaban cánticos por parte de los músicos y los harawis entonados por las mujeres. Además, la junta directiva y las personas mayores distribuían coca y aguardiente entre los participantes. El traslado era un proceso lento debido a que las calles de la plaza eran estrechas y la longitud de los *kullus* ocupaba prácticamente toda la calle. Esto dificultaba el paso de una cuadra a la siguiente para los participantes, además no había apuros para apresurar.

Los *ayllus* que tenían un gran número de participantes, especialmente cargadores, tenían la capacidad de trasladar el tronco utilizando el estilo *qipi* a lo largo de todo el *kullu*. Este era el caso de Maqto ayllu y Qonchuco ayllu. Por otro lado, aquellos *ayllus* que tenían menos integrantes utilizaban el estilo de lasta en la parte delantera. En la parte central, sujetaban el tronco con una sogá, porque la *kirma* se hallaba cerca a la altura de la rodilla, lo que limitaba la posibilidad de cargarlo a mayor altura. En la parte posterior, el tronco simplemente se arrastraba rozando el suelo,

y algunos de los hijos de los participantes ayudaban en este proceso, aunque no era suficiente para aliviar la carga. Porque en la actividad del domingo, no solía contarse con la misma cantidad de participantes del día anterior.



Figura 20: El kullu terminando de dar vuelta a la plaza principal de la comunidad de Congalla.

Kullu en el atrio de la iglesia

Después de recorrer las cuatro calles de la plaza principal, el último trayecto era por la cuadra que está frente a la comisaría de la Policía Nacional del Perú en el distrito de Congalla. De manera ordenada, todos avanzaban por las vías. Qonchuco Ayllu, el primero en la fila, llegaba al momento de subir los 14 escalones y posicionarse en el atrio del Templo San Pedro de Congalla. Con determinación, Qonchuco superaba las dificultades y lograba subir con su *kullu* al atrio, ubicándolo en el pequeño patio junto a la puerta del templo.

Luego, los demás *ayllus*, uno tras otro, completaban su recorrido alrededor de la plaza principal y se posicionaban en el atrio del templo. En el caso de Hanan Ayllu, fue necesario recibir ayuda de personas pertenecientes a otros ayllus debido a su menor cantidad de integrantes y al tamaño del *kullu*, lo cual dificultaba ubicarse en el atrio. Una vez que todos habían culminado el traslado del *kullu*, comenzaban los cánticos con aún más alegría.



Figura 21: Los kullus trasladados por los 5 grupos familiares en el 2022.

Reunión de clausura

Después de que el *ayllu* haya completado su recorrido alrededor de la plaza principal de Congalla y colocado el *kullu* en el atrio del templo principal, todos los miembros, especialmente los adultos y los adultos mayores, se reúnen. Los niños simplemente acompañan a sus padres en la actividad. Durante estas reuniones, se toman acuerdos de vital importancia, como realizar un balance general de la actividad actual, elegir la nueva junta directiva para el próximo año, recibir a nuevos miembros en el *ayllu* y discutir los compromisos cumplidos durante el año actual, así como establecer nuevos compromisos para el próximo año.

Balance general: En la parte inicial de la reunión del *ayllu*, después de la apertura, el presidente o presidenta junto con los miembros de la junta directiva dirigen la reunión. Se comienza mencionando las fortalezas y deficiencias que se presentaron durante la actividad que está llegando a su fin. En algunos *ayllus*, pueden surgir ciertas discrepancias entre algunas personas, y este es el momento perfecto para buscar soluciones. La junta directiva también cuestiona cualquier mala actitud que pueda haber surgido, y en ese sentido, la presidenta expresó su desacuerdo con el traslado de un *kullu* de gran tamaño que dificultó su transporte normal. Explicó que el tamaño del tronco, tanto en grosor como en longitud, debe ser proporcional a la cantidad de personas encargadas de llevarlo. En el caso del *ayllu* Chanka.

En algunos casos, como en el *ayllu* Maqto, se señalaron ciertas dificultades en la

organización, y se espera que haya mejoras para el próximo año. Esto es algo que ocurrió en general en todos los ayllus participantes, siempre con el objetivo de buscar mejoras en su organización para la próxima edición.

Nueva junta directiva: En las reuniones del *ayllu*, el siguiente tema que se aborda es el proceso de finalización del cargo de la junta directiva. Este cargo tiene una duración de un año, comenzando el domingo del *kullu wantuy* y finalizando en el domingo del *kullu wantuy* de la siguiente edición, es decir, al año siguiente. Es importante elegir a la nueva junta directiva que liderará el *ayllu*.

Para concluir exitosamente su mandato, la junta directiva saliente debe llevar a cabo la rendición de cuentas. Esto implica presentar informes financieros y de actividades tanto al fiscal como a la nueva junta directiva y a los miembros del *ayllu*. En caso de haber un excedente de fondos, este se entregará al nuevo tesorero. Además, la junta saliente hará entrega de los cuadernos de actas y de todos los documentos y pertenencias del *ayllu*.

Nuevos integrantes del ayllu: El *ayllu*, aunque todos los miembros han participado en la actividad y han cumplido con sus funciones asignadas, suele considerar principalmente a los varones como nuevos integrantes. En ocasiones, las mujeres realizan una donación al ceder a sus parejas o hijos como nuevos miembros del *ayllu*. Este acto se manifestó claramente cuando una madre convirtió a su hijo en un miembro más del *ayllu*, expresando lo siguiente: “Señores del ayllu chanka, aquí yo les voy a donar a mi hijo para que desde ahora ya pueda ayudarles en el *kullu wantuy*, y todos los años en adelante cuentan con él”, es común que una madre considere como una donación el hecho de incorporar a su hijo como miembro del ayllu. En el caso del ayllu Maqto, ocurrió una situación similar cuando una joven mujer incluyó a su pareja, quien provenía de la ciudad de Huancayo, como integrante de su *ayllu*. La mujer mencionó lo siguiente: “Señores de Maqto ayllu, yo les voy a donar a mi pareja, de ahora en adelante, él les va ayudar en el *kullu wantuy*” Después de cada acto mencionado anteriormente, la gente celebraba con aplausos y arengas como “¡Bravo!” o “¡Cada vez somos más!”. La donación no era simplemente un gesto, sino que implicaba comprometerse con el *ayllu* y dar a conocer públicamente a qué *ayllu* pertenecía la persona, era símbolo de pertenencia.

Compromisos: También es importante destacar que esta reunión sirve para dialogar sobre los compromisos. La junta directiva saliente lee el acta de los compromisos y donaciones. Cuando alguien ha cumplido con su compromiso de donación, la gente aplaude con entusiasmo y

agradecimiento. Sin embargo, si alguna persona no ha cumplido con su donación, la gente le insta a cumplir o de lo contrario su compromiso ante el *ayllu* carece de sentido. Además, en esta reunión se reciben nuevos compromisos y donaciones de los miembros del *ayllu*. En el acta, se anotan los nombres y apellidos de las personas, su número de identificación (DNI), la donación a la que se comprometen y finalmente firman. Es fundamental que las personas cumplan con sus compromisos, ya que de lo contrario perderían el reconocimiento de ser personas de palabra ante su grupo familiar. Superior izquierdo el ayllu Maqto, Superior derecho, el ayllu Chanka; inferior izquierdo el ayllu Waras e inferior derecho el ayllu Qonchuko



Figura 22: Superior izquierdo el ayllu Maqto, Superior derecho, el ayllu Chanka; inferior izquierdo el ayllu Waras e inferior derecho el ayllu Qonchuko.

Waskakullu apay

Después de completar el traslado físico del *kullu*, comenzaba una fase adicional que no requería esfuerzo físico, a diferencia del transporte del tronco. Esta fase tenía como objetivo añadir alegría y diversión a la actividad, al tiempo que permitía dramatizar o explicar mediante actuaciones todo lo vivido durante el traslado del *kullu*, en particular los momentos destacados del sábado. Era un

resumen general de los momentos importantes que ocurrieron desde el inicio del traslado del *kullu* hasta la parte final, que correspondía a la vía principal de acceso a la comunidad de Congalla. Cada uno de los *ayllus* participaba en esta actividad en el mismo orden en que habían dado vueltas a la plaza durante el traslado.

