

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL
DE HUAMANGA**

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL



TESIS:

**Mitos-creencias y ritos del agua entre los quechuas
de Querobamba en Sucre - Ayacucho**

Para optar el título profesional de:
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTADO POR:
Bach. Yessenia POCCORPACHI CORDERO
Bach. Lucero Thalia PAUCAR ESPINOZA

ASESOR:
Dr. Néstor Godofredo TAIPE CAMPOS

AYACUCHO - PERÚ

2026

A Maia, mi amada hija, porque da sentido a cada esfuerzo y me recuerda, incluso en los días más difíciles, por qué vale la pena seguir. A Nelson Palomino, mi compañero de vida, por su amor y aliento constante. A mis padres, Eloy e Isabel, que me han sostenido con su amor, ejemplo y confianza. Y a mis hermanos, por su afecto y compañía en este camino.

Yessenia

A mi madre, Angélica, luz en cada momento de oscuridad. A mi padre, Sebastián, por enseñarme a perseverar y perseguir mis sueños con firmeza. Y a mis hermanos, por apoyo constante. Este trabajo también les pertenece.

Lucero Thalía

AGRADECIMIENTO

A la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, nuestra *alma mater*, porque allí empezamos a forjarnos como profesionales. También a la Facultad de Ciencias Sociales y a la Escuela Profesional de Antropología Social, por darnos no solo conocimientos, sino también experiencias que, la verdad, marcaron nuestro camino académico y personal.

Expresamos nuestro profundo reconocimiento a quienes nos formaron con dedicación y compromiso: Néstor G. Taipe Campos, Mario Maldonado Valenzuela, Lurgio Gavilán Sánchez, Lucio A. Sosa Bitulas, Yolanda Juárez Choque, Ulpiano Quispe Mejía, Juan Gutiérrez, Ángela Béjar y todos aquellos que, con su paciencia y entrega, contribuyeron a nuestra formación profesional.

De manera especial, agradecemos el acompañamiento de nuestro asesor, el Dr. Néstor G. Taipe Campos, cuya constante guía, paciencia, sabiduría y compromiso fueron cardinales para culminar esta tesis. Su disposición para orientarnos en cada etapa del proceso, así como su confianza en nuestro trabajo, hicieron posible que este trabajo tome forma con solidez.

A los comuneros de Querobamba, a quienes llevaremos siempre en el corazón. Gracias por abrirnos las puertas de sus casas, por compartir su historia, tiempo y confianza. Sin su calidez y generosidad, esta investigación no habría sido posible. Nuestra especial gratitud al presidente comunal, Enrique Bendejú; al profesor Emilio Orosco; al *yachaq* Emilio Tomaylla, por su saber y disposición; de manera muy personal, al señor Juan Poccoorpachi Cordero, por su constante apoyo y su rol como puente entre nosotras y la comunidad; y a todos nuestros informantes, quienes (con sus voces, gestos y relatos) dieron vida a esta investigación.

RESUMEN

Los mitos, creencias y ritos del agua en las comunidades andinas disponen una manera singular de entender el mundo, donde el agua se entiende como un ser vivo, sagrado y relacional. El **objetivo** fue comprender cómo los quechuas de Qu robamba, en Sucre-Ayacucho, expresan y viven su relación con el agua a través de mito-creencias y rituales que orientan su vida cotidiana. Se empleó la **metodología** cualitativa con diseño etnográfico, que incluyó entrevistas, observación participante y registros de campo durante cuatro meses de trabajo de campo discontinuo. Participaron diez personas, entre ellas los *yachaq*, las autoridades y los comuneros, reconocidos por su conocimiento y experiencia sobre el agua. Los **hallazgos**, presentados mediante descripciones narrativas, tablas analíticas y figuras, muestran que el agua se concibe como emanación del “vientre” de la *Pachamama* (Madre Tierra), con voluntad propia, y su presencia exige relaciones de reciprocidad, cuidado y respeto. Lagunas como *Warmiqucha*, vinculada al género femenino y a lo sagrado, y *Quriqucha*, asociada al mineral oro y la memoria colectiva, regulan la vida comunal a través de normas implícitas. Además, ritos como el *yarqa aspiy*, el ***pagapu***, el *saymi* y el *yaku apaykuy* organizan el calendario agrícola, sostienen el equilibrio ecológico y reafirman el orden cósmico frente a la disminución del agua, la pérdida de manantiales y el debilitamiento generacional. En **conclusión**, la relación de los quechuas con el agua revela la racionalidad andina vigente, donde mito-creencia, rito y paisaje se entrelazan en una ecología simbólica que produce, ordena y protege el mundo que habitan.

Palabras clave: cosmovisión; mito-creencias; agua; ritual; reciprocidad.

ABSTRACT

The myths, beliefs, and rituals surrounding water in Andean communities offer a unique way of understanding the world, where water is understood as a living, sacred, and relational being. The **objective** was to understand how the Quechua people of Querobamba, in Sucre-Ayacucho, express and live their relationship with water through myths, beliefs, and rituals that guide their daily lives. A qualitative **methodology** with an ethnographic design was used, which included interviews, participant observation, and field notes during four months of intermittent fieldwork. Ten people participated, including the yachaq, authorities, and community members, recognized for their knowledge and experience with water. The **findings**, presented through narrative descriptions, analytical tables, and figures, show that water is conceived as emanating from the “womb” of Pachamama (Mother Earth), with its own will, and its presence demands relationships of reciprocity, care, and respect. Lakes such as Warmiqucha, linked to the feminine gender and the sacred, and Quriqucha, associated with gold and collective memory, regulate communal life through implicit norms. In addition, rites such as yarqa aspiy, pagapu, saymi, and yaku apaykuy organize the agricultural calendar, maintain ecological balance, and reaffirm the cosmic order in the face of water depletion, the loss of springs, and generational weakening. In **conclusion**, the Quechua people's relationship with water reveals the prevailing Andean rationality, where myth-belief, ritual, and landscape are intertwined in a symbolic ecology that produces, orders, and protects the world they inhabit.

Keywords: worldview; myths and beliefs; water; ritual; reciprocity.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTO	iii
RESUMEN	iv
ABSTRACT.....	v
LISTA DE TABLAS	8
LISTA DE FIGURAS	8
INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I: PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	13
1.1 Realidad problemática.....	13
1.2 Delimitación de la investigación.....	15
1.3 Formulación del problema	16
<i>1.3.1 Problema general</i>	16
<i>1.3.2 Problemas específicos</i>	16
1.4 Justificación y dificultades afrontadas	17
<i>1.4.1 Justificación</i>	17
<i>1.4.2 Dificultades afrontadas</i>	18
1.5 Objetivos de la investigación	18
<i>1.5.1 Objetivo general</i>	18
<i>1.5.2 Objetivos específicos</i>	19
CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO	20
2.1 Antecedentes del estudio.....	20
<i>2.1.1 Antecedentes locales</i>	20
<i>2.1.2 Antecedentes nacionales</i>	22
<i>2.1.3 Antecedentes globales</i>	23

2.2 Bases teóricas	25
2.3 Definición de categorías clave	25
2.3.1 <i>Cosmovisión</i>	25
2.3.2 <i>Mito-creencia</i>	28
2.3.3 <i>Rito</i>	30
2.3.4 <i>Símbolo</i>	32
2.3.5 <i>Praxis social</i>	34
CAPÍTULO III: MARCO METODOLÓGICO	37
3.1 Tipo y diseño de investigación.....	37
3.2 Población estudiada.....	37
3.3 Hipótesis.....	38
3.4 Observables	39
3.5 Métodos y técnicas de investigación.....	40
3.6 Descripción de instrumentos utilizados	41
3.7 Descripción del análisis e interpretación de datos	42
CAPÍTULO IV: RESULTADOS Y DISCUSIÓN	44
4.1 Mito-creencias en torno al agua que orientan la praxis social en Querobamba.....	44
4.1.1 <i>Genealogía sagrada del agua: mito-creencias y memorias comunales</i>	44
4.1.2 <i>Entendidas femeninas y memoria local: el agua como ser relacional y encantado</i>	50
4.1.3 <i>Límites y peligros del agua como entidad viva y sagrada</i>	55
4.1.4 <i>Ritualización y gestión colectiva del agua</i>	62
4.2 Continuidad ritual en torno al agua entre los quechuas de Querobamba.....	67
4.2.1 <i>Espiritualidad y reciprocidad con el entorno animado</i>	67
4.2.2 <i>Continuidad cultural y transmisión generacional</i>	73
4.2.3 <i>Relación con el agua y la agroproducción</i>	77
4.2.4 <i>Crisis hídrica y resignificación ritual</i>	82
CONCLUSIONES	88
RECOMENDACIONES.....	89
REFERENCIAS.....	91

LISTA DE TABLAS

Tabla 1: Disciplinas y categorías que sustentan el estudio	25
Tabla 2: Categorías, subcategorías y códigos analíticos de la investigación	39
Tabla 3: Mito-creencias sobre el origen del agua entre los quechuas de Querobamba.	45
Tabla 4: Mito-creencias del agua: entidades femeninas y memoria local.....	51
Tabla 5: Normas de acceso, sanciones y prácticas de curación en torno al agua sagrada	55
Tabla 6: Prácticas rituales y organización comunitaria del agua	62
Tabla 7: Prácticas rituales y sentidos del agua en la vida comunal de Querobamba.	68
Tabla 8: Dinámicas de transmisión y tensiones actuales en las prácticas rituales del agua.....	73
Tabla 9: Prácticas rituales y simbólicas en torno al agua y su vínculo con la producción agrícola.	77
Tabla 10: Transformaciones socioambientales y respuestas comunitarias frente a la crisis hídrica	82

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Vista satelital del territorio de la comunidad de Querobamba (Google Maps, https://n9.cl/2t42m).	16
Figura 2: <i>Qullpa</i> : donde la <i>Pachamama</i> reveló su agua oculta (Yessenia Porccopachi, 2024)	46
Figura 3: <i>Tumakuchu</i> : matriz fundacional de Querobamba (Lucero T. Paúcar, 2024)	47
Figura 4: Laguna <i>Warmiqucha</i> , ubicada en las alturas de la comunidad (Yessenia Pocorpachi, 2024).....	51
Figura 5: Laguna <i>Quriqucha</i> , situada en las periferias del pueblo (Yessenia Pocorpachi, 2024)	53
Figura 6: <i>Chirapa</i> , que se cree entra al cuerpo por contacto (Raúl Rojas, 2023).....	56
Figura 7: <i>Tuturqucha</i> : laguna muy respetada y temida (Juan Pocorpachi, 2023).....	58
Figura 8: Danzante de tijeras en la secuencia <i>patara</i> del <i>yarqa aspiy</i> (Lucero T. Paúcar, 2024)	63
Figura 9: Cargonte, compadres y autoridades en la anticipa del <i>yarqa aspiy</i> (Yessenia Pocorpachi, 2024).....	64
Figura 10: Emilio Tomaylla inicia la fiesta del agua con el <i>pagapu</i> al apu Qarwarazu (Salvador Tomaylla, 2023).....	69

Figura 11: Eloy Poccorpachi Ramos representando el acto de preparación del <i>saymi</i> (Yessenia Poccorpachi, 2024).....	70
Figura 12: Cargontes, músicos y danzante de tijeras junto a una niña en el <i>yarqa aspiy</i> (Yessenia Poccorpachi, 2024)	74
Figura 13: Presencia central de personas mayores en el <i>yarqa aspiy</i> (Lucero T. Paúcar, 2024).	76
Figura 14: <i>Yarqa aspiy</i> en <i>Kacta</i> con marco musical, cargonte, autoridades y faenantes (Yessenia Poccorpachi, 2024)	79
Figura 15: Laguna <i>Asnaqqucha</i> , con sus aguas ya mermadas en agosto (Ivette Quispe Torres, 2023).	83
Figura 16: Canal <i>Kacta</i> , que parte de la bocatoma del mismo nombre (Raúl Rojas Martínez, 2024).	84

INTRODUCCIÓN

En los Andes del sur peruano, *yaku* (agua) se entiende como un ser vivo con voluntad, carácter, poder y afecto. Para los quechuas de Querobamba en la provincia de Sucre (Ayacucho), el agua se invoca, se respeta y se celebra. En ella habita lo sagrado que ordena la vida agrícola, organiza la comunidad y sostiene la dimensión espiritual de la existencia. Desde la antropología del agua y la etnografía contemporánea, este estudio se adentra en la relación entre humanos y seres sagrados, expresada en mito-creencias y ritos que dan forma a una manera particular de habitar el mundo.

La motivación para abordar este tema nació de una experiencia en el campo. Durante la fiesta del agua en 2023¹ observamos cómo la comunidad se reunía en torno al agua con fervor, cuidado y respeto. Escuchamos frases que expresaban tanto la sabiduría ancestral como la sensación de pérdida: “El agua ya no es como antes”, “Los *pukyus* (manantiales) se están secando”. Entre la música, los cantos y el trabajo colectivo, una mujer mayor nos dijo: “El agua se molesta y alegra”. En ese momento entendimos que no eran simples prácticas heredadas, sino un sistema de pensamiento que reconoce en el agua una presencia con fuerza espiritual. Al mismo tiempo, notamos signos de fragilidad: una memoria compartida de antaño hoy se debilita frente a la modernidad, el cambio climático y la ruptura generacional.

Frente a este escenario, la investigación tuvo como objetivo comprender cómo los quechuas de Querobamba, en Sucre–Ayacucho, expresan y viven su relación con el agua a través de mito-creencias y los rituales que orientan su vida diaria. Para ello, nos planteamos dos líneas específicas: describir las mito-creencias en torno al agua que orientan la praxis social cotidiana de los pobladores, y explicar por qué actualmente continúan realizando los rituales del agua.

¹ La fiesta del agua, llamada en quechua *yaku raymi*, es una celebración andina que rinde homenaje al agua (*yaku*) como fuente de vida.

La elección de este tema no respondió únicamente a un interés académico, sino también a un compromiso ético. En los Andes se han realizado muchos estudios contemporáneos sobre el agua, la mayoría centrados en su uso práctico, como el riego o el acceso. Este trabajo, en cambio, busca abordar el agua desde otro ángulo: la forma en que las personas la sienten, la recuerdan y la viven como parte de su mundo espiritual y afectivo (Strang, 2004). Hablar del agua implica entonces atender a la memoria, el cuidado y las formas de resistencia cultural ante la pérdida de los vínculos comunitarios. El propósito no fue registrar hechos culturales extintos; más bien, mostrar lo que realmente existe. Al mismo tiempo, el estudio se asumió como una forma de retribución, reconociendo y honrando los saberes ancestrales, con la convicción de aportar a su valoración y transmisión hacia las nuevas generaciones.

Para este estudio estuvimos en Querobamba de forma intermitente en 2024: enero (3-8 y 14-18), febrero (1-8), marzo (2-9) y agosto (7-16). Compartimos la vida diaria con familias quechuas, participamos en sus actividades, escuchamos sus relatos en entrevistas y, cuando nos invitaron, visitamos espacios sagrados. Además, acopiamos notas de campo y archivos audiovisuales, siempre con consentimiento verbal de los participantes. El grupo estuvo compuesto por un *yachaq*², una autoridad local y comuneros que resguardan los saberes del agua y los ponen en práctica. Posteriormente, el análisis se enfocó en identificar categorías, subcategorías y códigos emergentes, respetando las propias lógicas de los quechuas y evitando imponer marcos conceptuales ajenos a su cosmovisión.

En cuanto a su estructura³, el trabajo se organiza en cuatro capítulos. El *primero* aborda el problema de investigación, su delimitación y formulación del problema, así como la justificación, las dificultades enfrentadas y los objetivos. El *segundo* desarrolla el marco teórico, incorporando antecedentes y categorías clave (cosmovisión, mito-creencias, rito, símbolo y praxis social) desde un enfoque interdisciplinario. El *tercer* capítulo describe el tipo y diseño metodológico adoptado, la población y muestra de estudio, hipótesis, observables, métodos y técnicas, instrumentos utilizados y el proceso de análisis. El *cuarto* expone los

² En Querobamba, los *yachaq* son reconocidos como sabios de la comunidad que poseen un conocimiento especial para curar enfermedades culturales, interpretar las hojas de coca y comunicarse con los *apus* o cerros tutelares. Según Itier (2017), el término *yachaq* designa a la persona sabia, quien sabe “leer la coca, curar y hacer ofrendas a los cerros” (p. 244), coincidiendo con lo que señalan los propios pobladores: los *yachaq* no solo curan y predicen el futuro, sino que también reciben mensajes de los *apus* en sueños y visiones. Durante la fiesta del agua, su rol es fundamental, ya que son ellos quienes consultan la hoja de coca para saber qué ofrendas llevar, conducen los pagos o el *pagapu* y aseguran que la comunidad mantenga una relación de reciprocidad con el agua y las fuerzas vivas de la naturaleza.

³ La estructura en cuatro capítulos de este informe se sustenta en el *Currículo 2018 Reajustado - Escuela Profesional de Antropología Social - FCS - UNSCH*, actualizado en 2024 y ratificado por la Resolución del Consejo Universitario N.º 3931-2024-UNSCH-CU.

hallazgos, organizados en dos ejes: mito-creencias hídricas (relatos que se narran y viven, guiando cómo las personas piensan, sienten y actúan en relación con el agua) y la continuidad ritual en Querobamba. Finalmente, se presentan las conclusiones, las recomendaciones dirigidas a actores específicos, las referencias y el anexo.

Finalmente, es importante señalar que esta investigación no busca establecer verdades definitivas ni generalizables, sino comprender, desde una mirada cualitativa y situada, los significados que los quechuas de Querobamba atribuyen al agua y a sus rituales. El acceso a rituales como ***pagapu***, *saymi* y *yaku apaykuy* estuvo marcado por las pautas de conducta de la comunidad y por el carácter excepcional de estos eventos. Esto se entiende como una forma andina de resguardar lo sagrado. Por ello, el estudio se llevó a cabo con respeto, empatía y escucha, reconociendo que el agua no solo se usa y se bebe, también se honra y se valora como base de la memoria colectiva, de la cohesión comunal y del sentido mismo de la vida.

CAPÍTULO I

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

Este capítulo presenta la realidad problemática que impulsó el estudio, definiendo con precisión el límite temático, territorial, temporal, teórico y poblacional. Además, se formula el problema general y sus preguntas derivadas, se justifica su relevancia académica y social, y se describen las dificultades afrontadas. Finalmente, se establecen los objetivos generales y específicos que guiaron el desarrollo de la investigación.

1.1 Realidad problemática

No identificamos de inmediato el problema del agua estudiado; más, bien, lo fuimos descubriendo poco a poco, en medio de diálogos sobre el *yarqa aspiy*⁴ y al comparar sus peculiaridades en la provincia de Vilcas Huamán y en Querobamba–Sucre. Durante un tiempo, este evento fue convirtiéndose en el centro de nuestras conversaciones: lo evocábamos entre cafés, caminando por las calles de la ciudad de Ayacucho o descansando bajo la sombra de los árboles del parque central, entre risas y silencios.

Sin embargo, todo empezó a cobrar sentido cuando enfocamos nuestra atención en el *yarqa aspiy* de Querobamba, que nos parecía más significativo. El interés se profundizó cuando viajamos a esta capital provincial y participamos en la fiesta del agua en agosto de 2023. Allí conocimos a varias personas, entre ellas a doña Pelagia Pillihuamán, una mujer mayor de mirada serena y voz pausada, quien nos abrió su mundo con una frase que aún resuena: “El agua es como una persona, se molesta y se alegra, bendice o también castiga, se va cuando no

⁴ *Yarqa* significa “acequia” o “canal”, y *aspiy* se traduce como “escarbar para desenterrar algo, cavar, rascar, arañar” (Itier, 2017, p. 69); por tanto, literalmente significa escarbar o limpiar la acequia. Sin embargo, en el contexto rural ayacuchano, *yarqa aspiy* alude al trabajo colectivo y ritualizado de limpieza de las acequias o los canales de riego, que forma parte de la fiesta del agua y simboliza tanto el inicio del ciclo agrícola como la cohesión comunitaria.

lo cuidamos. Por eso, *niñachas*, hay que tener cuidado con entrar a los *pukyus*, les puede enfermar” (notas de campo, 8 de agosto de 2023). Desde ese instante comprendimos que sus palabras no eran simples expresiones, sino una manera de pensar y de habitar el mundo, cargada de profundo respeto y afecto.

Asimismo, al participar en esa fiesta desde el inicio hasta el cierre, observamos que el agua se mostraba no como un recurso, sino como un sujeto o “alguien” con carácter, espíritu y poder. En efecto, en las comunidades andinas, todo ser de la naturaleza posee vida (*kawsay*) y capacidad de agencia, tal como señalaron Estermann (2006) y Stensrud (2010). Según estos autores, en la visión animista-relacional andina, ríos, lagunas, manantiales, entre otros, son entidades vivas con las que se establecen relaciones de reciprocidad y respeto.

En el *yarqa aspiy* al que asistimos, la práctica lo confirmó: los comuneros acudieron con entusiasmo y alegría a limpiar las acequias. Todo el pueblo se congregaba en el canal principal no solo para iniciar la faena, sino también para agradecer al *ñawin puky* (ojo del manantial) por el agua recibido, así como a los *apus*⁵ y la *Pachamama* (Madre Tierra). Sin embargo, entre trabajo, cantos, música y risas, se escuchaban frases cargadas de preocupación: “El agua ya no viene como antes” y “Los *pukyus* se están secando”. La fiesta seguía, pero en el ambiente flotaba una incertidumbre compartida.

De igual modo, los relatos comenzaron a hablarnos con más fuerza. Escuchamos historias de lagunas “bravas” que premian o castigan según la conducta humana. Sin embargo, también advertimos algo inquietante: entre los más jóvenes, estos relatos parecían haber perdido relevancia. Algunas comuneras mencionaron que la nueva generación ya no quiere oír “las historias de antes” y prefiere dedicarse a los celulares. Además, señalaron que hasta hace 20 o 30 años el *yarqa aspiy* y la fiesta del agua parecían inalterables, pero hoy atraviesan transformaciones.

Antes, decían, el *pagapu* era muy eficaz: las lluvias llegaban tras las ofrendas, los manantiales mantenían su caudal y la respuesta de los seres tutelares era entendida como señal de equilibrio. En cambio, ahora la escasez hídrica se hace cada vez más evidente, y las lluvias ya no “obedecen”. Por ello, es necesario recurrir a nuevas estrategias para obtener agua y, al mismo tiempo, volver la mirada hacia las prácticas ancestrales.

En este contexto surgieron nuestras preguntas iniciales: ¿Qué relatos y creencias sobre el agua existen en la comunidad? ¿Qué función cumplen en la vida diaria? ¿Qué sucede cuando

⁵ Entre los quechuas de Querobamba, las montañas tutelares reciben el nombre de *apu*; el término *wamani*, aunque con un significado similar, no se emplea en esta zona.

las lluvias no llegan, cuando los *pukyus* se secan a pesar de las ofrendas? ¿Qué papel desempeñan los rituales en la actualidad y cómo se relacionan con el cambio climático? Estas y otras interrogantes desembocaron, finalmente, en una pregunta general y dos específicas, que presentamos en la sección correspondiente.

De esta manera, nació en nosotras la necesidad de investigar un universo donde el agua no se reduce solo a un recurso natural, sino que se revela como una presencia viva que organiza la vida cotidiana, cohesiona la comunidad y sostiene la espiritualidad quechua.

1.2 Delimitación de la investigación

Delimitar este estudio fue necesario para clarificar aquello que queríamos investigar. Siguiendo a Durand (2014), adoptamos las *coordenadas metodológicas*, entendidas como referentes clave que permiten acotar el campo de estudio. Estas coordenadas nos permitieron situarnos frente a la realidad de la comunidad de Querobamba y delinear el camino que emprendimos.

En la *coordenada temática*, ponemos el foco en las mito-creencias y ritos ligados al agua, entendidos como expresiones simbólicas que moldean la manera en que los quechuas de Querobamba se relacionan con este líquido elemental. No nos limitamos a describir rituales o recoger relatos; más bien, pensamos en la forma de ver el mundo donde el agua es sagrada, está viva y se halla en la vida cotidiana.

Desde la *coordenada territorial*, el estudio se realizó en la comunidad de Querobamba, capital del distrito del mismo nombre, en la provincia de Sucre, región Ayacucho. Está a 3490 metros sobre el nivel del mar, en la parte oriental de los Andes del Perú. El clima suele ser seco y frío. Las lluvias llegan entre noviembre y abril, mientras que de mayo a octubre se ausenta, aunque a veces sorprende algún chubasco, granizo o nieve. La temperatura suele rondar los 12 °C; en invierno baja hasta -5 °C (Municipalidad Provincial de Sucre, 2012). Además, como se muestra en la Figura 1, el territorio combina quebradas, llanos, chacras y asentamientos. El agua, por cierto, sostiene todo.

Respecto a la *coordenada temporal*, el trabajo de campo se desarrolló en el año 2024, centrando su atención en las formas contemporáneas de realización y significación de los rituales del agua, así como en las mito-creencias que los sustentan. Si bien se recogieron las memorias del pasado, el análisis se orientó a cómo estas prácticas y narrativas se viven, se adaptan y se resignifican en el contexto actual.

En cuanto a la *coordenada teórica*, la investigación se apoyó dos disciplinas vitales: la antropología social, sobre todo la del agua, y la semiótica de la cultura, que ayudó a comprender los sentidos en los relatos, gestos, símbolos y prácticas rituales ligados al agua. Gracias a esta

mirada, el agua aparece como una entidad viva y sagrada, llena de significados. En este marco, trabajamos con categorías clave como la cosmovisión, mito-creencia, símbolo, rito y praxis social, que orientaron nuestra comprensión de las formas en que las comunidades quechuas construyen, expresan y sostienen su vínculo con el agua en la vida diaria y en los tiempos de los rituales.



Figura 1: Vista satelital del territorio de la comunidad de Querobamba (Google Maps, <https://n9.cl/2t42m>).

Finalmente, tomando en cuenta a los *sujetos de estudio*, trabajamos con los comuneros de Querobamba, en particular con hombres y mujeres mayores de edad: *yachaq*, autoridad y comuneros, cuyas voces resultaron cruciales para acceder a los saberes y prácticas del agua. Su generosidad y apertura hicieron posible que este estudio se desarrollara de manera adecuada.

1.3 Formulación del problema

1.3.1 Problema general

¿Cómo expresan y viven los quechuas de Querobamba, en Sucre–Ayacucho, su relación con el agua a través de las mito-creencias y los rituales que orientan su vida cotidiana?

1.3.2 Problemas específicos

- a) ¿Qué mito-creencias en torno al agua orientan la praxis social cotidiana de los quechuas de Querobamba?

b) ¿Por qué los quechuas de Querobamba continúan realizando los rituales del agua?

1.4 Justificación y dificultades afrontadas

1.4.1 Justificación

Esta investigación se inició de una a partir de nuestra primera visita a Querobamba. Lo que vimos y escuchamos en esos días fue decisivo, sobre todo el diálogo con doña Pelagia Pillihuamán, quien nos dijo: “El agua es como una persona, se molesta y se alegra, bendice o también castiga, se va cuando no lo cuidamos. Por eso, *niñachas*⁶, hay que tener cuidado con entrar a los *pukyus*, les puede enfermar” (notas de campo, 8 de agosto de 2023). Sus palabras revelaron que el agua no es solo un recurso: es un “ser vivo” sensible y con voluntad. Esta primera impresión se complementó con un trabajo de campo discontinuo de cuatro meses (enero, febrero, marzo y agosto de 2024), en el que registramos testimonios y prácticas.

Por otro lado, revisando la literatura especializada, nos dimos cuenta de que, aunque existen numerosos estudios sobre el agua en los Andes, la mayoría se centra en su uso técnico y función ambiental. Por eso, nosotras elegimos otro camino: abordar el agua como un “ser vivo”⁷, tal como lo entienden los querobambinos, en especial las personas mayores, quienes nos hablaron con claridad y preocupación. Ese camino nos condujo a lo que hoy se reconoce como la antropología del agua. Esta mirada, como propuso Strang (2004), busca comprender las múltiples formas en que el agua adquiere sentido cultural, simbólico y espiritual para las personas; porque en Querobamba, el agua no solo se utiliza: se honra, se cuida y se festeja.

Nos propusimos escuchar la voz comunitaria, silenciosa, pero firme, que aún cree en las lagunas y *pukyus* que “hablan”. Queríamos comprender cómo se mantiene vivo este vínculo espiritual y cultural con el agua, justo en un tiempo en que el clima cambia, los *pukyus* se secan y la lluvia llega con retraso. No hicimos este trabajo para contar lo que se pierde, sino para visibilizar lo que todavía se vive. Las mito-creencias y los rituales que rodean al agua en Querobamba no son simples vestigios del pasado: son formas de resistencia, de cuidado, de dar sentido a lo que ocurre. Nos interesó acercarnos a esa sabiduría ancestral como una fuente viva que aún tiene mucho que enseñarnos, incluso a quienes llegamos desde afuera.