Después de completar el traslado del *kullu* hacia el atrio del templo, todos desatan las *kirmas* y la soga que solía estar en la parte delantera. Es esta misma soga que se ubica en la vía que se encuentra al frontis del templo que hace de la calle 1, sobre la cual se amarran las *kirmas*. Los participantes se posicionan según haya sido su ubicación en el *kullu* durante el traslado. Las mujeres se colocan en la parte delantera para interpretar los harawis, al igual que los músicos. Entonces, alguien asume el liderazgo y comienza a dialogar con los participantes, como una dramatización precisa del traslado del día anterior. No faltan las arengas.

El líder da la señal de carga y todos están atentos, incluso indica el estilo de carga. Al inicio, al igual que en el comienzo del traslado, se utiliza el estilo de *qipi*, y como en aquel momento, suelen caerse en conjunto. En el suelo, expresan su desacuerdo con las caídas, pero este acto es una burla de las actitudes ocurridas el día anterior. Esta actividad es el lado más divertido y jocoso de todo el *kullu wantuy*. Aunque se escuchan gritos, no son reales, ya que esos gritos que ocurrieron el día anterior. Lo que están haciendo ahora es una parodia de las actitudes de algunas personas. Poco a poco avanzan hacia la calle 2, donde representan descansos y caídas. En algunas ocasiones se escuchan expresiones como: “¡qipimuychik!” que en castellano viene a ser “¡Carguen!” haciendo referencia a que no están cargando completamente.

Cada *ayllu* realiza este acto, recorriendo las cuatro calles de la plaza principal de la comunidad de Congalla.



Figura 23: después de terminar con la reunión de sus ayllus, pasan a recrear el kullu wantuy con componentes netamente jocosas.

Fase final del traslado del kullu

Después de haber culminado con el traslado del tronco, la reunión de la junta directiva del *ayllu* y el traslado del *waskakullu*, todos se reúnen en grupo. Se compra bebidas alcohólicas como cerveza y aguardiente, y comienzan a compartir entre todos los ayllus en la plaza principal. Las interpretaciones musicales de los músicos acompañan la celebración con el sonido de la tinya, mientras que las mujeres cantan los *harawis* con sus características voces agudas.

Esta parte final de la celebración no tiene un horario fijo, comienza cuando termina el traslado del *waskakullu* y puede durar hasta que las personas aguanten las circunstancias, como el frío y el aguardiente. Es el momento en que todos disfrutan y festejan juntos, representando la fase final del *kullu wantuy*. Hay quienes ya prefieren ir a sus viviendas y descansar, lo cual también es permitido.

Kullu ganador y perdedor

Muchos creen que el primer *ayllu* en llegar a la comunidad de Congalla es el ganador sobre todo aquel que llegó en primer lugar, ya que su esfuerzo y dedicación les permite alcanzar ese logro. Sin embargo, hay quienes cuestionan esta idea y persuaden a la gente para que reflexione al respecto. Con el paso del tiempo, la comunidad ha llegado a comprender que ser el primero en llegar no es el único criterio que define al *ayllu* ganador.

El día lunes, una vez que el *kullu wantuy* ha llegado a su fin, las juntas directivas de los

ayllu y los funcionarios responsables se reúnen en el atrio del templo principal para examinar detenidamente cada uno de los troncos trasladados. Para ser considerado el *ayllu* ganador, el *kullu* debe cumplir con ciertos requisitos, como longitud, grosor y rectitud.

El *ayllu* Hanan había logrado trasladar el tronco más largo, con una longitud aproximada de 38 m desde la base hasta la cima, superando a todos los demás en este aspecto. También cumplían con los requisitos de grosor, pero tenían una ligera complicación en cuanto a la rectitud, ya que en la parte final hacia la copa se desviaba ligeramente.

Por otro lado, el *ayllu* Maqto también ha logrado trasladar un tronco de gran longitud, aproximadamente 37 m, con un grosor significativo y una rectitud adecuada. Los *ayllus* Waras y Chancas también presentaron *kullus* que cumplían con los requisitos, aunque no superaban la distancia alcanzada por el *ayllu* Maqto. La diferencia era mínima y parecía que el *ayllu* Chanka no podía superar al *ayllu* Maqto solo porque se habían desprendido algunas hojas y ramas de la cima del eucalipto durante el arrastre.

En cuanto al *ayllu* Qonchuco, muchos consideraron su *kullu* inválido, ya que, aunque tenía un grosor similar a los demás, la corteza del árbol era demasiado gruesa, lo que para algunos no lo convertía en el mejor *kullu*.

Es cierto que no se define de manera explícita al ganador del concurso. En la mayoría de los casos, la determinación del *ayllu* ganador se basa en especulaciones y comentarios de la reunión del lunes. No hay ninguna institución comunal, como el presidente comunal o la Municipalidad Distrital de Congalla, que emita un pronunciamiento oficial sobre el concurso. Incluso siendo un concurso poco organizado, al *ayllu* Hanan no se le considera parte de la competencia. Además, no existe un premio o incentivo para el *ayllu* ganador más que el reconocimiento y admiración.

Sin embargo, el verdadero premio radica en el reconocimiento y prestigio que obtiene el *ayllu*, así como en el orgullo de haber trasladado y traído el *kullu* con éxito. Esto es lo que motiva a los participantes, ya que el valor está en la tradición y en el sentido de pertenencia al *ayllu*. Geertz (2003b) tiene razón al afirmar que el prestigio social desempeña un papel fundamental en la vida social de una sociedad.



Figura 24: los 5 kullus trasladado por los 5 grupos familiares el año 2022.

4.3.4. Usos de los kullus trasladados

Los comuneros que han sido entrevistados están de acuerdo en que el traslado de los troncos no ha perdido su significado, sino que siempre ha sido beneficioso para la comunidad. Desde hace mucho tiempo, indican que se ha utilizado para la construcción del templo de San Pedro de Congalla o su restauración. Además, relatan que en años anteriores se han aprovechado los troncos para diversas actividades que han beneficiado a la comunidad de Congalla.

Se dice que el tronco utilizado en el *kullu wantuy* ha sido utilizado en diversas construcciones, como puentes para el transporte peatonal en los ríos, la casa comunal, centros de salud y edificios educativos, incluyendo escuelas primarias, preescolares y centros de educación inicial. Sin embargo, en la actualidad, ya no se utiliza para construir estas viviendas mencionadas, ya que se prefiere utilizar materiales más duraderos. Estas construcciones actuales son de material noble y no requieren un constante mantenimiento, a diferencia de las construcciones antiguas que utilizaban los troncos. De modo que su uso últimamente ha sido solamente para la restauración de puentes y el techo del templo de San Pedro de Congalla.

Lo que permite entender que, el *kullu wantuy* viene a ser una manifestación cultural ligada a la *minka*, más que al *ayni*, como señala Cesar Fonseca (1974):

La minka, en las comunidades de chawpiwaranga, se define como una prestación de trabajo al que está obligado un comunero en beneficio de la comunidad, o de otro comunero que, entonces, asume un status superior respecto al que presta el servicio. (Fonseca, 1974, p. 86)

Según lo que se menciona en la cita, la manifestación del “*kullu wantuy*” sigue una estructura similar. En este caso, la junta directiva asume un rol superior (status superior) y se renueva año tras año. Son estas organizaciones las responsables de planificar y llevar a cabo el “*kullu wantuy*” anualmente. Su responsabilidad radica en que, si alguien no cumple con su compromiso de participar, la organización no le dará su aprobación, y lo mismo ocurrirá con la comunidad participante.

Por otro lado, es importante destacar que esta actividad beneficia a la comunidad, como se mencionó anteriormente. En resumen, el “*kullu wantuy*” se asemeja a una versión de la “*minka*” dentro de la comunidad de Congalla, ya que implica la colaboración de la comunidad para lograr objetivos comunes.



Figura 25: Templo de San Pedro de Congalla.

El templo San Pedro de Congalla de Congalla se encuentra en la misma plaza principal de la Comunidad de Congalla, en el lado sur con la puerta principal dirigida al norte (ver figura 25), cuenta con un atrio amplio conectado a la vía con 14 escalinatas rectas construidas con piedra y en la parte central 11 escalinatas en forma semicircular de mayor proporción.

El templo de san Pedro de Congalla presenta una fachada tipo retablo y columnas talladas en piedra. Esta iglesia es de estilo manietista de inicios del barroco, la distribución es de: Sotocoro, coro, nave con dos ingresos laterales, 02 capillas laterales, arco triunfal, presbítero, sacristía, camerino, ingreso lateral con portada construido totalmente con piedra chego. (iPerú, n.d.)