Por último, creemos que este estudio puede cuestionar a muchos. En primer lugar, a

⁶ Los hispanismos que quechuizan suelen escribirse en *negrita cursiva* para destacar su origen castellano adaptado al quechua.

⁷ Para los comuneros de Querobamba, el agua es un “ser vivo” porque actúa y responde: puede enfermar cuando se transgreden los *pukyus*, “agarrar” el alma y dejar señales en el cuerpo, como explicó Oswaldo Mendoza (comunicación personal, 4 de marzo de 2024). Estos hechos muestran que posee fuerza y agencia propias, lo que coincide con lo que señala Estermann (2006): “También una piedra, un cerro, un lago, pero ante todo la *pachamama*, tienen vida, es decir: son ‘animados’” (p. 184).

quienes trabajan con comunidades andinas desde la educación, la cultura o el cuidado del ambiente. También a investigadores que buscan comprender lo humano desde el simbolismo, desde lo cotidiano. Y, sobre todo, queremos que esta investigación regrese a la comunidad como un espejo, como memoria escrita de lo que ya saben, practican y sienten. Anhelamos que los niños, jóvenes, docentes y autoridades locales se reconozcan en estas páginas y encuentren en ellas un motivo para seguir cuidando sus saberes, sus ritos y su forma de concebir y estar en el mundo. Porque cuidar el agua, para ellos y para nosotras, también significa cuidar una manera de vivir con dignidad, con belleza y con un profundo respeto por la *Pachamama* (Madre Tierra).

1.4.2 Dificultades afrontadas

Durante nuestro trabajo de campo en la comunidad de Querobamba, enfrentamos obstáculos que exigieron sensibilidad, flexibilidad y una disposición para aprender desde el respeto. Uno de los desafíos fue la desconfianza inicial de algunas personas, quienes temían que sus relatos sobre mito-creencias, ofrendas o sueños vinculados al agua sean usados fuera de su contexto. Frente a ello, no forzamos esa aproximación; más bien, elegimos esperar, acercarnos con cuidado y mostrarnos tal como somos: investigadoras interesadas en comprender en sentido etnográfico; es decir, interpretar desde la mirada de la propia comunidad y no desde categorías externas. Con el tiempo, gracias a nuestra presencia, a la escucha atenta y a una relación tejida en el respeto, logramos establecer vínculos que nos abrieron a prácticas significativas como los *pagapu*, la limpieza ritual (*yarqa aspiy*) y las invocaciones durante la fiesta del agua.

También nos enfrentamos a limitaciones geográficas y simbólicas. El acceso a Querobamba exigió desplazamientos largos y una logística cuidadosa. Lo más desafiante fue nuestra condición de mujeres, que nos impidió ingresar a ciertos espacios sagrados (como el *ñawin pukyu* u ojo de agua) y presenciar rituales reservados exclusivamente a los varones. Ante ello, recurrimos a la mediación de nuestros informantes, quienes compartieron sus experiencias y conocimientos rituales, validados en la práctica y transmitidos generacionalmente.

Estos tres obstáculos nos enseñaron que investigar no consiste solo en acceder, sino saber, esperar, escuchar y aceptar límites. La distancia, la desconfianza y los márgenes en vez de ser muros infranqueables, fueron formas distintas de acercarnos al conocimiento.

1.5 Objetivos de la investigación

1.5.1 Objetivo general

Comprender cómo los quechuas de Querobamba, en Sucre–Ayacucho, expresan y viven su relación con el agua a través de mito-creencias y los rituales que orientan su vida cotidiana.

1.5.2 Objetivos específicos

- a) Analizar las mito-creencias en torno al agua que orientan la praxis social cotidiana de los quechuas de Querobamba.
- b) Explicar por qué los quechuas de Querobamba continúan realizando los rituales del agua.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

Este capítulo desarrolla el sustento teórico de la investigación, comenzando con una revisión de antecedentes relevantes a nivel local, nacional y global. Luego, se expone el enfoque interdisciplinario que articula aportes de la antropología, semiótica de la cultura y sociología para fundamentar conceptualmente el estudio. Por último, se definen las categorías clave que orientaron el análisis y dieron sentido al corpus empírico: cosmovisión, mito-creencia, rito, símbolo y praxis social.

2.1 Antecedentes del estudio

Esta investigación se enmarca en el creciente interés etnográfico por comprender las relaciones simbólicas entre los pueblos originarios y el agua. Mediante antecedentes locales, nacionales e internacionales, se reconocen diversas formas de habitar el mundo acuático desde el mito-creencia y el rito. Esta mirada comparativa nos permite situar la experiencia quechua de Querobamba en un entramado más amplio de sentidos compartidos.

2.1.1 *Antecedentes locales*

En el departamento de Ayacucho, Núñez (2022) publicó su estudio “Los manantiales: una concepción mítica y sagrada entre los quechuas de Chacolla en Ayacucho”. El autor examinó las concepciones míticas, la sacralización y las normas rituales que estructuran la relación social con los manantiales en Chacolla. A partir del trabajo etnográfico, el autor se apoyó en entrevistas abiertas, en la observación directa y un registro visual de 28 manantiales, con la participación de diez personas. Lo que halló es revelador: para los pobladores, los manantiales no son simples fuentes de agua, sino huellas vivas de los héroes míticos, lugares donde todavía se sienten las presencias de los *wamanis* y de la *Pachamama*. Y, por cierto, esas creencias no quedan en el plano de lo imaginario; al contrario, marcan la conducta, imponen tabúes, dictan

prescripciones. Se concluye que los manantiales son ejes simbólicos, espacios donde se teje la reciprocidad entre los humanos y los no sagrados, entre la vida cotidiana y la memoria sagrada.

Este trabajo es clave para comprender cómo las mito-creencias moldean la vida diaria de los quechuas de Ayacucho en su relación con el agua. Además, al acercarse a los manantiales como *paqarinas*, revela la profunda carga ideológica que el agua posee en el mundo andino.

Taipe (2020), en su investigación “Wari: semántica, toponimia y mito-creencias en el centro-sur andino peruano”, examinó la toponimia local y cómo las mito-creencias influyen en las prácticas sociales de los actores que comparten estas expresiones culturales. Utilizó un enfoque cualitativo-etnográfico y hermenéutico, recurriendo a testimonios orales, fuentes históricas y lexicográficas. El estudio evidenció que el término *wari* alude a múltiples entidades y no guarda correspondencia territorial con el antiguo Imperio *wari*. Además, reveló que las prácticas sociales están reguladas por tabúes asociados a espacios, objetos, tiempos y discursos prohibidos. Se concluye que esta figura mitológica continúa organizando el mundo social, espiritual y geográfico de los pueblos andinos.

El aporte fundamental de este estudio radica en la elucidación del lenguaje mítico como matriz de sentido y como práctica normativa. Nos ofrece claves para explorar cómo ciertos significantes condensan estructuras ideológicas en torno al agua.

Por su parte, Najarro (2020), en su estudio “En tiempos de cambio climático: relación agua-hombre en localidades altoandinas de Paras y Chuschi, Ayacucho”, investigó el sentido del agua en la cosmovisión altoandina, los seres míticos ligados a sus fuentes y las percepciones locales frente a su situación actual. Empleó una metodología cualitativa-etnográfica, trabajando con comuneros mediante entrevistas abiertas, observación y cartografía social. El estudio revela que el agua posee un valor vital y simbólico en la cosmovisión andina, al ser fuente de vida y origen mítico tanto de humanos como de animales. Además, las fuentes de agua son consideradas como moradas de entidades espirituales como el *amaru*, la *illa*, la *sirena* y el *wari*, que tienen la capacidad de otorgar o negar bienestar. El autor concluye que la actual crisis hídrica es interpretada como resultado de desequilibrios en la reciprocidad entre humanos y seres del agua.

El estudio conecta al plano mítico con la actual problemática ambiental, visibilizando cómo los rituales se constituyen en estrategias culturales frente al desequilibrio ecológico. En relación con nuestro estudio, ofrece marcos interpretativos para pensar la vigencia de las mito-creencias en Querobamba en un escenario de cambio climático.

2.1.2 *Antecedentes nacionales*

A nivel del Perú, existen algunos estudios importantes. Así, Varas y Valcuende (2021) publicaron su trabajo “Mitos y rituales en torno al agua en la comunidad andina de Cullhuay: de La Viuda al cambio global”. Los autores examinaron los mitos y rituales de la comunidad andina de Cullhuay vinculados al agua en sus diversas manifestaciones, destacando su valor simbólico y cultural más allá de su aspecto económico. El estudio es cualitativo-etnográfico, y se desarrolló mediante entrevistas abiertas, observación participante y análisis simbólico de la *champería*, ritual comunal de limpieza de canales. Los mitos y rituales de Cullhuay revelan una concepción del agua como entidad viva y sagrada, articulada a una red de relaciones entre humanos, seres espirituales y elementos del paisaje. Además, las prácticas expresan un sistema de reciprocidad que da sentido al territorio y organiza la vida comunitaria. Sin embargo, los procesos de modernización y desarraigo han debilitado sus significados tradicionales y su transmisión generacional. Se concluye que los rituales funcionan como tecnologías simbólicas de reterritorialización frente a la mercantilización del agua.

Desde la perspectiva de nuestra investigación, este trabajo permite comprender el ritual no solo como práctica espiritual, sino también como un acto político y ontológico (es decir, relacionado con la manera en que se entiende y se vive la existencia). En ese sentido, aporta herramientas analíticas para interpretar los rituales del agua en Querobamba como prácticas que actualizan el vínculo comunal con el territorio.

En su investigación “*Waqay: a word about water and the Andean world in a twentieth-century Spanish manuscript from Huarochiri (Peru)*”, Bennison (2021) analizó el uso ritual del término quechua *waqay* en el manuscrito *El Entablo* de San Pedro de Casta y su relevancia en los rituales comunales de irrigación. La investigación fue cualitativa, de diseño lingüístico-etnográfico, combinando el análisis filológico del manuscrito con entrevistas a comuneros y la observación del ritual. Los resultados mostraron que *waqay*, más que una palabra, es una invocación cargada de poder performativo, capaz de activar la agencia espiritual del agua y el paisaje. Se concluye que esta palabra sintetiza una ontología relacional que se mantiene viva incluso en contextos castellanizados. Este estudio compone un aporte esencial para el nuestro, al proponer el lenguaje ritual como medio de interacción con las entidades acuáticas y destacar la relevancia del discurso en la ritualidad del agua.

Paerregaard (2021) publicó el estudio “*Lubricating water metabolism: how mountain offerings contribute to water sustainability in the Peruvian Andes*”. Su propósito fue mostrar cómo las ofrendas a las montañas y a las fuentes de agua expresan una forma de entender el

agua basada en la reciprocidad, la espiritualidad y el cuidado del entorno. La investigación fue cualitativa y etnográfica, y se usó entrevistas abiertas, observación de rituales y análisis simbólico de las ofrendas. Los resultados señalan que las ofrendas activan una regeneración simbólica del agua, en tanto expresan la reciprocidad entre humanos y seres sagrados. Se concluye que estas prácticas constituyen tecnologías sociales de cuidado y sostenimiento del agua. Este trabajo constituye un aporte teórico clave, al proponer la noción de “metabolismo simbólico” para comprender los rituales del agua como parte de un sistema ecológico-ritual complejo.

En “*Symbolic communication and the notion of ‘Pachamama’ in the ‘quechua’ and ‘aymara’ cultures*”, Inquilla-Mamani y Chambi-Apaza (2019) buscaron comprender cómo, en las comunidades sucesoras del Imperio inca, las relaciones con la tierra y el agua trascienden lo físico para habitar el mundo de lo simbólico y lo ritual. Mediante un enfoque etnográfico, se adentraron en las memorias vivas de los sabios comunales, observando y escuchando sus voces. Los hallazgos revelaron que, en la mirada quechua y aimara, el agua no es solo un recurso, sino que es un ser animado, un espíritu que danza en los movimientos de sapos, peces y aves; y cuya existencia marca el impulso mismo de los calendarios agrícolas. El estudio concluye que la ritualidad del agua sostiene el delicado equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza, bordando con gestos y palabras una armonía que es sentida y celebrada a diario. Este estudio resulta crucial para el nuestro, ya que muestra cómo los quechuas configuran su vida diaria alrededor de las aguas vivientes.

Por último, Stensrud (2019), en su trabajo “*The formalisation of water use and conditional ownership in Colca Valley, Peru*”, se propuso entender cómo los pueblos andinos viven y sienten el agua. La autora hizo trabajo etnográfico entre campesinos y autoridades de Colca, recogiendo relatos donde el agua aparece no como propiedad, sino como regalo de los espíritus tutelares de las montañas. Este estudio revela que, pese a los intentos estatales de formalizar el uso del agua, las comunidades siguen sosteniendo redes de reciprocidad ritual que mantienen viva su relación sagrada con las fuentes de vida. Este estudio es muy valioso, ya que muestra que las prácticas rituales no son solo una resistencia, sino también la afirmación de una lógica cultural propia, tejida con emociones, fe y memoria colectiva.

2.1.3 Antecedentes globales

Al explorar en otras partes del mundo, emergieron cuatro estudios significativos para nuestra investigación. El primero corresponde a Valenzuela y Moyano (2021), quienes en “*Ethnicity and ritual in the atacameños Andes: water, mountains, and irrigation channels in Socaire*”

registraron las prácticas rituales asociadas al agua. Desde una mirada etnográfica y arqueoastronómica, reconstruyeron cómo los atacameños aún en la actualidad conversan con sus montañas tutelares (los *mallkus*) y renuevan con el agua su pacto de vida. Los rituales de limpieza de canales no son solo actos funcionales: son ofrendas, compromisos colectivos, latidos de una identidad que resiste el olvido. Los autores concluyen que, en cada gesto ritual, el agua reafirma la pertenencia cultural y la dignidad colectiva ante siglos de marginación. Este estudio es importante, pues conecta la ritualidad hídrica con la reafirmación identitaria.

Asimismo, Román-Chaverra *et al.* (2023), en su trabajo “*Ancestral practices for water and land management: experiences in a Latin American indigenous reserve*”, analizaron las experiencias ancestrales vinculadas al manejo socioambiental del agua y la tierra en la Reserva Indígena Emberá, situada en el Chocó colombiano. Con un enfoque cualitativo-etnográfico, y empleando el *software* Atlas.ti para la codificación de patrones culturales, se adentró en los saberes, prácticas y emociones de los pobladores de esta comunidad. Los resultados revelaron que las creencias espirituales siguen entrelazando la vida diaria, el cuidado de los recursos y la visión del cosmos. Para los emberá, cuidar el agua no es solo una acción práctica, es sobre todo un acto profundo de reciprocidad sagrada, una muestra de respeto y gratitud hacia las fuerzas invisibles que sostienen en equilibrio su mundo. Este trabajo es relevante, pues expone que las creencias no son meras supersticiones, sino fundamentos vivos que organizan las prácticas de conservación y sostenibilidad. Aunque, claro está, debemos tener presente que los contextos culturales entre los emberá y los quechuas andinos son distintos.

El último antecedente nos transporta a las tierras húmedas de Borneo, de la mano de Hermawan (2021) y su estudio “*Water ritual at balamut oral tradition of banjar people, South Borneo, Indonesia*”. Con gran sensibilidad etnográfica, describe cómo (en medio de los cambios que trae la modernidad) persiste entre los *banjar* la práctica de rituales de curación y agradecimiento, donde el agua se invoca como un elemento sagrado y vivificador. Aunque hoy algunos acceden al agua mediante grifos modernos, la magia del *balamut* (un ritual ancestral) sigue latiendo en cada botella de agua que llevan los fieles para ser bendecida. El agua, símbolo de sanación y fortuna, conserva su centralidad en la vida comunitaria. Esta investigación, aunque ubicada fuera del contexto andino, es útil para nuestro propósito porque revela la vigencia del aspecto sagrado del agua incluso en sociedades que han experimentado fuertes procesos de modernización.

Así, los estudios locales revelan la centralidad mítica de las fuentes de agua y los seres acuáticos en la vida comunitaria andina; los nacionales destacan los rituales del agua como prácticas de territorialización y resistencia simbólica; mientras que las globales confirman la

persistencia de concepciones sagradas del agua en diferentes culturas, evidenciando su poder como eje de identidad, sostenibilidad y memoria colectiva. En conjunto, estos antecedentes ofrecen un marco interpretativo plural y comparativo que enriquece la comprensión del agua como entidad viva, mediadora entre mundos y fundamento de organización social y espiritual.

2.2 Bases teóricas

En esta investigación recurrimos a un enfoque interdisciplinario de segundo grado que articula la antropología, la semiótica de la cultura y la sociología para comprender las categorías vinculadas al agua entre los quechuas de Querobamba, en Sucre-Ayacucho.

Como se observa en la Tabla 1, cada disciplina aporta al estudio de ciertos conceptos o categorías clave. La antropología permite analizar la cosmovisión, las mito-creencias, los ritos, los símbolos y praxis social; la semiótica de la cultura se centra en los símbolos y en los rituales que producen significados colectivos; y la sociología aborda la praxis social y el rito, mostrando cómo se expresan en la vida cotidiana y en la organización social.

Tabla 1

Disciplinas y categorías que sustentan el estudio

Disciplinas	Categorías				
	Cosmovisión	Mito-creencia	Rito	Símbolo	Praxis social
Antropología	x	x	X	x	x
Semiótica de la cultura			X	x	
Sociología			X		x

En cada disciplina se retoman autores representativos, los cuales se desarrollan en la siguiente sección dedicada a la definición de categorías clave.

2.3 Definición de categorías clave

2.3.1 Cosmovisión

La cosmovisión es esa especie de “idea del mundo”, que Dilthey (1994) la definía como “un complejo de ideas y de tendencias que se refieren al problema general del sentido del universo: en él encuentran su fundamento los ideales, los valores y los principios supremos que aspiran a dirigir la vida” (p. 52). Años antes, el mismo autor había señalado que toda cosmovisión se levanta sobre tres planos: primero, la *imagen del mundo* nacida de la experiencia; luego, la *valoración afectiva* de lo que esa realidad significa; y, finalmente, la *orientación de la voluntad* que termina por guiar la acción (Dilthey, 1974).

Dicha organización revela una unidad vivida entre comprensión, emoción y conducta. En sintonía con esta mirada, Lozada (2006) planteó que, en el mundo andino, el “concepto de cosmovisión hace referencia a las nociones, prejuicios, ideas, creencias y prácticas que

comparten determinadas colectividades en momentos específicos de su historia” (p. 13).

Desde esta perspectiva, Lozada (2006) retomó los tres niveles propuestos por Dilthey y sostuvo que, en el contexto andino, la *imagen del mundo* tiene un carácter “cosmo-céntrico”, donde el hombre andino percibe un orden cósmico con predominio telúrico y anímico, regido por la reciprocidad y la inversión. Esta visión puede parecer pasiva y subordinada, pero también organiza sus lazos con los otros, el entorno y las “deidades”. La *valoración afectiva* se sostiene en dos principios clave: la complementariedad y la jerarquía. Por último, la *orientación de la voluntad* impulsa un afecto colectivo hacia la naturaleza, guiado por la convicción de que toda acción (individual o grupal) repercute en un universo hondamente interrelacionado.

En consonancia con esta comprensión integral del mundo, Allen (1988) afirmó que “la cosmovisión andina no da cabida al dualismo occidental de cuerpo y alma; para los andinos, toda materia está viva en algún sentido y, a la inversa, toda vida tiene una base material” (p. 62, traducción de las tesis)⁸. En esta visión, el animismo impregna toda la existencia, pues reconoce que la vida y la materia coexisten en una unidad vital, sin la separación que caracteriza el pensamiento dualista. Siguiendo esta línea, Stensrud (2010) también destacó lo siguiente:

En el mundo andino, lugares y objetos tienen agencia, personalidades y relaciones entre ellos. Las relaciones entre los seres humanos, los lugares en el paisaje y los objetos son físicas y concretas; la gente ofrece comida, bebida, hojas de coca y humo de cigarro a la tierra y los cerros para recibir fertilidad, bienestar, protección, salud y prosperidad. Estas relaciones recíprocas no son simétricas y equitativas, sino jerárquicas y asimétricas en términos de poder. La *pachamama* (la tierra) y los *apus* (espíritus de los cerros) son muy poderosos y tienen la capacidad de dar y quitar vida. Los humanos deben respetarlos y enviarles ofrendas para evitar pérdida, fracaso, enfermedad o muerte. (p. 43)

Al igual que Allen, Stensrud reconoce que la ontología andina es animista, pero también la entiende como una visión analogista, en la que la diversidad de seres se organiza dentro de una estructura de vínculos jerárquicos. En este marco, las correspondencias y ofrendas son lo que mantienen el orden y la vida. Además, la naturaleza y la cultura no van por rutas separadas; al contrario, forman una continuidad viva que enlaza a todos los elementos del cosmos.

En ese sentido, uno de los principios que mejor lo expresa es la *complementariedad*: la existencia se organiza desde la interdependencia de los opuestos. Según Beauclair (2013), esa lógica arma el tejido de las relaciones entre los componentes del cosmos; cada entidad, distinta

⁸ Las traducciones de textos en inglés u otros idiomas fueron realizadas por las tesisistas con el apoyo del traductor de Google, a partir de pasajes previamente identificados en fuentes secundarias.

como es, cobra sentido y fuerza cuando se vincula con su complemento, y así aparece una totalidad que busca el equilibrio y lo sostiene. Este principio se hace visible en pares como masculino y femenino, arriba y abajo, frío y calor y seco y húmedo. Su interacción, a veces suave, otras veces tensa, es clave para mantener la vida y permitir su constante renovación.

En esa misma línea, Duviols (2016) señaló que la “... unión del dios de la lluvia y de la diosa de la fertilidad vegetal simboliza y refrenda, a nivel del mundo mágico, la ineluctable complementariedad del cielo y de la tierra para asegurar su rendimiento económico” (p. 120). Esta observación fortalece la idea de que la fertilidad y el bienestar dependen de la interacción y la reciprocidad entre fuerzas distintas, pero complementarias. Así, entender la cosmovisión andina es reconocer que las prácticas sociales, como los ritos del agua, siguen una lógica de equilibrio entre fuerzas jerárquicas, opuestas y complementarias.

La *reciprocidad*, expresada en el *ayni*, es otro principio esencial. Según Mayer (2004), también llamada *waje-waje*, “es un servicio efectuado a cambio de exactamente el mismo servicio en el contexto del trabajo, una ceremonia o incluso la ayuda mutua en la vida cotidiana” (p. 134). Este principio no se limita a las interacciones entre personas, sino también se amplía a las relaciones con entidades no humanas. Como señaló Polia (1999), “dentro del concepto andino de reciprocidad, las huacas deben ser ‘alimentadas’: deben recibir dones por parte del hombre para otorgar dones a los hombres” (p. 109). Así, los rituales andinos son actos que renuevan el pacto recíproco con las fuerzas de la naturaleza. De ahí que los ritos del agua funcionan como mecanismos de reproducción social y ecológica, basados en la reciprocidad.

Dentro de esta cosmovisión, el tiempo y el espacio no se piensan como ideas abstractas, sino como vivencias que conectan pasado, presente y futuro en una unidad llamada *pacha*. Para Estermann (2006), *pacha* “contiene como significado tanto temporalidad como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (*topos*)”. El autor añadió que la *pacha* es un rasgo esencial de la racionalidad andina, pues “tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo” (p. 158). Por ello, la *pacha* se presenta como un todo concreto y vital donde los acontecimientos siguen un ritmo cíclico y ordenado, reflejando la interconexión de cada elemento del cosmos⁹.

Es importante destacar que esa concepción cíclica del tiempo está ligada a los ritmos agrícolas, las fases lunares y los ciclos hidrológicos, que configuran la temporalidad de los

⁹ Según Estermann (2006), la cosmovisión andina se organiza en torno a la relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad (*ayni*). Por su parte, Martínez (2012) mencionó cinco principios: “totalidad, energía, comunión, sacralidad y sentido comunitario de la vida” (p. 65). Esto muestra que la cosmovisión andina integra principios éticos y cósmicos que orientan tanto la vida social como la relación con la naturaleza.

rituales. En estos rituales, se reactualiza de modo constante la continuidad del cosmos. Como ya lo había señalado Flores (1994), en el mundo andino la evocación de los mitos, su repetición y la regeneración de ciclos naturales son gestos que reafirman y mantienen el orden del cosmos.

Ahora bien, la cosmovisión andina no es uniforme ni mucho menos fija. Gose (1994) lo anticipó: las comunidades reconfiguran sus cosmologías de manera constante para ajustarse a las nuevas condiciones sociopolíticas, y lo hacen sin perder la racionalidad que les otorga sustento. Esa flexibilidad, por cierto, revela que los mitos, las creencias y los rituales ligados al agua deben entenderse como prácticas vivas, formas de negociación simbólica entre lo heredado y los retos del presente. La verdad es que ahí radica parte de su fuerza: en persistir, pero también en transformarse.

En síntesis, la *cosmovisión* es la forma en que una comunidad concibe y vive el mundo, integrando lo que percibe, siente y guía sus acciones. En el mundo andino, la cosmovisión se expresa en principios como la complementaridad, reciprocidad, relacionalidad y totalidad, que unen a las personas con la naturaleza y lo sagrado. Así, en Querobamba, las mito-creencias y ritos del agua se presentan como parte de esa manera de comprender y vivir la vida.

2.3.2 *Mito-creencia*

El mito no puede entenderse como un recuerdo remoto ni a una superstición. Constituye una forma de conocimiento que se renueva en las prácticas y la vida cotidiana, y que, al articularse, con las creencias, dota de sentido al mundo social y espiritual de las comunidades.

Según Eliade (1991), “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’” (p. 11). Ahora bien, dicha historia no queda confinada al origen: se reactualiza cada vez que la comunidad revive sus rituales o prácticas tradicionales. En esta línea, López Austin (2006) planteó que el mito no es una unidad cerrada, sino un entramado social organizado en torno a dos ejes: el *mito-creencia* y el *mito-narración*. Así, el mito se manifiesta como forma de pensamiento y de acción que atraviesa lo simbólico y lo cotidiano.

A juicio de López Austin (2006), el *mito-creencia* es disperso, múltiple y muy arraigado en la vida diaria y las prácticas sociales; en cambio, el *mito-narración* es inseparable, concreto y coherente en su expresión. El primero otorga sentido y legitimidad al segundo, y este, a su vez, enriquece y lo transforma al primero. Tal relación se refleja en lo que el autor sintetiza: “Los flujos entre la creencia y el relato míticos se mantienen. La creencia, con todas sus fuentes, seguirá vitalizando el relato; y el relato, que tiene sus normas, transformará en sus realizaciones la creencia de los narradores y su público” (p. 273).

En esta perspectiva, Díaz Cruz (1998) precisó que las creencias no son simples ideas, sino “pensamientos actuados, creencias volcadas en acciones” (p. 26). Estas orientan la experiencia y ayudan a explicar el mundo; además, se expresan en gestos, palabras, cuerpos y emociones, no para “probar” verdades, sino para dotar de sentido lo vivido. Por ello, los mitos se mantienen vigentes porque se apoyan en esas creencias y, al mismo tiempo, inciden en la vida presente. Asimismo, Taipe (2018) afirmó que el mito se presenta como narración y, también, como “un complejo de creencias (*mito-creencia*), como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso” (p. 14). En consecuencia, las mito-creencias constituyen una trama viva que guía las prácticas y otorga sentido a la vida diaria, renovándose en los cuerpos, los gestos y los rituales.

Cassirer (1973) enfatizó que el mito constituye una vía de comprensión del mundo:

... el mito, el arte, el lenguaje y la ciencia aparecen como símbolos... como fuerzas que crean y establecen... su propio mundo significativo... En consecuencia, las formas simbólicas especiales no son imitaciones, sino órganos de la realidad, puesto que sólo por medio de ellas lo real puede convertirse en objeto de captación intelectual y, como tal, resultar visible para nosotros. (p. 14)

Desde esta perspectiva, la creencia aparece como una forma comunitaria de vivir el mito, manteniendo vigente el universo simbólico en tanto y no como recuerdo estático.

En el mismo sentido, Duch (2001) afirmó que el mito funciona como una matriz de sentido en constante transformación. Su valor radica en la función hermenéutica que cumple, ya que permite a las personas interpretar el “desorden” del mundo. Retomando a uno de los teóricos más relevantes, describió esta experiencia como:

“Vivir la eternidad en el tiempo” (Eliade) es la divisa de una concepción del mito que, pese a las numerosas críticas de que ha sido objeto, sobre todo por su innegable ahistoricismo, permite la intuición de lo “eterno en el hombre” más allá de las inevitables contingencias socioculturales a que inevitablemente está sometido. (p. 203)

Las creencias que acompañan al mito se renuevan de manera permanente en la vida diaria y se manifiestan con claridad en los pueblos quechuas a través de las prácticas agrícolas, el calendario festivo y la relación ritualizada con el agua.