4.3.5. Incidentes durante la actividad del *Kullu wantuy*

Caso 1: El señor Rolando nos relata una anécdota que le ocurrió hace algunos años:

Traíamos *kullu* desde Ankocc, pues antes había que estar muy temprano allá donde se encuentra el tronco, prácticamente había que estar a las 2 de la mañana ya escogiendo tu *kullu* junto con tu *ayllu*, yo soy de Maqto ayllu, y mi *ayllu* está acostumbrado a traer el mejor tronco, más largo, por eso los demás *ayllus* quieren igualarnos y no pueden porque son pocos integrantes; esa fecha llegué un poco tarde, llegué y todas las *kirmas* ya estaban ocupadas y no había espacio para mí. Mis amigos de Waras me dijeron que les ayudé, porque si, porque algunos familiares pertenecen a Waras ayllu, sabiendo que no estaba bien yo entré a ayudarles, después mi *ayllu* me reclamó y tuve que pagar una multa porque estaba incurriendo en una falta.

Esta situación no ocurre con frecuencia, ya que cada individuo tiene su *ayllu* establecido y es poco probable que alguien de un ayllu diferente brinde apoyo a otro. No obstante, el Señor Rolando comparte una anécdota en la que nos muestra las posibles repercusiones de infringir ciertas normas y costumbres que no están documentadas oficialmente, pero que todos conocen y saben que no deben ser transgredidas. En el caso de nuestro entrevistado, esto resultó en una multa.

Por otra parte, el señor Silverio Gómez Laurente nos cuenta su anécdota acerca del *kullu wantuy*:

Cuando yo era niño traían el *kullu* de acá de Ankoq, acá abajo en el huayco, recuerdo que traíamos tremendos troncos, anteriormente era bastante pelea, bronca, porque no querían que pasen otros; Una vez así cuando venimos atrás la culata lo habían roto, tremenda pelea se ha originado, ahora ya es menos porque ya hay policías.

Se han escuchado diversas situaciones en múltiples entrevistas, donde se relatan casos en los que algunas personas recurren a medidas extremas cuando experimentaron alguna burla de personas de otro *ayllu*. Por ejemplo, se menciona que en algunos casos llegan incluso a cortar la copa del árbol con el fin de burlar a los encargados de cuidar el *kullu*. Sin embargo, esta acción

provoca fuertes enfrentamientos entre el *ayllu* agredido y el *ayllu* agresor. Estas situaciones suelen ocurrir durante la noche del sábado y la madrugada del domingo, cuando el *kullu* se encuentra ubicado en la entrada de la comunidad. En ocasiones, los encargados de su cuidado se embriagan y se duermen, lo que brinda la oportunidad para que se realicen estos actos de daño al tronco adverso, como el corte de su cola.

La señora Ana María Sayas nos cuenta una de sus anécdotas:

En una ocasión fui con mi nuevo zapato, y me hice herida, otro día que vine desde Lima específicamente por el *kullu wantuy* aquí a Congalla, mi mamá me mandó bien cargada, con chicha, con ánimo “aguardiente”, con coca, menos mal que ahora hay carro, ya se sufre poco. Esa fecha cuando fuimos nos ha agarrado lluvia, totalmente con la ropa mojada, estuvimos de frío.

Es importante estar preparados para afrontar las circunstancias que pueden surgir durante el *kullu wantuy*, especialmente porque se lleva a cabo en el mes de septiembre, época en la que es probable que se presenten precipitaciones. Algunas personas se anticipan a esta situación y se preparan adecuadamente para enfrentarla.

El señor Santiago Huaynapomas nos cuenta parte de su vida, una anécdota que le sucedió durante la actividad del *kullu wantuy*:

Una fecha nos fuimos hacia la zona de la comunidad de Lirio, en el día anterior del traslado del *kullu wantuy*, es decir en el *watunakuy*. Yo me había pasado de copas, y sin desayunar me fui a cargar el *kullu*, ahí si estuve ubicado en una *kirma* porque tenía aproximadamente 40 a 42 años. Sin comer, más bien seguíamos tomando cañas, y así nada más estábamos comenzando a traer el tronco: en el trayecto he perdido conocimiento, porque con el esfuerzo físico no pude más, necesariamente tuve que abandonar mi lugar en el *kirma* y ubicarme en una ladera para poder dormir al menos un poco y recuperarme, mientras avanzaba el *kullu* con mi remplazo; por eso uno tiene que ir bien alimentado sino le puede ocurrir ese tipo de cosas, porque el tronco es tallo verde recién cortado, y su traslado requiere de mucho esfuerzo físico, y mucho más si el *ayllu* cuenta con pocos participantes.

Actualmente, este aspecto es tomado en cuenta no solo por las esposas de los participantes, sino también por la junta directiva, quienes están encargados de preparar el desayuno y brindar a todos los participantes. Es cierto que el traslado del *kullu* requiere un gran esfuerzo físico. Aunque el tronco se corta minutos antes de su traslado y las *kirmas* se cortan ese instante de los árboles de eucalipto de tamaño mediano, es importante que el palo de la *kirma* tenga un grosor adecuado para

asegurar su resistencia durante el evento. Pero a la vez que su peso o delgadez no perjudique de ninguna manera el trabajo. Sin embargo, y de todas maneras el vehículo adquiere un peso sorprendente.

Es importante considerar el riesgo al participar en estas actividades. Para muchos, transportar troncos puede ser físicamente exigente pero no necesariamente peligroso. Sin embargo, durante el año en el que realizamos nuestro trabajo de campo, ocurrieron algunos incidentes que podrían haber terminado en tragedia si no hubiera sido por el apoyo de los demás participantes o porque las lesiones fueron menores. El primer incidente ocurrió en el ayllu Maqto, en el momento que ocurrió escribí lo siguiente:

El ayllu Maqto había decidido bajo consenso tomar un descanso antes de partir, todos tenían que ubicar el kullu en el suelo de manera coordinada. Casualmente, uno de los participantes más nuevos, bajó al suelo y dejó que la *kirma* se ubicara por encima de su muslo. Esto puso una gran presión en esa parte de su cuerpo y podría haber resultado en uno de los peores accidentes de la manifestación si no hubiera pedido ayuda a gritos. Afortunadamente, los demás participantes notaron la emergencia rápidamente y persuadieron a la multitud para que lo ayudara. Todos juntos levantaron la *kullu* lo suficiente como para que el participante herido pudiera liberar su muslo (diario de campo, 17 de setiembre del 2022).

En el segundo caso, ocurrió en el ayllu Chanka, donde también al igual que el caso anterior se pudo apreciar la peligrosidad que conlleva el traslado del kullu wantuy, que se describe de la siguiente manera:

durante el transporte del tronco del ayllu Chanka pasado el mediodía, después de haber cruzado la comunidad de Maray, y utilizando la técnica de *chuqada*, donde implicaba que todos, guiados por gritos coordinados, “¡uno, dos y tres!” cargaran el tronco y lo lanzaran hacia adelante avanzando hacia la subida del cerro para llegar a la comunidad campesina de Ccopo. En este caso, uno de los participantes en las kirmas resbaló en una pendiente mientras tomaba impulso, lo que resultó en un obstáculo en su desplazamiento. Lamentablemente, la *kirma* de la parte de atrás cayó sobre él y le causó un fuerte dolor en la pelvis, lo que lo obligó a detenerse y dejar de participar debido a su lesión (diario de campo, 17 de setiembre del 2022).

4.3.6. Organización (división y unión)

La actividad del *kullu wantuy* es una celebración comunal que involucra a todos los miembros

posibles de la comunidad de Congalla y sus alrededores. Es evidente que incluso las personas que practican otras religiones también participan en esta actividad. Como mencionan los entrevistados, el *kullu wantuy* acoge a personas de todas las edades y géneros, incluyendo hombres, mujeres, ancianos y niños. Para todos los participantes, el *kullu wantuy* representa una actividad que promueve la integración y la unidad entre las personas, considerando que ya existen funciones designadas para cada uno de ellos dentro del desarrollo de la actividad; sin embargo, García Canclini señala lo siguiente:

Pero además del hecho de que no hay redistribución porque los ricos no transfieren parte de sus ganancias a los pobres, sino que lo gastan en el festejo es compensada a menudo por otras ganancias: son ellos quienes venden la cerveza y los alimentos, quienes administran las diversiones. (Canclini, 1989b, pp. 81–82)

Por lo tanto, la situación descrita por García Canclini es similar a lo que ocurre en la comunidad de Congalla. Si bien no hay una redistribución oficial, son las personas con bajos recursos económicos quienes se involucran en actividades comerciales para mejorar sus ingresos. Ellos se encargan de vender bebidas alcohólicas como cerveza y aguardiente, así como alimentos para aquellos que participan en la celebración.

En cuanto a las subdivisiones en formas de *ayllus* dentro de la comunidad y las competencias entre cada uno de estos grupos familiares, es importante destacar que esta subdivisión no solo representa la diversidad de la comunidad, sino que también cumple un papel estructural crucial. Los *ayllus* están organizados de manera coherente, de modo que la ausencia de uno o más grupos familiares podría desintegrar por completo a la comunidad. Por lo tanto, la complementariedad entre la unidad y la división dentro de esta estructura organizativa es un aspecto fundamental y sólido.

Tal como lo señala Néstor Taipe (2020), en relación a las competencias sociales y culturales de dos partes. En la comunidad de Congalla, podemos observar un claro ejemplo de cómo se distribuye la competencia entre la parte de *Hanan* y la parte de *Uray*. Además, lo mismo ocurre en la parte de *Uray* con sus cuatro *ayllus*, aunque existen dos de ellos que están estrechamente relacionados, lo que demuestra la existencia de dos grupos principales en constante competencia. A su vez, se da una competencia generalizada en la comunidad, ya que todos intentan posicionarse entre los primeros en la jerarquía social de la misma. Néstor Taipe sostiene que esto

es significativo en este contexto:

La metáfora de las antiguas rivalidades de grupos étnicos diferentes, y actúa como un mecanismo cultural que mantiene cohesionados a los hombres y mujeres de cada mitad y es factor de las construcciones, deconstrucciones y reconstrucciones de las identidades de sus sectores, pero que al mismo tiempo son partes de un todo. (Taípe, 2020, p. 61)

Si bien Néstor Taípe (2020) habla sobre las competencias entre dos partes, lo que podemos observar en Congalla es que no solo se divide en dos partes a los grupos familiares mencionados, sino que también cuenta con una gran cantidad de *ayllus*. La comunidad de Congalla está compuesta por más de 8 *ayllus*, lo que significa que la competencia y la cohesión se desarrollan de manera más significativa, por otra parte, John Rivera (2009) señala la importancia de las competencias dentro de una fiesta comunal:

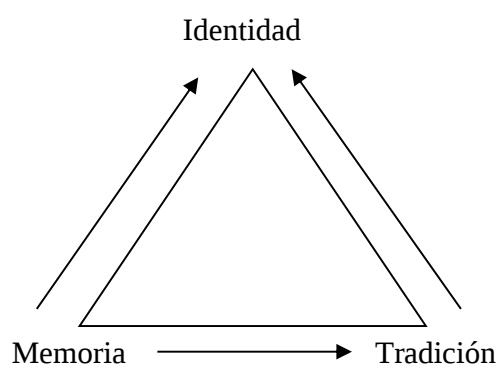
¿pero por qué disfrazar el intercambio con la apariencia de una competición? Porque la lógica de una competencia implica el triunfo de uno de los contendores, y este triunfo expresa una cualidad fundamental del intercambio: la asimetría entre las partes involucradas. La asimetría, la desigualdad entre los contendores se opone al intercambio. Y esta oposición lógica justifica, explica la expresión ritual del intercambio como competencia. Resumamos. La victoria es ridícula porque la competición sólo encubre una noción más fundamental: el intercambio; pero ese triunfo paradójico es necesario porque así manifiesta el carácter asimétrico del intercambio. (El Patrimonio inmaterial como expresión de las distintas visiones de un pueblo: el caso de un ritual andino en Perú, Rivera, 2009, p. 229)

El autor señala que la victoria es ridícula, en el sentido que, no existe premio alguno salvo el reconocimiento social que se obtiene por los participantes de la competencia y de la fiesta; en Congalla la competencia suele ser similar, al grupo victorioso no se le otorga ningún premio más que el prestigio y reconocimiento social. Esta competencia también se manifiesta en la parte Hanan en los pequeños *ayllus* que son parte de todo el grupo hanan, aunque se entiende que es en menor medida. Cada *ayllu* está muy interesado en colocar su símbolo en el tronco que ha sido transportado por todos los participantes de la parte Hanan, con el propósito de demostrar su presencia y participación en la actividad, así como destacarse ante los participantes de otros *ayllus* dentro de la misma parte Hanan, como también la competencia se encuentra entre las mujeres de cada *ayllu* a la hora de interpretar los *harawis*.

Por lo tanto, la competencia se manifiesta de diversas maneras durante la actividad del *kullu wantuy*. Sin embargo, como ya se explicó con detalle, estas competencias no son necesariamente de tipo radical, sino que también implica en mayor medida la unión y cohesión entre estos grupos familiares, la participación de cada uno de los ayllus es vital, y su desintegración perjudicaría al buen desarrollo de la actividad comunal. En consecuencia, esta expresión cultural de competencia en grupos familiares es un mecanismo cultural que por más que la comunidad tiene que dividirse en ocho ayllus para constituirse el *kullu wantuy*, mantiene cohesionados a todos los participantes y a la comunidad en su conjunto.

Es evidente que la festividad del *kullu wantuy* en Congalla tiene una estrecha relación con la religión católica. Esto se puede observar en varios aspectos, como su celebración después de participar en la feria del Señor de Huayllay Grande, los cantos que hacen referencia al Santo Patrono San Pedro y el uso del tronco para la restauración del templo San Pedro de Congalla. Sin embargo, esto no impide la participación de personas que profesan otras religiones. Es notable que incluso personas que pertenecen a la religión evangélica también forman parte de esta manifestación cultural. Es posible que no consuman alcohol o hojas de coca para cumplir con sus creencias religiosas, pero no sufren discriminación ni exclusión por parte de los demás participantes.

Se entiende que la actividad comunal del *kullu wantuy* de Congalla, muestra resistencia a los cambios que la tendencia globalizadora ofrece, para ello es fundamental que quienes practican la manifestación cultural tengan ese sentimiento de identidad a la hora de expresar sus costumbres; sin embargo, la identidad no surge por ningún motivo, dicho de otro modo, la identidad es la consecuencia de una causa. En este caso la tradición, que viene a ser la parte existente que viene del pasado alimenta a la identidad; no obstante, tanto como la identidad y la tradición reciben soporte de la memoria; tal como se muestra en la siguiente figura, opta la forma de un triángulo, en donde la memoria y la tradición brindan sostenibilidad a la identidad, lo que permite que la manifestación cultural se mantenga íntegra a medida que pasa el tiempo.



CAPÍTULO 5

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

8.17. 5.1. Conclusiones

- a) Después de llevar a cabo exhaustivas investigaciones y realizar observaciones incisivas, se ha llegado a una conclusión fundamental. El *kullu wantuy* se revela como un dispositivo cultural de suma importancia, que desempeña un papel clave en la integración de todos los comuneros pertenecientes a los *ayllus*. Durante el desarrollo de esta festividad, el *kullu wantuy* logra concentrar a la comunidad de manera efectiva. Esta sólida organización es fortalecida por la junta directiva de cada *ayllu*, que es elegida anualmente en beneficio del grupo familiar. Cabe destacar que esta capacidad integradora trasciende las fronteras de la comunidad, atrayendo la participación de personas provenientes de otras ciudades del país durante las festividades.
- b) Se ha realizado una descripción detallada de la actividad comunal del *kullu wantuy*, revelando que su fecha de desarrollo no solo depende de la voluntad de los pobladores, sino que también se ve influenciada por otras festividades, como la gran feria del señor de Huayllay en el distrito de Huayllay Grande. Además, se ha identificado que la actividad del *kullu wantuy* se divide en tres partes distintas. El inicio, que tiene lugar en la tarde del viernes, se caracteriza por las juntas directivas caminando por las calles de la comunidad de Congalla para convocar a la participación masiva en el traslado del *kullu*. El desarrollo, que es la etapa más compleja, se lleva a cabo el sábado, con la selección y traslado del tronco desde Mayhuacucho hasta Congalla, cubriendo una distancia de aproximadamente 11 a 13 kilómetros, lo cual toma todo el día y parte de la noche. Por último, el desenlace se desarrolla el domingo, cuando el *kullu* recorre las cuatro calles principales de la plaza de Congalla antes de ubicarse en el atrio del templo San Pedro de Congalla celebrando el trabajo culminado. Estas etapas delimitan claramente la estructura y los momentos clave de esta festividad, brindando una comprensión más profunda de su importancia en la vida de la comunidad de Congalla.
- c) Todos los habitantes de la comunidad de Congalla, quienes portan la manifestación cultural del *kullu wantuy*, y especialmente las personas mayores, están de acuerdo en que esta tradición tiene una antigüedad que no se puede determinar con exactitud, aunque todos

coinciden en que se remonta a más de un siglo. Algunos sugieren que es de origen prehispánico, mientras que otros indican que surgió durante la época colonial, relacionado con la construcción del templo San Pedro. Esta discusión se ha convertido en un dilema que realza el valor de la tradición del *kullu wantuy*, y las personas de la comunidad de Congalla se identifican plenamente con esta actividad. Por lo tanto, la memoria, que representa el legado del pasado, enriquece la reproducción de esta tradición y respalda la presencia del pasado en el presente. La identidad se consolida tanto a través de la memoria como de la tradición.