Durand (2003) subrayó que el mito opera como imagen viva anclada en los arquetipos del imaginario humano: “... el imaginario mítico funciona... como una lenta noria que, llena de energías fundadoras, se vacía progresivamente y se inhibe automáticamente por las codificaciones y las conceptualizaciones... y se llena de nuevo del agua viva del torrente de

imágenes” (p. 124). Desde esta mirada, las mito-creencias configuran un sistema simbólico que da forma a la experiencia. En este contexto, los relatos sobre el origen del agua y la presencia de guardianes sagrados expresan una ética, una visión del mundo y un modo de habitarlo, antes que un simple repertorio de tradiciones.

Por su parte, Lévi-Strauss (1995) concibió el mito como una herramienta lógica para enfrentar tensiones humanas fundamentales. En este marco, las mito-creencias relacionadas con el agua se convierten en puentes que articulan vida y la muerte, escasez y abundancia, lo humano y lo divino. Allí donde el agua regula la agricultura, la vida comunal y las prácticas rituales, estas mito-creencias se constituyen en un saber colectivo que orienta el equilibrio con el entorno natural.

Por último, Lotman (1996) nos recuerda que toda cultura organiza su mundo a través de “textos” simbólicos, y el mito desempeña un papel esencial como generador de sentido. Desde esta óptica, las mito-creencias se entienden como “textos” vivos que sostienen la memoria colectiva, las normas comunes y el vínculo con el entorno. Por ende, los rituales ligados al agua no son simples actos religiosos, sino expresiones de actualización simbólica que permiten entender lo que las personas hacen, creen, sienten y cómo construyen su mundo.

En conclusión, para este estudio, el *mito* se entiende como relato que explica el origen sagrado de elementos del mundo, como el agua; mientras que la *creencia* constituye el modo en que este relato se asume y se vive. Así, el *mito-creencia* designa un relato que se narra, se cree y se practica, y que orienta las formas de pensar, sentir y actuar en relación con el agua.

2.3.3 Rito

El mito y el rito guardan una estrecha relación. Martí (2003) afirmó que ambos son expresiones complementarias de un mismo sistema de creencias: “... son expresiones complementarias de unas mismas creencias; el ritual constituye su aspecto litúrgico, mientras que el mito es su realización a partir de los episodios de una historia vivida”. Así, sigue el autor, “los ritos, presentados de manera asociada a los mitos, crean nexos de unión entre el presente y aquel tiempo mítico y fabuloso de los orígenes” (p. 287).

De Waal (1975) explicó esta articulación mediante el concepto del *dogma*:

El ritual es instrumental, y la realización del ritual se afirma en la creencia de que es eficaz para alcanzar determinado fin. El dogma expresa la relación del hombre con lo sobrenatural, e incluye referencia a lo que el hombre debe hacer para mantener esta relación y beneficiarse por ella. El mito media entre dogma y ritual, ya que explica los motivos que hay detrás de ambos. (p. 228)

De este modo, el rito se comprende como una práctica cargada de sentido, cuya eficacia se sustenta en un marco de creencias compartidas.

Por su parte, Durkheim (1982) subrayó la dimensión social del rito al señalar que “...son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo” (p. 8). Sin embargo, Taipe (2018) advirtió que “... entre mito y rito no siempre existe correspondencia ...” (p. 15), aunque ambos permanecen vinculados dentro de una estructura simbólica y social. En esta perspectiva, el rito adquiere sentido en la red de significados que lo legitima.

Ahondando al respecto, Díaz Cruz (1998) resaltó que el rito “... es ante todo una forma donde se vierten contenidos, esto es, principios, valores, realidades, fines y significados de otro modo y en otro lugar constituidos, pero que a través de él son expresados” (pp. 13-14). Aquí, el rito se convierte en un recurso clave para analizar la transmisión, práctica y el cambio de la cultura.

Turner (1988) apoyándose en los ritos de paso de Van Gennep, concibió el ritual como un proceso vital que transforma tanto a quienes participan como al grupo que lo rodea. Describió tres momentos notables: *separación*, cuando alguien se aparta de su estado habitual; *liminalidad*, entendida como el tránsito entre dos orillas o estados; y la *reintegración*, que implica el retorno a la vida común con un nuevo estatus. La etapa *liminal* es fundamental, pues coloca a las personas en una condición distinta, fuera de los límites del estatus social, y permite experiencias de mayor igualdad y libertad. El autor denominó *communitas* a esta experiencia capaz de renovar vínculos, cuestionar jerarquías y generar significados. Por lo tanto, los ritos pueden consolidar orden, pero también abrir espacios de transformación cultural.

Desde otra mirada, Rappaport (2001) planteó que el rito cumple una función de equilibrio social y ecológico. En sus palabras: “... el ritual contiene en su interior no solamente una representación simbólica del contrato social, sino el mismo contrato social. Como tal, el ritual... cruza los límites entre los sistemas públicos y los procesos privados, es el acto social básico” (pp. 207-208). El rito, entonces, mantiene el orden colectivo, asegura la continuidad y regula la relación entre humanos y naturaleza mediante ritmos, límites y obligaciones comunes.

Como parte de sus estudios andinos, Platt (1976) observó que el rito refleja y organiza la cosmovisión, al mismo tiempo que la activa y la reproduce. A través de acciones simbólicas, organiza el tiempo, el espacio y las relaciones sociales. Señaló, además, que los ritos sostienen el equilibrio entre opuestos (lo alto y lo bajo, lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte); pero también organizan el territorio, el tiempo agrícola y la pertenencia al grupo. Por ello, el rito se concibe como una estructura dinámica, ya que es forma y también acción viviente.

En una línea similar, Bolin (2002) propuso una visión relacional y ontológica del rito. Destacó que, en los Andes, se afirman vínculos no solo entre humanos, sino también con montañas, lagunas, estrellas o animales, que son vistos como seres vivos con agencia. Así, el rito constituye una activa petición, gratitud, cuidado y respeto que integra a los seres sagrados en la vida social.

Para conocer mejor, Gracia (2003) clasificó los rituales en cinco tipos: de nacimiento, fertilidad, iniciación, cohesión social y muerte. Dentro de los rituales de fertilidad se hallan los agrícolas, vinculados a la regeneración de la tierra; y los del agua, destinados a invocar la lluvia, proteger manantiales y sostener el equilibrio con la naturaleza. Todos ellos expresan una concepción cultural sobre la vida, la pertenencia y el vínculo con el entorno.

En síntesis, el *rito* constituye una acción repetida y cargada de significados mediante la cual la comunidad expresa sus creencias, marca cambios importantes y sostiene el orden sociocultural. Igualmente, fortalece los vínculos colectivos, organiza el tiempo comunal y regula la relación con el entorno y con lo sagrado, como ocurre en los rituales del agua.

2.3.4 Símbolo

Empecemos definiendo el símbolo. Según Eliade (2001), es una manifestación capaz de revelar dimensiones profundas de la realidad, ya que “... revela ciertos aspectos de la realidad —los más profundos— que se niegan a cualquier otro medio de conocimiento... responden a una necesidad y llenan una función: dejar al desnudo las modalidades más secretas del ser” (p. 9). Asimismo, Jung (1995) lo describió como “un término, un nombre o aun una pintura que puede ser conocido en la vida diaria, aunque posea connotaciones específicas además de su significado corriente y obvio. Representa algo vago, desconocido u oculto para nosotros” (p. 20).

Por su parte, Turner (1980) lo definió como “... la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual” (p. 21). Para Sperber (1988), el símbolo no debe entenderse como un simple sustituto, sino como un componente activo dentro del proceso de significación. De manera adicional, Elias (1994) señaló que el símbolo otorga forma estable a experiencias emocionales y sociales. A partir de estas miradas, el símbolo puede concebirse como una forma perceptible (imagen, objeto, palabra, gesto) que remite a un significado complejo y profundo, cuya comprensión exige interpretación, intuición o vivencia.

En ese marco, resulta relevante detenerse en la simbología del agua. Su valor excede la condición de recurso natural y se configura como signo cargado de significados que enlazan

naturaleza, creencias, valores y modos de vida. Desde la mirada antropológica, el agua organiza rituales, ideas esenciales y las relaciones comunitarias. Miró (2003) identificó cuatro aspectos religiosos: fuente de vida, medio de “purificación y de expiación”, “símbolo de regeneración”, y eje de procesos y experiencias (p. 327).

Los elementos naturales dotados de ambivalencia, como el agua (capaz de fluir, purificar, destruir y dar vida), se convierten en vehículos preferidos del pensamiento simbólico. Douglas (1973) explicó que “la suciedad ofende el orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno” (p. 14). Desde este enfoque, el agua ocupa un lugar central en los sistemas culturales de clasificación como agente de limpieza y de desorden. Por ende, su fuerza simbólica se expresa en la capacidad de vincular esferas opuestas (vida y muerte, pureza y contaminación), perceptibles en rituales como el bautismo, la sanación y la delimitación de espacios. Turner (1980), agregó que el símbolo ritual conecta intereses humanos y guía acciones sociales, por lo que el agua actúa como emblema dinámico que facilita transiciones durante los rituales y participa en procesos de transformación.

Desde la semiótica de la cultura, Lotman (1996) subrayó la importancia del símbolo en el funcionamiento de todo sistema cultural. Según él, “cada sistema sabe qué es ‘su símbolo’, y necesita de él para el funcionamiento de su estructura semiótica” (p. 102). En este sentido, el agua constituye una condensación de significados culturales arraigados. El propio autor agregó:

El símbolo, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, siempre es cierto *texto*, es decir, posee cierto significado único cerrado en sí mismo y una frontera nítidamente manifiesta que permite separarlo claramente del contexto semiótico circundante. Esta última circunstancia nos parece particularmente esencial para la capacidad a “ser un símbolo”. (p. 102)

Así entendido, el agua se configura como un “texto” simbólico de múltiples sentidos cuya presencia en ámbitos religiosos, ecológicos, rituales y estéticos refleja su permanencia y su capacidad de transformación cultural.

Strang (2004) complementó esta visión al destacar que los significados del agua surgen de la vivencia cultural. En sus propias palabras: “Los significados codificados en el agua... emergen de una interacción íntima que involucra la ingestión y la expulsión, el contacto y la inmersión... Naturaleza y cultura literalmente fluyen una dentro de la otra” (p. 5, traducida por las tesis). En ese sentido, el simbolismo del agua se construye desde la experiencia sensible, mediada por la cultura.

La relación entre agua y territorio constituye otro eje central, sobre todo en cosmologías indígenas. Krause y Strang (2016) advirtieron que el agua no puede abordarse como simple

recurso; por ende, “en lugar de tratar el agua como un objeto de producción social y cultural..., la consideramos como un co-constituyente generativo y agente de las relaciones y significados en la sociedad” (p. 633, traducida por las tesisistas). Por consiguiente, el agua se entiende como un “sujeto” con agencia, influyendo en las relaciones sociales y culturales, así como en la transmisión de sentidos.

Strang (2015) reafirmó que la relación humana con el agua es al mismo tiempo natural y cultural. En contextos indígenas, como los Andes y la Amazonía, los cuerpos de agua se personifican y forman lo que De la Cadena (2015) denominó “ecología relacional”, donde humanos y seres sagrados se afectan mutuamente. En estas concepciones, el agua se experimenta como presencia viva, madre protectora, dueña del lugar y vía de unión. Por lo tanto, su simbolismo se vincula a acciones concretas: marcar territorios, guardar memorias y sostener soberanías comunitarias.

En la misma línea, Krause y Strang (2016) señalaron que compartir o retener el agua implica procesos sociales, ecológicos y políticos. Isabell ofreció ejemplos andinos de esta construcción simbólica, como el *yarqa aspiy*, “la limpieza de los canales de riego en septiembre, que marca el inicio de la temporada de lluvias y la siembra subsiguiente ...” (2005, p. 174). Caballero (2015) también destacó la dimensión ritual del agua en eventos como el *yaku raymi* (fiesta del agua) en Andamarca (Ayacucho), donde “las celebraciones giran en torno al mantenimiento del poder fertilizador del agua mediante diversas ofrendas (bebidas y otros elementos, incluidas danzas)” (p. 51). Así, el autor subraya que el agua actúa como agente que demanda reciprocidad y cuidado colectivo.

En síntesis, el *símbolo* es una forma visible (imagen, objeto, palabra, gesto o acto) que expresa significados profundos, cuya interpretación depende del contexto cultural. De ahí que la *simbología del agua* condensa esta dinámica al ser concebida como entidad viva, cambio, purificación, memoria y agencia, en íntima conexión con el entorno y con lo sagrado.

2.3.5 Praxis social

La praxis social, o práctica social, se “refiere a la actividad del ser humano sobre el medio en el que se desenvuelve” (Camacho, 2006, p. 133); es decir, muestra cómo las personas actúan y transforman el entorno en el que viven. En antropología y sociología, constituye un concepto fundamental para comprender la relación entre acción, significado y estructuras sociales.

Bourdieu (2007) sostuvo que la praxis social surge del *habitus*, definido como “... sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes ...” (p. 86). Este *habitus* opera como una “regla” que

guía las acciones de forma coherente con el entorno, sin necesidad de reflexión constante sobre cada decisión. Así, las *praxis prescritas* corresponden a las acciones aprendidas y socialmente aceptadas, mientras que las *praxis prohibidas* comprenden a aquellas que se excluyen o resultan inaceptables. El autor, además, explicó que el *habitus* “tiende a engendrar todas las conductas ‘razonables’, de ‘sentido común’, que son posibles en los límites de esas regularidades y únicamente éstas, y que tienen todas las probabilidades de ser positivamente sancionadas ...” (pp. 90-91). Lo prohibido, por lo tanto, expone y cuestiona el orden social naturalizado.

Por su parte, Geertz ofreció una visión interpretativa al afirmar que “... el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido; considero que la cultura es esa urdimbre...” (2003, p. 20). En este sentido, la *praxis* actúa como el medio a través del cual los símbolos adquieren vida y sentido. Las *prácticas prescritas* refuerzan el sistema simbólico, como ocurre con los rituales, donde cada acción cumple una función cultural. En cambio, las *prácticas prohibidas* alteran el orden simbólico, generando ruptura en el sentido compartido y definiendo los límites de lo legítimo.