- d) La actividad comunal del *kullu wantuy* representa una manifestación cultural arraigada en la tradición y de gran importancia histórica. Este evento se caracteriza por su permanencia a lo largo del tiempo y su riqueza en rituales y símbolos, los cuales enriquecen la cultura de la comunidad de Congalla. Además, el *kullu wantuy* se destaca por ser una festividad integradora que trasciende los límites de la comunidad. No solo participan los pobladores de Congalla, sino también aquellos que residen en otras comunidades, anexos y caseríos, así como personas que migraron a otras ciudades. Se fomenta la participación de personas externas, generando curiosidad y un espíritu de apertura hacia quienes desean conocer de cerca esta celebración. A pesar de estar vinculada a la religión católica, la festividad acoge a personas de diferentes creencias, promoviendo la inclusión y el respeto mutuo. En resumen, el *kullu wantuy* es un evento cultural emblemático que une a la comunidad de Congalla, trascendiendo barreras geográficas y religiosas.

8.18. 5.2. Recomendaciones

- a) Para investigar adecuadamente la actividad comunal del *kullu wantuy*, es fundamental prestar atención minuciosa a cada uno de sus elementos rituales y simbólicos. Se recomienda dedicar tiempo y esfuerzo a comprender y analizar en detalle cada aspecto de esta manifestación cultural tradicional.
- b) Es altamente recomendable realizar estudios exhaustivos de las manifestaciones culturales de una comunidad, ya que esto nos brinda una comprensión profunda del grupo social en cuestión. Explorar sus actividades culturales, como mitos, ritos y expresiones, nos permite adentrarnos en su estilo de vida y comprender mejor su identidad y estructura. Estudiar estas manifestaciones es una valiosa manera de obtener conocimientos significativos sobre

la comunidad en su conjunto.

- c) Si se emprende una investigación sobre el *kullu wantuy*, se recomienda sumergirse por completo en cada una de sus subactividades. Cada detalle presente en la actividad posee rasgos de gran relevancia que, al recibir la debida atención, se convierten en indicadores que proporcionan información completa y precisa. Al centrarse en cada uno de estos aspectos, se asegura la obtención de datos de calidad y se facilita la realización de un trabajo de investigación excelente.

BIBLIOGRAFÍAS

- Alvarez Centeno, S. M., & Ramos Quispe, R. (2018). *Turismo rural comunitario en la comunidad campesina de Tinquercasa del distrito de Paucara, provincia de Acobamba - Huancavelica*. Tesis para licenciatura, Universidad Nacional de Huancavelica, Huancavelica.
- Álvarez Hernández, J. e. (2014). El prestigio profesional y social: determinante de la decisión vocacional . *Revista española de orientación y psicopedagogía*, 40 - 55.
- Cahuana Mancha, E. (2014). *El viga huantuy: costumbre ancestral del distrito de Yauli Huancavelica - 2014* . Universidad Nacional del Centro del Perú. Huancayo: UNCP.
- Campo, L. (2008). *Diccionario básico de antropología*. Quito: Abya-Yala.
- Cánepa Koch, G. (1998). *Máscara, transformación e identidad en los andes la fiesta de la Virgen del Carmen*. Lima: Biblioteca digital andina.
- Chancha Huaman, J. (2018). *Mejorar la comprensión Lectora mediante el monitoreo, acompañamiento y evaluación en los estudiantes de la institución pública - San Lucas*. tesis de título profesional, Universidad San Ignacio de Loyola, Lima.
- CIP, Grupo Yanapay, GRH, AGUAPAN. (2021). *Catálogo: Línea de base de la diversidad de papa nativa microcentro Yauli-Paucará, Huancavelica, Perú*. Lima: Centro Internacional de la Papa (CIP).
- Cóndor Araujo, H. I., & Galarza Torres, M. E. (2019). *Características del vínculo afectivo entre madres e hijos infantes menores de 36 meses en un distrito de Huancavelica - 2017*. Tesis de licenciatura, Universidad Peruana Los Andes , Huancayo.
- Condori Diego, R., & Soto Quispe, C. (2015). *Enamoramiento de los jóvenes en la Comunidad Campesina de Chopcca - Huancavelica en los finales del siglo XX*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Huancavelica, Huancavelica.
- Cuares Muñoz, W. (2015). *Planificación estratégica y toma de decisiones en los sistemasde producción agropecuaria en la comunidad campesina de Yacuraquina - Acobamba*. Tesis de titulación, Universidad Nacional de Huancavelica, Huancavelica.
- Díaz, G., & Andrés Ortiz, R. (2005). La entrevista cualitativa . *Cultura de Investigación universitaria* .

- Espinoza Quispe, R. (2020). *La identidad cultural de la comunidad campesina de Santa Rosa de Pachacclla del distrito de Yauli - Huancavelica 2019*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Huancavelica , Huancavelica.
- Gabriel, A. R. (2014). La cultura latinoamericana y la Semana Santa en Ayacucho, Perú. *Contribuciones desde Coatepec*, 103-116.
- Gantu Palacios, I. A. (2018). *Efectos sociales de la política educativa de incremento de la jornada escolar, desde la percepción de los miembros de la comunidad educativa*. Tesis para Magister, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- García Canclini, N. (1989). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Patria.
- Geertz, C. (2003). *La Interpretación de las culturas* . Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (2001). Vivir en una sociedad postradicional. En U. Beck, A. Giddens, & S. Lash, *Modernización reflexiva* (págs. 75-136). Madrid: Alianza.
- Giménez Montiel, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: Conaculta.
- Giménez, G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. México: Consejo nacional de las culturas y las artes. Obtenido de chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fd1wqtxts1xzle7.cloudfront.net%2F57405497%2Fculrura_como_identidad-with-cover-page-v2.pdf%3FExpires%3D1647299519%26Signature%3DXrRrqbvWJLrw2UfTBLLrrKFrVhhFVoZaKicPRrLKnR7A
- Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria. *Frontera norte*, 7-32.
- Gobierno Regional de Huancavelica. (2008). *Cultura viva huancavelicana*. Huancayo: Rios.
- Gómez Bueno, C. (s.f.). El género y el prestigio profesional. *REIS*, 215 - 233.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Harris, M. (1989). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Diegoan.
- Harris, M. (1990). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza.
- Harris, M. (2015). *Introducción a la antropología general* . Madrid: Alianza.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Kawulich, B. (2006). La observación participante como método de recolección de datos. *Forum Qualitative Research*, 0-32.

- Lapa Laime, M., & Vilcas Rojas, R. (2019). *La identidad cultural de la comunidad de San Pablo de Occo, Anchonga, Angaraes - Huancavelica*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Huancavelica, Huancavelica.
- León Quispe, B., & Paitán Taipe, K. R. (2016). *Factores socioeconómicos y rendimiento académico en los estudiantes del 4to grado de la I.E. Mariscal Cáceres de San Juan de Villa Rica, Acobamba-Huancavelica*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Huancavelica, Huancavelica.
- Lotman, I. (1996). *La semiósfera I*. Madrid: Cátedra.
- Lotman, J. (1979). *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Martínez de Sánchez, A. M. (2012-2013). Diseño de investigación. Principios teórico-metodológicos y prácticos para su concreción. *Anuario Escuelade Archivología*, 37-63.
- Ministerio de cultura. (26 de Noviembre de 2013). *Ministerio de Cultura*. Obtenido de Ministerio de Cultura: chrome.extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/viewer.html?pdfurl=http%3A%2F%2Fadministrativos.cultura.gob.pe%2Fintranet%2Fdpcn%2Fanexos%2F141_2.pdf%3F7631889&cflen=454594&chunk=true
- Paitan De La Cruz, R. I. (2021). *Características principales de la etnomatemática en los habitantes del Centro Poblado de Antacocha, distrito, provincia y departamento de Huancavelica*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Huancavelica, Huancavelica.
- Pereyra Chávez, N. (2008). Historia, memoria, identidad y performance en una fiesta: la semana santa de Ayacucho. *Dialogía*, 222-263.
- Pizarro Lozano, S. K. (2008). *Aportes desde la comunicación a la educación: una experiencia de aplicación del programa de televisión de Costumbres en el aula escolar*. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Quijada Jara, S. (1985). *Estampas Huancavelicanas*. Lima: Dugrafis.
- Quispe Areche, A., & Unocc Antonio, N. (2019). *Identidad cultural y educación intercultural en los estudiantes de nivel secundario del centro poblado de Ccasapata Chopcca, Huancavelica*. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional de Huancavelica, Huancavelica.

- Rivera, Juan. (2009). El patrimonio inmaterial como expresión de las distintas visiones de un pueblo: en caso de un ritual andino en Perú "".
- Roel Mendizábal, P., & Martínez Vivanco, M. (2013). *Los chopcca de Hancavelica, etnicidad y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: Lucent Perú.
- Romero Matamoros, S., & Duran Quispe, R. E. (2017). *Las costumbre tradicionales de la comunidd de Llahuecc - Acoria - Huancavelica*. Tesis de bachiller, Universidad Nacional de Huancavelica , Huancavelica.
- Rosales, A. E. (2013). Ayacucho, ¿Land of the Incas? - La imagen impuesta del discurso. *LA MIRADA DE TELEMO*.
- Ruiz Estrada, A. (2012). *Rupestreweb*. Obtenido de <http://www.rupestreweb.info/aqomachay.html>
- Taípe Campos, N. G. (2018). *Socializaciones en el centro - sur andino*. Perú: Pres.
- Taylor, R. P. (2002). *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva*. México: Plaza y Valdés.
- Trigoso Barentzen, M. R. (2015). *La contrucción de la peruanidad en un contexto global: el caso de la Tarumba*. Tesis de Maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Tylor, E. B. (1903). *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion language, art, and custom* (Vol. 1). London: John Murray.
- UNESCO. (s.f.). *Organización de las Naciones Unidas Para la Educación, la Ciencia y y la cultura*. Obtenido de <https://ich.unesco.org/es/qu-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>
- Wegener, B. (1992). Concepts and measurement of prestige. *Annual Review of Sociology* 18, 253 - 280. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/2083454>

VIII. ANEXOS

8.19. 8.1. Matriz de consistencia

Tabla 4: Matriz de consistencia.

<i>Kullu wantuy: organización y reproducción cultural en Congalla, Angaraes – Huancavelica</i>		
Problemas	Objetivos	Hipótesis
¿ Cómo es el proceso del <i>kullu</i> o viga <i>wantuy</i> practicado por los comuneros de Congalla en Lircay, Huancavelica?	Describir el proceso del <i>kullu wantuy</i> practicado por los comuneros de Congalla en Lircay, Huancavelica.	Se trabaja sin hipótesis.
¿Cuál es la correlación existente entre el <i>kullu wantuy</i> y la memoria, la tradición y la identidad de los ayllus de Congalla?	Explicar la tradición, vigencia y cambios del <i>kullu wantuy</i> , en los ayllus de Congalla.	El desarrollo del <i>kullu wantuy</i> desde tiempos remotos, mantiene viva la memoria, la tradición y la identidad de los ayllus de Congalla.
¿Cuál es la correlación existente entre el <i>kullu wantuy</i> con el colectivismo y la organización social de los ayllus de Congalla?	Examinar la conexión que existe en la actualidad entre el colectivismo y la organización social de los ayllus de Congalla en el <i>kullu wantuy</i> .	El <i>kullu wantuy</i> preserva el sentido de colectividad y la organización social mediante acciones colectivas en los ayllus de Congalla.

8.20. Matriz metodológica

Tabla 5: Matriz metodológica.

Hipótesis	Vi	Vd	Ivi	Ivd	Métodos	Técnicas	Instrumentos
Se trabaja sin hipótesis.	Se trabaja sin variables	Se trabaja sin variables	Tiempo (cronología). Espacio (lugares).		Etnográfico	Observación participante. Entrevista.	Guía de observación. Guía de entrevista.
El <i>kullu wantuy</i> actúa como un dispositivo cultural que mantiene vigente dinámicamente a la memoria, la tradición y la identidad de los <i>ayllus</i> de Congalla.	<i>Kullu wantuy</i>	Memoria. Tradición.	Organización. Punto de partida. Organizadores. Comidas. Bebidas. Premios. Participantes. Punto de llegada.	Mitos. Leyendas. Historias. Conocimientos ancestrales. Medicina natural. Costumbres. División de trabajo. Fiesta. Rito. Vestimenta. Cánticos. Música.	Etnográfico	Observación participante. Entrevista.	Guía de observación. Guía de entrevista.

El <i>kullu wantuy</i> actúa como un dispositivo cultural que mantiene vigente dinámicamente al colectivismo y la organización social de los <i>ayllus</i> de Congalla.	<i>Kullu wantuy</i>	Identidad.	Tradiciones. Historias en común. Trabajos. Música. Canciones. Ayllu. Familia. Comunidad.	Etnográfico	Observación participante. Entrevista.	Guía de observación. Guía de entrevista.
		Colectivismo.	Comunidad. Ayllu. Asamblea. Faena. Minka. Ayni. Rituales.			
		Organización social.	Organización. Autoridades. Personajes participantes. <i>Kirmas</i> . Participantes mujeres. Otros actores del <i>kullu wantuy</i> .			

8.21. Instrumentos de investigación

Guía de Observación

Guía de observación sobre el *Kullu wantuy*: Dispositivo de reproducción cultural y organización social en Congalla, Angaraes – Huancavelica

1. DATOS GENERALES

1. Departamento: Ayacucho
2. Provincia: Huamanga
3. Distrito: Ayacucho
4. Fecha: _____
5. Evento: _____
6. Observadores:
 - a. Observador principal: Arnold Steeve Willian Yayasca Leon.
 - b. Asistente: _____

2. OBJETIVO DE LA OBSERVACIÓN

- ✓ Realizar el registro de la organización, desarrollo y culminación de la actividad comunal del viga wantuy, actividad que anual que se realiza en la comunidad de Congalla, distrito de Angaraes, departamento de Huancavelica.

3. TENER UNA SÍNTESIS DE INFORMACIÓN PREVIA DEL EVENTO A OBSERVAR.

- a. El equipo debe tener dominio del idioma de la Sociedad que estudiará.
- b. El equipo debe informarse sobre la costumbre que realizará la observación.

4. ASPECTOS A OBSERVAR:

- ✓ La comunidad de Congalla, del distrito de Angaraes del departamento de Huancavelica.
- ✓ Las construcciones de las casas de la comunidad de Congalla.
- ✓ Las autoridades actuales de la comunidad de Congalla.
- ✓ Organizadores de la actividad comunal del viga wantuy.
- ✓ Los modos de organización, por parte de los organizadores para el realizado de la actividad del viga wantuy.
- ✓ La convocatoria hacia los comuneros de la comunidad de Congalla, para su participación activa dentro de la actividad comunal del viga wantuy.

- ✓ Las vestimentas de los comuneros y comuneras de la comunidad de Congalla, antes, durante y post fiesta comunal del viga wantuy.
- ✓ Vestimentas de los organizadores de la actividad del viga wantuy, durante y post actividad.
- ✓ Durante la actividad comunal del viga wantuy, observar a los músicos, y sus instrumentos musicales.
- ✓ Las mujeres que exponen sus cánticos durante la actividad del viga wantuy.
- ✓ Las personas que se encargan del corte de las vigas que serán trasladadas hacia la comunidad de Congalla.
- ✓ Todas las personas que son participantes de la actividad comunal.
- ✓ Encargados de repartir los alimentos y el alimento que consumen durante la actividad del viga wantuy.
- ✓ Alimentos que consumen durante la actividad del viga wantuy.
- ✓ Encargados de repartir las bebidas y bebidas que consumen entre locales y externos durante la actividad del viga wantuy.
- ✓ Formas de traslado de la viga.
- ✓ Las músicas ejecutadas por los músicos.
- ✓ Canticos ejecutados por las mujeres hacia sus familias.
- ✓ Los descansos que realizan frente al cansancio durante el traslado.
- ✓ Las bromas e intercambio de palabras entre los cargadores durante el traslado de la viga hacia la comunidad de Congalla.
- ✓ Bromas e intercambio de palabras entre las mujeres que acompañan a los cargadores durante el traslado de la viga.
- ✓ Las autoridades durante la actividad del viga wantuy.
- ✓ Los organizadores durante la actividad del viga wantuy.
- ✓ Al concluir, observar a la familia ganadora y los no ganadores.
- ✓ Los premios que se le otorga a los ganadores, y la reacción de los no ganadores.
- ✓ Ubicación final de las vigas que han sido trasladadas.
- ✓ El uso que se le otorgará a las vigas que han sido trasladadas.
- ✓ La conclusión de la actividad comunal del viga wantuy.
- ✓ La organización concluyente y acuerdos para la siguiente actividad comunal del siguiente año.