De otro lado, Douglas (1973) subrayó que el tabú desempeña un rol fundamental en la organización cultural. Afirmó que “la suciedad ofende el orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno” (p. 14). Entonces, lo prohibido no constituye un peligro en sí mismo, sino que amenaza el sistema de clasificación cultural. De ahí que ciertos actos, como consumir determinados alimentos o tocar cuerpos considerados impuros, se convierten en tabúes que transgreden la lógica social. De este modo, las prescripciones y las prohibiciones colaboran en la preservación de la coherencia cultural.

En la obra de Dumont (1970), la *praxis* aparece ligada a la jerarquía. El autor mostró que las prácticas se organizan según un sistema de valores donde unas acciones se orientan hacia lo “superior” (pureza, renuncia, autoridad), mientras que otras se consideran inferiores o degradadas. Esto es así, según el autor, porque la jerarquía “ordena los grupos en superiores e inferiores relativamente entre sí” (p. 27), lo cual abarca no solo a las personas, sino también a los actos, palabras y gestos. En este sentido, las *praxis prescritas* reafirman el valor supremo del grupo, en tanto que las *prohibidas* establecen límites de lo tolerable en la vida social y ritual.

Foucault (2002) analizó cómo las normas de lo permitido y lo prohibido se inscriben en instituciones, saberes y discursos. En sus propias palabras: “Aparece, a través de las disciplinas, el poder de la Norma” (p. 112). De este modo, las *praxis prescritas* son aquellas reconocidas y reforzadas por la sociedad (como las enseñadas por la escuela, la iglesia y el Estado), mientras que las *prohibidas* son interpretadas como desviaciones, patologías o delitos. Aunque el análisis se centra en la modernidad, resulta útil para comprender cómo las distintas culturas

delimitan lo aceptable en la vida cotidiana y en lo ritual.

Desde una mirada decolonial, Escobar (2014) concibió la praxis como la expresión de mundos entrelazados, donde lo social, espiritual y natural se hallan íntimamente ligados. Así, las *praxis prescritas* buscan mantener armonía con la tierra, comunidad y ancestros; en cambio, las *prohibidas* interrumpen esa relación. El autor explicó esto, señalando que “la relacionalidad constitutiva de todo lo real y de los mundos que lo constituyen (la cual no puede ser reducida a la valorización del capital ni a los principios de la filosofía liberal)” (p. 57). Desde esta mirada, lo que se prescribe o prohíbe debe comprenderse en la lógica propia de cada cultura.

En el marco de este estudio, la *praxis social* refiere a las formas de actuar que las personas aprenden y reproducen debido a que tienen sentido dentro de su cultura. De ahí que, las *praxis prescritas* son aquellas que sostienen el orden, respeto y armonía con la comunidad, la naturaleza y lo sagrado; en cambio, las *praxis prohibidas* representan acciones que alteran ese equilibrio y generan rechazo colectivo.

CAPÍTULO III

MARCO METODOLÓGICO

En este capítulo se desarrolla el enfoque cualitativo y el diseño etnográfico que sustentan el estudio. Además, se define la población y muestra, las hipótesis de partida y los observables, contruidos a partir de categorías, subcategorías y códigos surgidos de los datos de campo. También se describe el método etnográfico, las técnicas empleadas y los instrumentos usados. Se cierra el capítulo con la exposición del proceso analítico-interpretativo de los datos.

3.1 Tipo y diseño de investigación

Esta investigación es de *tipo cualitativo* porque buscó comprender los significados que los quechuas de Querobamba atribuyen al agua dentro de su cosmovisión. Según Creswell y Creswell (2018), estos estudios permiten explorar fenómenos sociales desde las percepciones y sentidos que los propios actores construyen en su entorno. En la misma línea, Balcázar *et al.* (2013) señalaron que lo cualitativo se centra en comprender procesos sociales y culturales desde la “... visión y perspectiva de los participantes” (p. 24), y no en verificar hipótesis.

El diseño del estudio fue *etnográfico*, ya que implicó una inmersión de cuatro meses entrecortados en la comunidad de Querobamba para observar, participar y recoger relatos en su propio contexto. Como señalaron Creswell y Creswell (2018), mediante este diseño se puede estudiar los “... patrones compartidos de comportamiento, lenguaje y acciones de un grupo cultural intacto en un entorno natural durante un periodo de tiempo prolongado. La recogida de datos suele incluir observaciones y entrevistas” (pp. 50-51, traducción de las tesis). En nuestro caso, las mito-creencias y los ritos en torno al agua entre los quechuas de Querobamba.

3.2 Población estudiada

En esta investigación, la *población* estuvo conformada por los habitantes de la comunidad quechua de Querobamba (en Sucre, Ayacucho), con un énfasis particular en aquellos que

mantienen vínculos con prácticas rituales, creencias o narraciones tradicionales en torno al agua. En sintonía con el enfoque cualitativo y siguiendo las ideas de Patton (2015), no entendemos por población como un conjunto estadístico, sino como casos ricos en información que ayudan a comprender mejor el fenómeno estudiado, y no a contar cuántos lo viven.

En este contexto, la *muestra* fue definida mediante el criterio *intencional*, eligiendo a aquellas personas que (por su experiencia, conocimiento y rol comunal) podían ofrecernos una visión clara sobre el fenómeno de estudio. Los participantes fueron varones y mujeres adultos mayores, con amplios conocimientos sobre mito-creencias y ritos asociados al agua; además, incluimos a comuneros jóvenes que, habiendo aprendido, transmiten a las nuevas generaciones. Asimismo, formó parte de este grupo una autoridad del pueblo (Luis Enrique Bendezú, presidente comunal) que participa en la organización de las actividades festivas y rituales del agua. Esta selección siguió lo propuesto por Patton (2015): “La investigación cualitativa suele centrarse en profundidad en muestras relativamente pequeñas, incluso casos únicos ($n = 1$), seleccionadas con un propósito bastante específico” (p. 401, traducción de las tesis).

Reforzamos la anterior estrategia de selección con recomendaciones de los propios pobladores, enfocándonos en quienes eran reconocidos como *yachaq*¹⁰, como es el caso de Emilio Tomaylla. También consideramos, como criterio de inclusión, la disposición de los pobladores para compartir sus experiencias, siguiendo lo señalado por Hammersley y Atkinson (1994), quienes destacaron que la elección de participantes en etnografía implica un proceso gradual, basado en la accesibilidad y la relación en el campo.

En total, participaron siete varones y tres mujeres, a quienes nos acercamos con respeto y por intermedio del señor Juan Poccorpachi y el presidente de la comunidad. En este proceso, fuimos claras con nuestros objetivos y escuchamos con atención a cada uno de los informantes.

3.3 Hipótesis

- a) Los mito-creencias que orientan la praxis social cotidiana de los quechuas de Querobamba conciben al agua como una entidad viva y sagrada, que establece prescripciones y prohibiciones sobre su uso, cuidado y comportamiento frente a ella.
- b) Los quechuas de Querobamba continúan realizando los rituales del agua como respuesta a su escasez, con el fin de propiciar la disponibilidad y garantizar la producción agropecuaria que sostiene la vida comunal.

¹⁰ En este estudio, *yachaq* se designa a la persona reconocida por la comunidad por su conocimiento para curar enfermedades culturales, interpretar las hojas de coca y comunicarse con los *apus*, rol fundamental durante la fiesta del agua.

3.4 Observables

A diferencia de las variables propias del enfoque cuantitativo, los observables emergieron del análisis cualitativo de entrevistas, registros de observación y material visual. Por lo tanto, no derivan de dimensiones ni indicadores preestablecidos; más bien, se organizan en categorías, subcategorías y códigos construidos a partir del trabajo de campo. La Tabla 2 expone esa organización analítica con claridad.

Tabla 2

Categorías, subcategorías y códigos analíticos de la investigación

Categorías	Subcategorías	Códigos
Genealogía sagrada y vital del agua	Origen mítico y fuerza interior	El agua emerge desde el “vientre” de la <i>Pachamama</i> . Matrices y lugares fundadores
	Filtración y gestación interna por lluvias	Lluvias que fecundan a la <i>Pachamama</i> .
Agua como ser relacional y encantado	Entidades femeninas del agua	Presencia encantada y punitiva del <i>Warmiqucha</i> Cuidado ritual de la “niña” como pacto
	Laguna como memoria colectiva	Tesoros y nombres ancestrales Arcoíris penetrante
Límites y peligros del agua como entidad	Normas y tabúes de acceso	Enfermedad por transgresión Muerte por tabú violado
	Curación y protección ritual	Curación con saberes ancestrales Protección ritual ante lo sagrado
Ritualización y gestión colectiva del agua	Ciclos ceremoniales y mantenimiento	<i>Yarqa aspiy</i> (fiesta del agua)
	Autoridad tradicional y equilibrio	El juez de agua y los turnos
	Invocación y pacto con fuerzas hídricas	<i>Yaku apaykuy</i> (conducir el agua)
Espiritualidad y reciprocidad con la naturaleza	<i>Pagapu</i> y <i>saymi</i> como ritos de intercambio	La ofrenda como “trueque” para que haya agua Elementos rituales y significados Interpretación de señales en la llama Deuda espiritual y consecuencias por fallas
		Participación desde la infancia Rol de los mayores como transmisores
		Pérdida del interés juvenil Necesidad de revitalización cultural
		Cuidado ritual del agua para sostener la vida <i>Yarqa aspiy</i> como rito agrícola
Continuidad cultural y transmisión intergeneracional	Enseñanza intergeneracional	Relación entre ritual y productividad agrícola <i>Yaku apaykuy</i> como estrategia simbólica de gestión climática
	Tensión y debilitamiento del saber ritual	Observación del descenso del caudal Pérdida de manantiales y cambios en el paisaje
Relación con el agua y la agroproducción	Agua como fuente de vida y producción	Nuevos lugares y significados
		Espera pasiva de las autoridades
		Eficacia simbólica ante la escasez
		Articulación entre saberes ancestrales y técnicos
Crisis hídrica y resignificación ritual	Disminución de agua en las fuentes hídricas	
	Reconfiguración del paisaje ritual	
	Falta de acción institucional	
	El ritual como respuesta comunitaria	
	Estrategias tradicionales de mitigación	

Nota. Elaborada a partir del análisis cualitativo de los datos.

3.5 Métodos y técnicas de investigación

Utilizamos el método etnográfico, el cual nos permitió observar y participar de manera directa en la cotidianidad de la comunidad de Querobamba, compartiendo así momentos significativos con los pobladores para comprender el alcance del agua en sus vidas. Por ende, requirió un trabajo de campo de cuatro meses muy entrecortados, a fin de captar mito-creencias, ritos y sentidos desde la perspectiva de los propios pobladores. Hammersley y Atkinson (1994) señalaron que la etnografía es un modo de investigar lo social, donde:

El etnógrafo, o la etnógrafa, participa, abiertamente o de manera encubierta, de la vida cotidiana de personas durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar. (p. 15)

Este método nos permitió percibir detalles que no se pueden explicar con facilidad mediante las palabras: gestos durante los rituales, silencios en los momentos sagrados y emociones que surgieron al relatar ciertos mitos. También, gracias a ella, entendimos que los ritos no son actos aislados, sino que son elementos dentro de un sistema cultural más amplio. Todo esto lo hicimos siguiendo a Fetterman (2010), quien dijo que “el etnógrafo se centra en los patrones predecibles y cotidianos del pensamiento y el comportamiento humanos” (p. 1, traducción de las tesis).

Nuestra presencia en la comunidad de Querobamba permitió generar confianza. Al estar allí, compartiendo su tiempo y conviviendo, establecimos vínculos que facilitaron un diálogo más respetuoso y fluido. En ese contexto, la profunda atadura con el lugar y su conocimiento del escenario local de una de las investigadoras (Yessenia, originaria de Querobamba, que vive en la ciudad de Ayacucho), fueron cruciales para acercarnos con rapidez a los pobladores.

Estuvimos en Querobamba de forma bastante discontinua en 2024: enero (3-8 y 14-18), febrero (1-8), marzo (2-9) y agosto (7-16)¹¹. No fue una residencia continua, sino permanencias breves que nos permitieron captar distintos momentos del ciclo agrícola y ritual. Durante ellas registramos la fiesta del agua, el *yarqa aspiy*, otros rituales propiciatorios y también los que no eran; además, presenciamos trabajos agrícolas y participamos en reuniones comunales. Observamos prácticas domésticas y agrícolas ligadas al uso del agua, así como entablar diálogos espontáneos y entrevistas donde los comuneros evocaban recuerdos y preocupaciones

¹¹ La principal razón para una estancia intermitente fue el carácter autofinanciado de la investigación, ya que nuestro presupuesto no permitía una permanencia prolongada y continua, lo que nos obligaba a regresar a la ciudad de Ayacucho y trabajar no solo para cubrir los costos de las siguientes visitas, sino también nuestros propios gastos de subsistencia.

sobre la sequía. También acompañamos caminatas hacia lugares sagrados (*ñawin pukyu*), aunque con ciertas restricciones, pues solo los *yachaq* y autoridades podían ingresar.

Para integrarnos mejor, respetamos los tiempos y los espacios comunales. No forzamos entrevistas ni pedimos hablar en momentos inoportunos, como reuniones o faenas comunales. Colaboramos en lo posible en las actividades, y siempre actuamos con respeto y gratitud. Por consiguiente, compartir comidas, ayudar en el trabajo comunal y estar dispuestas a colaborar fueron principios relevantes para ser aceptadas, en cierto modo, como parte de la comunidad.

Para la recolección de datos, conforme al método adoptado, empleamos dos técnicas complementarias: las *entrevistas etnográficas* y la *observación participante*. Sobre la primera, pactamos previamente y entablamos largas conversaciones, donde cada participante expresó lo que sabía y recordaba. Algunas fueron grabadas, con la autorización oral respectiva; mientras que otras, más cortas, las anotamos en las notas de campo. Adoptamos este tipo de entrevista porque, como señaló muy bien Téllez (2007), “... concede un margen mayor de maniobra para el entrevistador (etnógrafo) y al entrevistado porque se pretende a aprehender lo que es importante para el informante, el modo en que ve su mundo” (p. 200).

En el trabajo de campo en Querobamba, acompañamos de cerca diversas prácticas asociadas al agua. Estuvimos presentes, sobre todo, en espacios donde estas acciones tomaban forma; no lo hicimos solo como observadoras, sino como partes activas cuando la comunidad nos lo permitió. Participamos en la preparación de ofrendas y en los recorridos hacia los manantiales sagrados, conocidos como *ñawin pukyu*, esos ojos de agua que sostienen la vida.