5. LOGÍSTICA

- a. Para el trabajo de campo se requieren un tablero, una libreta y lapiceros.
- b. Una grabadora digital, baterías alcalinas Triple A, una Cámara Digital.
- c. Una laptop para el vaciado de la grabación.
- d. Un asistente para las fotografías y filmaciones.

6. RECOMENDACIONES

- a. Al término de la jornada revisar la libreta de campo para complementar algunos aspectos que pudieran estar quedando en el olvido.
- b. Hacer el vaciado de las fotografías, codificar cada archive con fecha y el nombre del evento registrado.
- c. Hacer el vaciado de las filmaciones realizadas, codificarlos, con fecha y nombre del evento registrado.
- d. Intercambiar pareceres entre los miembros del equipo.
- e. Tener un registro de autoridades, organizadores; entre teléfonos, dirección u otro tipo de contacto.
- f. Tener un registro de personas que pueden ser informantes claves para pedir aclaraciones sobre algunos puntos oscuros, dudosos o incomprensibles de los registros realizados.
- g. Tener un registro de personas que pueden ser informantes claves para pedir aclaraciones sobre algunos puntos oscuros, dudosos o incomprensibles.

Guía de Entrevista

manual para aplicación de entrevista a profundidad

1. OBJETIVO DEL MANUAL

- c). Capacitar al entrevistador sobre el objetivo de la consultoría y la entrevista.
- d). capacitar al entrevistador sobre el cuidado de las cuatro fases; organización de la actividad comunal del viga wantuy, búsqueda y corte de la viga, traslado de la viga hacia la comunidad, y la entrada hacia la comunidad y finalización de la actividad.

2. OBJETIVOS DE LA ENTREVISTA A PROFUNDIDAD

3. ACTORES A SER ENTREVISTADOS

Actores	Número de entrevistas
Autoridades encargadas de la organización y realizado de la actividad del viga wantuy en el año 2022	2
Autoridades que han sido encargadas de la organización y realización de la actividad del viga wantuy en años anteriores.	3
Músicos que ejecutan durante la actividad	1
Las que cantan durante la actividad	2
Cargadores de la viga	2
Representante de Ayllu	4
Total	14

Guía de entrevista acerca del *Kullu wantuy*: Dispositivo de reproducción cultural y organización social en Congalla, Angaraes – Huancavelica

1. INSTRUCCIONES INICIO DE ENTREVISTA

Es recomendable que la entrevista comience con una breve presentación del entrevistador y una explicación sobre el propósito de la misma. Al entrevistado debe quedarle claro cuál es la finalidad de haber concertado esa entrevista en la que está participando.

Buenas tardes. Mi nombre es JUAN PÉREZ y estoy realizando una investigación sobre los fenómenos climáticos de alto poder destructivo. Para lo cual quiero realizarle algunas preguntas”.

Es importante que, en la instancia de presentación, quede explicitada la confidencialidad en el uso de la información recabada.

Se debe enfatizar la importancia de disponer, durante el encuentro, de opiniones espontáneas del entrevistado, transmitiéndole que no se trata de valorar sus respuestas, si están bien o mal. No hay respuestas correctas ni incorrectas a cada pregunta.

Se debe solicitar autorización para grabar, explicando que la finalidad de la grabación es para agilizar la toma del dato y que los usos de la grabación serán sólo a los fines del análisis. En caso negativo, hay que volver sobre los argumentos del punto anterior, y de no ser posible, deberá tomar nota lo más fiel posible.

Asimismo, deben registrarse actitudes, situaciones y detalles del contexto que complementen la información obtenida en la entrevista.

Para los representantes de cada ayllu, se ha visto por consiguiente armar el árbol genealógico de su ascendencia de 5 generaciones.

2. GUIA DE ENTREVISTA

2.1. LUGAR DE LA ENTREVISTA

1. Departamento: _____
2. Provincia: _____
3. Distrito: _____
4. Comunidad o Centro Poblado: _____
5. Fecha: _____
6. Nombre del entrevistador: _____

2.2. ENTREVISTADO(A):

1. Nombres y apellidos: _____
2. Religión: _____
3. Escolaridad: _____
4. Idioma: _____
5. Teléfono comunal y personal _____

2.3. LAS PREGUNTAS

2.3.1. VIGA WANTUY

- a. ¿Qué es el viga wantuy?
- b. ¿Qué fecha se celebra el viga wantuy en la comunidad de Congalla?
- c. ¿Por qué crees que se celebra esa fecha, la actividad comunal del viga wantuy?
- d. ¿Cómo crees que apareció la actividad del viga wantuy?
- e. ¿Cuándo crees que apareció la actividad comunal del viga wantuy?
- f. ¿Por qué crees que se realiza la actividad del viga wantuy en las diversas comunidades, pero solo de la región de Huancavelica?
- g. ¿Cuántos días dura la actividad comunal del viga wantuy?
- h. ¿Sabe de alguna historia resaltante sobre el viga wantuy?

2.3.2. VIGA

- a. ¿Quién o quiénes escogen las vigas que van a ser trasladadas?
- b. ¿Cuántas vigas generalmente serán trasladadas?
- c. ¿Cuánto tiempo aproximadamente dura el traslado de las vigas?
- d. ¿Quiénes son los encargados de realizar el cargado (traslado) de las vigas?
- e. ¿Cuántas personas aproximadamente cargan la viga?
- f. ¿Qué medidas aproximadamente tiene cada una de las vigas?
- g. ¿Qué significa la viga para los cargadores y para la gente que es participante de la actividad del viga wantuy?
- h. ¿Sabe de alguna historia o anécdota sobre el traslado de la viga?

2.3.3. VESTIMENTA

- a. ¿Cuáles son las típicas vestimentas que utiliza el poblador de la comunidad de Congalla, antes, y durante la actividad comunal del viga wantuy, en varones y mujeres?

- b. ¿Cuáles son los colores más usados en sus vestimentas típicas del poblador de la comunidad de Congalla en varones y mujeres?
- c. ¿Qué cree que signifique cada uno de los colores que utilizan y que están plasmados en sus vestimentas típicas tanto en los varones y las mujeres?
- d. ¿Se siente identificado con las vestimentas típicas de la comunidad de Congalla?
- e. ¿Cree que sus hijos deben de seguir utilizando las vestimentas típicas de la comunidad de Congalla?
- f. ¿Sabes alguna historia sobre la procedencia u origen acerca de las vestimentas típicas de la comunidad de Congalla?

2.3.4. MÚSICA

- a. ¿Qué tipo de músicas ejecutan los músicos durante la actividad comunal del viga wantuy en la comunidad de Congalla?
- b. ¿Qué tipo de instrumentos utilizan para ejecutar música durante la actividad del viga wantuy?
- c. ¿Cuántas personas componen cada grupo musical, y cómo los convocan?
- d. ¿Quiénes han compuesto o componen las músicas que se ejecutan durante la actividad comunal del viga wantuy?
- e. ¿Usted cree que debe de variar con otras músicas, o debe de seguir con las mismas músicas e instrumentos musicales, durante el viga wantuy?
- f. ¿Usted está a favor de que se siga enseñando a ejecutar los instrumentos musicales hacia las futuras generaciones?
- g. ¿Sabe usted ejecutar algún instrumento musical, y cómo aprendió?