En cuanto a la *observación participante*, como planteó Fetterman (2010), exigió más que nuestra presencia: demandó una inmersión en la comunidad. Implica vivir dentro de una cultura, compartir sus ritmos, aprender el idioma y reconocer, poco a poco, los patrones de comportamiento que revelan sus formas de ver el mundo. En este punto, Yessenia fue clave. Gracias a esa cercanía se llega a captar lo que se dice, se hace y se siente. Así, las creencias, los temores, las esperanzas, entre otros aspectos, empiezan a tener sentido desde adentro.

3.6 Descripción de instrumentos utilizados

Para la recopilación de la información utilizamos algunos instrumentos cualitativos, propios de la etnografía, gracias a los cuales obtuvimos datos ricos, contextualizados y relevantes. Así, registramos lo escuchado y lo observado en el campo; además, estos datos nos ayudaron a reflexionar, interpretar y comprender poco a poco la relación de la comunidad con el agua.

En primer lugar, diseñamos una *guía de entrevista etnográfica*. Fue bastante flexible, incluyendo preguntas abiertas sobre diversos asuntos que nos interesaban: el origen del agua:

los mitos asociados a lagunas, manantiales y ríos; las creencias sobre bendiciones o castigos atribuidos al agua, entre otros. Esta guía no fue una lista rígida, sino un soporte que ayudó a mantener el foco sin interrumpir la fluidez del relato. Estas entrevistas posibilitaron a los participantes expresar sus experiencias con libertad y profundidad, y a las investigadoras, adaptarse al contexto emergente. Como señalaron Taylor y Bodgan (1994), una guía como esta “... no es un protocolo estructurado” (p. 119), sino que es bastante flexible.

Las *notas y el cuaderno de campo*, en conjunto, fueron el segundo instrumento que usamos. Llevamos una libreta de notas para acotaciones rápidas en el lugar de los hechos, que luego desarrollamos en el cuaderno de campo de manera más extensa. Allí registramos observaciones detalladas, frases textuales, gestos, emociones, silencios y nuestras reflexiones personales o dudas. Estos instrumentos fueron claves para el análisis interpretativo, ya que integramos la vivencia del campo con nuestra mirada de investigadoras. De modo que, no solo documentamos lo observado, sino también incluimos nuestras interpretaciones y emociones, enriqueciendo la comprensión del fenómeno (Emerson *et al.*, 2011).

De modo adicional, utilizamos la grabadora de nuestro teléfono móvil para registrar en audio las entrevistas, siempre con consentimiento expreso de los participantes. Asimismo, empleamos la cámara fotográfica como recurso visual para documentar espacios, rituales, componentes rituales, caminos y paisajes relacionados con el agua en Querobamba. Estamos de acuerdo con Pink (2021) en que los medios visuales en etnografía no son solo registros, sino modos de conocimiento que permiten pensar a través de lo visual.

Estos instrumentos fueron más que herramientas técnicas y de registro. En realidad, constituyeron extensiones del vínculo, medios de diálogo y dispositivos de interpretación que ayudaron a abordar las múltiples dimensiones que el agua tiene en Querobamba.

3.7 Descripción del análisis e interpretación de datos

El análisis siguió una *lógica inductiva*, coherente con el enfoque etnográfico que orienta este estudio. Partimos de la premisa de que los significados culturales surgen mediante un proceso minucioso de exploración y comprensión del material empírico. Con ese propósito, adoptamos la propuesta de Miles y Huberman (1994), quienes conciben el análisis cualitativo como “un conjunto de tres flujos de actividad concurrentes: reducción de datos, presentación de datos y extracción/verificación de conclusiones” (p. 10, traducida por las tesis). Este enfoque guio el trabajo analítico al permitir filtrar la información, organizar con claridad e interpretarla desde el marco cultural de Querobamba.

Durante la fase de *reducción de datos*, organizamos las entrevistas, los registros de

observación y las fotografías según la fecha recogida y el nombre de cada participante. En la *presentación de datos*, copiamos las entrevistas, procurando conservar las formas expresivas tanto del quechua como del castellano andino, con el fin de mantener la autenticidad de las voces locales. También digitalizamos los registros de observación. En la fase final, dedicada a la *extracción y verificación de conclusiones*, comenzamos a trazar relaciones, detectar regularidades y reconocer patrones de pensamiento y de acción vinculados al agua en los discursos y las prácticas de los participantes.

Esta etapa incluyó la *codificación abierta* del material transcrito. Según Saldaña (2013), este proceso analítico permite identificar fragmentos relevantes de los testimonios y asignarles breves *códigos*: palabras o frases que condensan su sentido central. Estos códigos se aplicaron de manera flexible, en sucesivas revisiones. Posteriormente, los agrupamos en *subcategorías* (conjuntos de códigos afines) y, luego, en *categorías* analíticas más amplias, capaces de reflejar patrones recurrentes en los discursos y las prácticas observadas. Para sistematizar mejor, elaboramos tablas en Word (ver desde la Tabla 2) que facilitaron su organización, comparación y seguimiento.

La *interpretación* se desarrolló a partir de una lectura cuidadosa de los resultados descriptivos, seguida por la articulación de estos con los antecedentes y las categorías teóricas relevantes, que incluye aportes de diversos autores. Esta estrategia, inspirada en Geertz (2003), enriqueció la comprensión al entrelazar tres perspectivas sin perder el anclaje en el punto de vista nativo. Los referentes conceptuales (cosmovisión, mito-creencia, rito, símbolo y praxis social) no se impusieron al corpus etnográfico; más bien, funcionaron a modo de lentes que permitieron iluminar tramas de sentido sugeridas por los propios datos.

Este *proceso analítico e interpretativo* permitió responder a los objetivos específicos del estudio y comprender, desde una perspectiva *emic*, cómo el agua es concebida, celebrada y vivida entre los quechuas de Querobamba. En sintonía con la noción de “descripción densa” de Geertz (2003), buscamos una interpretación que no solo mostrara las acciones observadas, sino también las estructuras simbólicas que las sustentan y les otorgan sentido.

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

En este capítulo se muestran los resultados y la discusión del presente estudio. Primero, se describen las mito-creencias en torno al agua que orientan la praxis social cotidiana, ya sea prescribiendo o prohibiendo ciertas acciones de los quechuas de Querobamba. Luego, se explican los sentidos que sostienen la vitalidad actual de los rituales hídricos y cómo, a través de ellos, la comunidad sigue entrelazando su vida colectiva.

4.1 Mito-creencias en torno al agua que orientan la praxis social en Querobamba

En este apartado exponemos cuatro aspectos que ayudan a describir las mito-creencias en torno al agua que guían la praxis social cotidiana de los quechuas de Querobamba. Estos surgieron en el trabajo de campo y se precisaron con mayor claridad durante el análisis cualitativo: la genealogía sagrada del agua, tejida en mito-creencias y memorias comunales; su carácter de ser relacional y sagrado; los límites y peligros que representa como entidad sagrada; y la ritualización y gestión colectiva que marcan su lugar en la vida diaria.

4.1.1 Genealogía sagrada del agua: mito-creencias y memorias comunales

En esta sección presentamos cómo los quechuas de Querobamba comprenden el origen del agua (*yaku*). Sus relatos y nuestras observaciones en el campo muestran que no la conciben como un simple recurso, sino como un “ser vivo”, estrechamente vinculado al territorio y a la memoria colectiva. La Tabla 3 resume las subcategorías y códigos analíticos más significativos que organizan esta cosmovisión, desafiando la categoría moderna de “recurso natural”.

Según los pobladores de esta comunidad, aunque creen que “el origen del agua viene de mucho tiempo. Nadie sabe”, como expresó Osvaldo Mendoza, el *yaku* brota con fuerza desde las entrañas de la *Pachamama* (Madre Tierra). Uno de nuestros entrevistados explicó que el agua nace en sitios especiales: montañas, pampas cubiertas de vegetación y zonas que

(al pisarlas) suenan como “vacías”. El mismo compartió lo que vivió y sintió en uno de esos sitios:

Por un tiempo, esos [lugares] revientan como bomba la tierra; se parte y empieza a salir el agua. Eso pasó con un *pukyu* en la altura. Una noche empezó a sonar la tierra y nos asustamos, hasta que reventó como una bomba con gas y al día siguiente, cuando fuimos al lugar, la tierra se había partido y por dentro estaba saliendo bastante agua. (Comunicación personal con Feliciano Torres, 15 de enero de 2024)

Luis Enrique Bendeزú nos contó algo similar: “En Querobamba se ha escuchado que aparecen aguas en lugares secanos cuando se dice que la tierra está *laqi* (vacía), y por dentro hay agua. Entonces, cuando esta se hunde, con el tiempo empieza a humedecer la tierra y aparece el *pukyu*” (comunicación personal, 4 de febrero de 2024). Entonces, el agua brota desde el interior de la tierra, como si naciera del vientre de la *Pachamama*, hasta formar el manantial.

Tabla 3

Mito-creencias sobre el origen del agua entre los quechuas de Querobamba

Subcategorías	Códigos	Testimoniantes
Origen mítico y fuerza interior	El agua emerge desde el “vientre” de la <i>Pachamama</i> .	Feliciano Torres, Luis Enrique Bendeزú, Osvaldo Mendoza y Cibernonpi Huamán ¹² .
	Matrices y lugares fundadores.	Feliciano Torres y Emilio Tomaylla.
Filtración y gestación interna por lluvias	Lluvias que fecundan la <i>Pachamama</i> .	Emilio Orosco, Luis Enrique Bendeزú y Margarita Bendeزú.

Nota. Elaborada a partir del análisis cualitativo de los datos.

La idea de que el vientre de la *Pachamama* guarda el agua, esencial para la vida y el bienestar humano, se reafirma en el relato de Feliciano Torres:

Mis padres me han contado que había un joven muy pobre en Querobamba. Él no tenía familia y se estaba yendo a la ciudad a pie, y (mientras tomaba un descanso en la altura) se había sacado toda la ropa porque había sudado, y ahí se quedó dormido. Entonces, los cóndores que pasaban cerca del muchacho se acercaron y dijeron que ya tenían almuerzo, y le mandó al más joven de los cóndores a llamar a los demás cóndores. Mientras eso pasaba, los dos cóndores adultos empezaron a hablar, diciendo que la gente de Querobamba sufren de la escasez de agua teniendo agua en su comunidad. Y el otro le pregunta en qué parte hay agua. Le dice: “En *Qullpa* hay un *paka* (escondido), ahí el agua está escondida”. Y el joven, como había escuchado la conversación, se paró y empezó a gritar, y los cóndores se fueron de susto.

De inmediato, el joven regresó al pueblo y buscó a las autoridades. En una asamblea

¹² En la tabla se incluyeron únicamente los nombres de los testimoniantes, ya que los relatos y testimonios completos resultaban demasiado extensos para este formato.

dijo que él iba a hacer aparecer agua en Querobamba, y la gente no creía. Y dijo: “Si hago aparecer el agua, me darán terrenos para sembrar y una mujer para formar mi familia”, y la gente aceptó. El joven les dice que los comuneros lo acompañen a *Qullpa* (ver Figura 2): “Ahí está el agua, en *paka*, dentro de la tierra”. Y cuando la escarbaron la tierra, había bastante agua.

En agradecimiento al joven, lo trajeron en trono como a un santo, lo hicieron andar por la plaza y le hicieron escoger a una mujer para que se case. Así me han contado. (comunicación personal, 15 de enero de 2024)

Estos relatos muestran una particular comprensión del paisaje, sobre todo de la tierra como entidad viva, como un cuerpo fecundo, que gesta el agua y alumbra a través de los *pukyus*, revelándose a quienes saben escuchar los susurros del entorno o los mensajes míticos.



Figura 2: *Qullpa*: donde la Pachamama reveló su agua oculta (Yessenia Porccopachi, 2024)

Los relatos que escuchamos despertaron en nosotras un interés genuino, y así decidimos llegar hasta esos lugares. Pedimos a Juan Poccorpachi, un familiar de Yessenia, que nos guiara hacia *Pukyu Yanaqucha*. Al aproximarnos (ubicado al norte de la comunidad, tras cerca de una hora de caminata), vimos cómo el agua fluía sin cesar por una suave pendiente, cubierta de pastos verdes (cuaderno de campo, 6 de febrero de 2024).

Juan nos explicó que, por respeto, nunca deben beber directamente de ese manantial, y siempre usan un recipiente. El aire fresco, la humedad del suelo y el silencio que envolvía el lugar creaban un ambiente de calma. En ese momento, sentimos la *Pachamama* viva, fuente de todo lo que los comuneros nos habían señalado.

Entonces, recordamos las palabras de Luis Enrique Bendejú: “El agua puede surgir incluso en zonas secas, porque por dentro está viva” (comunicación personal, 4 de febrero de 2024). Esta idea no es solo metafórica, pues expresa que el agua late bajo la tierra y que su origen está ligado a la “gestación” de la *Pachamama*, aun en medio de la sequedad. Desde la cosmovisión andina, todo cuanto existe posee vida (*kawsay*), como señaló Estermann (2006); es decir, no solo los seres humanos, animales o plantas tienen vida, sino también cerros, lagos, piedras, ríos, manantiales y la misma *Pachamama*: todos están animados y poseen vitalidad propia.

Las fuentes de agua también se evocan como puntos fundacionales del territorio, del pueblo y de la vida comunal. Emilio Tomaylla nos relató: “En Querobamba tenemos un río matriz llamado ***Tumakuchu*** (ver Figura 3), a 40 minutos de caminata desde la comunidad. Cuentan que allí empezó a brotar el agua, cuando Querobamba aún no era pueblo. Ya después, cuando la población creció, trajimos agua desde [el río] *Kacta*” (comunicación personal, 3 de febrero de 2024). El río ***Tumakuchu*** nace de varios manantiales que brotan en el *apu Waskuya*, la montaña tutelar. En su nacimiento se conoce como *Qutawati*, y más abajo (al unirse con otros riachuelos) forma el *Tumakuchu*.



Figura 3: ***Tumakuchu***: matriz fundacional de Querobamba (Lucero T. Paúcar, 2024)

En los primeros días de marzo de 2024, acompañamos a un grupo de comuneros hasta *Qullpa*. El trayecto transcurrió entre silencios, pausas en ciertos puntos y una actitud de respeto compartido. Antes de llegar, los locales nos explicaron con seriedad que en *Qullpa* no se debía beber agua y que, por ser mujeres, no podíamos acercarnos como lo hacían los varones.