2.3.5 CÁNTICOS

- a. ¿Quiénes son las personas que se encargan de cantar durante el traslado de la viga?
- b. ¿Qué tipo de músicas son las que se cantan durante el traslado de la viga hacia la comunidad?
- c. ¿Quiénes han compuesto, o componen los cánticos que se cantan durante el traslado de la viga?
- d. ¿Sabe la letra de alguna de las canciones que se cantan durante el traslado de la viga hacia la comunidad de Congalla?
- e. ¿Sabes alguna historia, sobre el origen de alguna de las canciones que se cantan durante el

traslado de la viga hacia la comunidad?

2.3.6. TRADICIÓN

- a) ¿Qué es tradición?
- b) ¿Por qué crees que la actividad comunal del viga wantuy es una tradición de la comunidad de Congalla?
- c) ¿Durante el tiempo que usted ha visto la actividad del viga wantuy, ha visto algún cambio significativo?
- d) ¿Conoce alguna otra tradición que se celebra en la comunidad de Congalla?
- e) ¿Qué usos se le ha dado a las vigas trasladadas durante el tiempo que ha visto?
- f) ¿Se debe de seguir cultivando esta actividad comunal del viga wantuy de la comunidad de Congalla?

2.3.7. PRESTIGIO

- a. ¿Qué es prestigio?
- b. ¿Cuáles son los premios para el grupo ganador?
- c. ¿De qué forma adquieren prestigio los ganadores?
- d. ¿Cómo se expresa ese prestigio en los ganadores?
- e. ¿Qué sucede con los que pierden?
- f. ¿Quiénes han ganado generalmente?
- g. ¿Qué estrategias adoptan para ganar en el traslado de la viga?

3. INSTRUCCIONES DE CIERRE DE ENTREVISTA

La entrevista se dará por concluida cuando el entrevistador considere que ya se han abordado todos los temas previstos en la guía de pautas y que se ha profundizado lo suficiente al respecto.

Es aconsejable ofrecer al entrevistado un espacio de reflexión, e incluso la posibilidad de ampliar algún tema en particular, o bien de realizar algún comentario o sugerencia sobre las acciones evaluadas o sobre la evaluación en sí misma.

Finalmente agradezca el tiempo brindado y destaque la importancia de la opinión genuina aportada que será de relevancia para el estudio.

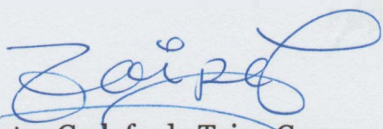
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

En Ayacucho, a las 2:35 p.m. del martes 26 de marzo de 2024, se llevó a cabo la sustentación de la tesis en la sala de sesiones del Consejo de Facultad. El jurado, presidido por el Dr. Godofredo Taípe Campos (encargado), e integrado por el Dr. Walter Pariona Cabrera, la Mtra. Yolanda Juárez Choque, Mtro. Luis Carlos Paraguay Vilcas, Dr. Néstor Godofredo Taípe Campos (asesor) y el Mg. Juan B. Gutiérrez Martínez (secretario Docente), se reúne para evaluar la tesis presentado por el Bach. **Arnold Steeve Willian Yarasca Leon**. El título de la tesis es **KULLU WANTUY: organización social y reproducción cultural en Congalla, Angaraes – Huancavelica**; con el objetivo de obtener el título de Licenciado en Antropología Social.

Después de verificar el quórum reglamentario, el presidente del jurado solicitó al secretario docente la lectura de la RESOLUCIÓN DECANAL No. 201-2024-UNSCH-FCS/D, conforme al reglamento de Grados y Títulos del Plan de Estudios Reajustado de 2004 de la Escuela Profesional de antropología social. Posteriormente, el presidente del jurado autorizó al Bach. a iniciar la sustentación, otorgándole un tiempo de veinte minutos para ello.

Terminada la exposición, se procedió a la ronda de preguntas por parte de los jurados. Mtro. Luis Carlos Paraguay Vilcas fue el primero en preguntar, seguido por la Mtra. Yolanda Juárez Choque y el Dr. Walter Pariona Cabrera. Finalmente, el asesor de la tesis aclaró algunos puntos que el sustentante no había abordado completamente.

Concluida la ronda de preguntas, el presidente del jurado pidió a la tesista y al público asistente abandonar la sala para la deliberación y la emisión de la calificación correspondiente. El secretario docente recoge las hojas de calificación, siendo la calificación de la Mtro. Luis Carlos Paraguay Vilcas (16), Mtra. Yolanda Juárez Choque (16) y el Dr. Walter Pariona Cabrera (14). El resultado final fue aprobado por unanimidad con una nota promedio de quince (15). El acto académico concluyó a las 3:30 p.m. y fue firmado en señal de conformidad por el presidente del jurado y el secretario docente.


Dr. Néstor Godofredo Taípe Campos
Decano (e)


Juan B. Gutiérrez Martínez
secretario docente



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTOBAL DE HUAMANGA

AV. Independencia S/N. Ciudad Universitaria

CONSTANCIA DE ORIGINALIDAD

N° 0049-EPAS/FCS/UNSCH

1. **Nombres y Apellidos del Investigador (a):** ARNOLD STEEVE WILLIAN, YARASCA LEON

DNI N° 74965989

Código: 10162501

2. **Escuela Profesional:** ANTROPOLOGÍA SOCIAL

3. **Facultad:** CIENCIAS SOCIALES

4. **Tipo de trabajo Académico Evaluado:** TESIS DE PREGRADO

5. **Título del Trabajo Académico:**

KULLU WANTUY: Organización social y reproducción cultural en Congalla, Angaraes – Huancavelica

6. **Software de Similitud:** TURNITIN

7. **Fecha de Recepción:** 04 de junio de 2024

8. **Fecha de Evaluación:** 24 de julio de 2024

9. **Porcentaje de similitudes:** 4%

10. **Evaluación de Originalidad:**

Porcentaje de Similitud	Resultado
* 4%	** APROBADO

* Consignar el porcentaje de similitud

** Consignar APROBADO si se encuentra dentro del rango de porcentaje establecido o DESAPROBADO si excede el porcentaje permisible de similitud.

Mg. Yolanda Juárez Choque

Docente-Instructor-EPAS

D. A. de Ciencias Histórico Sociales

KULLU WANTUY: Organización social y reproducción cultural en Congalla, Angaraes – Huancavelica

por ARNOLD STEEVE WILLIAN YARASCA LEON

Fecha de entrega: 24-jul-2024 02:40p.m. (UTC-0500)

Identificador de la entrega: 2421916224

Nombre del archivo: Yarasca_Arnold.Tesis_corregida-planos.docx (21.88M)

Total de palabras: 55716

Total de caracteres: 293409

KULLU WANTUY: Organización social y reproducción cultural en Congalla, Angaraes – Huancavelica

INFORME DE ORIGINALIDAD

4%

INDICE DE SIMILITUD

4%

FUENTES DE INTERNET

1%

PUBLICACIONES

2%

TRABAJOS DEL
ESTUDIANTE

FUENTES PRIMARIAS

1

Submitted to Universidad Nacional de San
Cristóbal de Huamanga

Trabajo del estudiante

1%

2

sdot.pcm.gob.pe

Fuente de Internet

1%

3

rupestreweb.info

Fuente de Internet

<1%

4

moam.info

Fuente de Internet

<1%

5

docplayer.es

Fuente de Internet

<1%

6

Submitted to INACAP

Trabajo del estudiante

<1%

7

cualitativa2020.blogspot.com

Fuente de Internet

<1%

8

peruvotoinformado.com

Fuente de Internet

<1%

9	repositorio.unsch.edu.pe Fuente de Internet	<1 %
10	www.intersaberes.org Fuente de Internet	<1 %
11	nanzan-u.repo.nii.ac.jp Fuente de Internet	<1 %
12	repositorio.unsaac.edu.pe Fuente de Internet	<1 %
13	hera.ugr.es Fuente de Internet	<1 %
14	Sandra Rodriguez Trigo. "La profesión de la gestión cultural en España: análisis interdisciplinario sobre su evolución, formación y adaptación en la era digital postpandemia", Universitat Politecnica de Valencia, 2024 Publicación	<1 %
15	Submitted to Universidad Nacional de Colombia Trabajo del estudiante	<1 %
16	ebin.pub Fuente de Internet	<1 %
17	idus.us.es Fuente de Internet	<1 %
18	es.scribd.com Fuente de Internet	<1 %

<1 %

19

amazonwatch.org

Fuente de Internet

<1 %

20

repositorio.unh.edu.pe

Fuente de Internet

<1 %

Excluir citas

Activo

Excluir coincidencias < 30 words

Excluir bibliografía

Activo