Al llegar, Emilio Tomaylla colocó hojas de coca en un orificio junto al manantial, cerró los ojos y murmuró unas breves palabras, mientras los demás guardaban silencio. Nosotras lo observamos con atención, en un gesto de cuidado que también nos permitió entrar, aunque desde otro lugar, en la dimensión sagrada del momento (cuaderno de campo, 5 de marzo de 2024). Aunque era tiempo de abundancia de agua, la ofrenda tenía mucho sentido: no se trataba de pedir más, sino de agradecer lo recibido y renovar la relación con el manantial para asegurar su continuidad. En los Andes, estos gestos rituales expresan reciprocidad y respeto hacia los seres del agua, que se conciben como seres vivos y con voluntad¹³.

Emilio Orosco, otro de nuestros adjuntos, insistió en que bajo ninguna circunstancia se debía beber esa agua¹⁴. También ofreció un puñado de hojas de coca, que colocó con cuidado y respeto. Luego cortó unas ramas de arbusto y cubrió parte del manantial; nos dijo que lo hacía para evitar que los animales bebieran, ya que podrían morir (cuaderno de campo, 5 de marzo de 2024). Al observar estos gestos, entendimos que los comuneros reconocen la presencia del *yaku* y se relacionan con él mediante un saber corporal y ritual, lo que regula sus usos y da sentido en la vida diaria.

Según los pobladores, la lluvia también forma parte esencial del proceso de generación de agua en Querobamba. Emilio Orosco explicó: “Por la lluvia se forman colchones de agua... y de ahí es lo que filtra” (comunicación personal, 17 de enero de 2024). Margarita Bendezú agregó que, al juntarse con los nevados y lagunas, “se forma el río” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024). Por su parte, Zacarías Gonzáles, dijo que el agua brota poco a poco cuando la tierra ya está “bien humedecida” (comunicación personal, 3 de marzo de 2024).

Después de una noche de lluvia, en pleno enero, recorrimos espacios señalados por los comuneros. Notamos cómo el suelo se ablandaba, los charcos crecían, los pequeños puquiales se activaban, los pastos reverdecían y florecillas coloridas salpicaban el pasaje. Aves y

¹³ En la cosmovisión andina, los rituales con coca no dependen de la escasez o abundancia, sino del deber ético de reciprocidad. Como explicó Estermann (2006), la coca es el “símbolo real” que relaciona a los humanos con distintos niveles de la *pacha* y sirve para restablecer el equilibrio cósmico en toda circunstancia.

¹⁴ En los Andes no toda agua es potable ni accesible. Allen (1988) explicó que, en Sonqo, las aguas son diferentes: algunas poseen fuerza vital (*sami*) capaz de sanar, mientras que otras concentran energías peligrosas o asociadas a los *tirakuna* (lugares sagrados, potentes y peligrosos). Según la autora, en la fiesta de San Juan, por ejemplo, los ríos y lagunas se convierten en *hampi* (medicina); es decir, adquieren un poder especial, distinto al de otros momentos o espacios, que requieren respeto y ritual. Por eso, no toda agua puede beberse libremente.

mariposas aleteaban de un lugar a otro. Todo el entorno parecía sumarse al proceso de fecundación: el olor a tierra mojada se volvía más intenso, y el ritmo de trabajo comunal en los campos retomaba su fuerza. Al observar estos cambios, las personas suelen decir: “*Yakuqa llamkachkanñam* (Ya está trabajando el agua)” (cuaderno de campo, 18 de enero de 2024).

En este punto resulta necesario considerar la marcada estacionalidad del calendario agrícola local. Entre enero, febrero y marzo, en el *puquy* (época de lluvias intensas), los manantiales, los ríos y las lagunas se activan y el agua abunda, favoreciendo la siembra de maíz, habas, papas, trigo y cebada. En cambio, entre abril y noviembre, durante el *chiraw* (época seca y fría del año), los caudales disminuyen, y los pobladores atribuyen esa escasez tanto a factores naturales como al “enojo” del agua cuando no se hacen los rituales de cuidado¹⁵. Como dijo Pelagia Pillihuamán: “El agua es como una persona, se molesta y se alegra, bendice o también castiga, se va cuando no lo cuidamos” (notas de campo, 8 de agosto de 2023).

Los hallazgos descritos coinciden con el trabajo de Núñez (2022), quien señaló que el agua se origina por filtración y gestación interna provocada por lluvias, como si fueran semillas que fecundan a la *Pachamama*. Sin embargo, los resultados que presenta (que plantean el origen del agua como producto de una intervención externa, ya sea de héroes culturales, como un viejo andariego que otorga o quita a los pueblos, de las *yaku pakas* (“aguas escondidas”) trasladadas por los primeros hombres) contrasta con nuestros hallazgos.

En Querobamba, se cree que el agua emerge con fuerza y voluntad propia desde el “vientre” de la *Pachamama*, concebido como *laqi* (“vacío”). No se atribuye a influencias externas; más bien, se entiende que las *pakas* encarnan una gestación interna de la *Pachamama*, que brotan a través de los *pukyus*, como una entidad viva. En ese estado de preñez, las aguas pueden ser halladas y desenterradas por quienes saben escuchar y establecer una relación adecuada con ella. Esta forma de comprender el agua se sostiene en una lógica relacional más profunda. Como lo planteó Cáceres (2002), en el mundo andino “... ‘nada surge de la nada’, todo tiene origen en una madre y un padre. Por ello que, la *Pachamama* (tierra) es la madre sagrada de la que brota todo...” (p. 38), incluido el agua.

Los relatos refieren al origen del agua y, a la vez, remiten a lugares fundacionales del pueblo y la vida comunal. Esta relación se vincula con la noción andina de *paqarina*: “(origen, despertar, comienzo), que es un lugar por lo general correspondiente a la tierra (lagunas, manantiales, socavones, etc.)”, como señaló Cáceres (2002, p. 42). Así ocurre con *Tumakuchu*,

¹⁵ De acuerdo con Itier (2017), *puquy* refiere a la “época de lluvias, verano”, o al periodo de “maduración de los cultivos (enero, febrero, marzo)” (p. 169); mientras que *chiraw* alude a la “estación seca, invierno” (p. 87), que incluye a los meses de sequía.

considerado como lugar fundacional de Querobamba, como lo expresaron Feliciano Torres y Emilio Tomaylla. Esta perspectiva coincide con los hallazgos de Taipe (2020) y Najarro (2020), quienes señalaron que, en los pueblos andinos, los manantiales se conciben como *paqarinas*: origen de seres humanos, comunidades, animales, aguas, entre otros.

Desde la cosmovisión andina, Allen (1988) y Stensrud (2010) destacaron que el agua se concibe como ser vivo, con memoria y voluntad. Su origen está en la unión de la lluvia, que fecunda, y la *Pachamama* o Madre Tierra, que gesta, según el principio de complementariedad (Beauchair, 2013; Duviols, 2016). Esta concepción no se limita al plano simbólico, sino que se vive en lo cotidiano.

En nuestras visitas a los manantiales y otras fuentes de agua, vimos en los pobladores siempre una actitud de respeto. Nadie bebe directamente, se toca al agua con cuidado y se evita alterar su curso sin permiso. Estos gestos reflejan lo que López Austin (2006) denominó mito-creencias; es decir, aquellos relatos que no solo se narran, sino que orientan la manera de actuar. En Querobamba, las personas recuerdan el origen del agua y del pueblo, y lo viven en sus prácticas cotidianas, con una actitud de cuidado, gratitud y vínculo con la naturaleza.

Así, las mito-creencias sobre el agua en Querobamba cumplen una función central en la vida diaria. El agua otorga vida, organiza y orienta las prácticas de la comunidad. Es un símbolo vivo (Lotman, 1996; Turner, 1980) que une el pasado mítico con el presente. En ese marco, las hídricas se reconocen como lugares sagrados, como *paqarinas*, y las prácticas que las rodean expresan una ética de reciprocidad y respeto.

Resumiendo, en Querobamba, el agua (*yaku*) se entiende como un ser vivo, nacido de la *Pachamama* y presente en lugares sagrados donde paisaje, memoria y ritual se encuentran. Las mito-creencias quechuas (como el origen del agua a partir de espacios *laqi* o del “vientre” de la Madre Tierra, su aparición con voluntad propia, su cuidado con ofrendas, la prohibición de beberla directamente y su carácter de *paqarina* o matriz fundadora) guían una praxis social basada en la reciprocidad y el respeto. Por tanto, el *yaku* da vida, organiza el territorio y sostiene la vida comunal como raíz de su forma de comprender el mundo.

4.1.2 Entendidas femeninas y memoria local: el agua como ser relacional y encantado

A partir del análisis cualitativo de los testimonios, surgieron mito-creencias sobre la figura femenina y sagrada del agua, su capacidad de establecer pactos y castigos, y su papel como depositaria de la memoria local. La Tabla 4 presenta una síntesis de las temáticas emergentes a partir de los testimonios recopilados entre los quechuas de la comunidad de Querobamba.

Según los testimonios recogidos, cuyos nombres aparecen en la Tabla 4, *Warmiqucha*

(Laguna Mujer, ver Figura 4) ocupa un lugar central en la memoria simbólica de Querobamba. Ubicada en las alturas de la comunidad, se encuentra rodeada de un paisaje fresco y sereno, donde el viento sopla con fuerza y el aire, como dicen, “hasta cuando se respira, se siente puro”. Para los comuneros, no es un simple cuerpo de agua, sino una entidad femenina con carácter, voluntad y poder punitivo.

Tabla 4

Mito-creencias del agua: entidades femeninas y memoria local

Subcategorías	Códigos	Testimoniantes
Entidades femeninas del agua	Presencia sagrada y punitiva de <i>Warmiqucha</i> .	Emilio Tomaylla, Luis Enrique Bendeزú, Zacarías Gonzáles, Osvaldo Mendoza, Cibernonpi Huamán, Javier Mendoza y Margarita Bendeزú.
	Cuidado ritual de la niña como pacto.	Emilio Orosco, Emilio Tomaylla, Osvaldo Mendoza, Javier Mendoza y Margarita Bendeزú.
Laguna como memoria local	Tesoros y nombres ancestrales.	Feliciano Torres, Emilio Orosco, Emilio Tomaylla, Luis Enrique Bendeزú, Zacarías Gonzáles, Elías Moreira, Cibernonpi Huamán, Javier Mendoza y Margarita Bendeزú.

Nota. Elaborada a partir del análisis cualitativo de los datos.

Relatos como el de Zacarías Gonzáles dan cuenta sobre *Warmiqucha*, advirtiéndolo: “Si un hombre se baña en esa laguna sin permiso, se enferma. Algunos no regresaron” (comunicación personal, 3 de marzo de 2024). Al recorrer sus orillas, se pueden ver hojas de coca en pequeños orificios entre las rocas, dejadas por quienes pastan sus ganados o visitan como muestra de respeto (cuaderno de campo, 7 de agosto de 2024). Se cree que la laguna percibe la cercanía humana y que su sensibilidad marca un límite no dicho, pero profundamente sentido: “Por eso, nadie se mete ahí. Es su laguna, ella lo cuida”, concluyó don Zacarías.

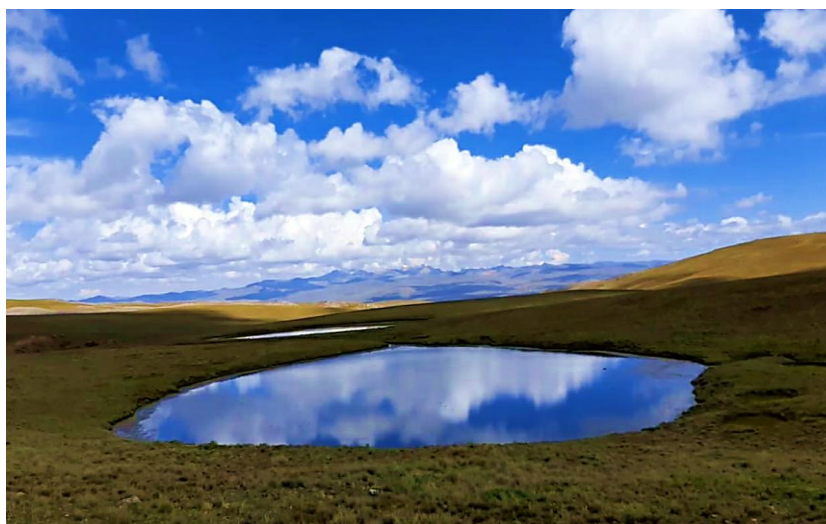


Figura 4: Laguna Warmiqucha, ubicada en las alturas de la comunidad (Yessenia Poccorpachi, 2024)

Uno de los relatos más completos y repetidos por varios entrevistados gira en torno a un joven pastor huérfano que vivía en el cerro próximo a *Warmiqucha*:

Me contaron de un joven huérfano que vivía en el cerro, cerca de la laguna *Warmiqucha*. Él vivía solo, con sus pocas llamas, *paqus* (alpaca) y ovejas. Cuando el joven pastaba sus animales por los cerros, veía a una mujer vestida de color rojo y sombrero de vicuña al borde de la laguna, lavando su ropa al mediodía; pero el joven no sabía dónde vivía, porque por esa zona él era el único que vivía por ahí. Cuando él miraba de lejos, la mujer estaba por la laguna.

Entonces, el joven, un día, decidió seguir a la mujer, y a la hora que aparecía la mujer fue a la laguna; y, pues, efectivamente, ahí estaba ella, lavando su ropa, que esta vez estaba acompañada de una bebé de aproximadamente un año. El joven le habló de atrás. Dijo: “¿Cómo te llamas?”. Y la mujer, muy asustada, agarró sus ropas, se lanzó a la laguna y desapareció. Pero se había olvidado de la niña. Según el joven, la mujer era una señorita muy simpática, y se quedó impresionado por su belleza.

El joven decidió llevarse a la niña para, cuando aparezca la mujer, devolvérsela. Cuando el joven le daba de comer a la niña, no quería; era muda. Y esa misma noche, en su sueño, al joven se le apareció la mujer y le dijo que la niña estaba bajo su responsabilidad, y que solo comía el seso de la llama y tenía que matar una llama por día. Y, si lo hacía, sus animales aumentarían.

El joven se despertó muy asustado, y, cuando amaneció, mató a una de sus llamas y le hizo comer el seso, tal como le dijo la mujer. Y desde ese día, el joven iba a pastar a sus animales junto con la niña, y sin darse cuenta, con el paso del tiempo, sus llamas, *paqus* y ovejas iban en aumento. El joven ya empezó a tener mucho dinero con la venta de sus animales.

La niña ya había crecido, ya sería como de cinco años, y él ya no le daba las mismas atenciones de antes. Y un día, el joven no mató su llama, y le obligó a comer la sopa, y le reclamó que ya estaba harto de que comiera todos los días el seso de sus llamas. Se fue a pastar sus animales por los cerros; la niña ese día se quedó llorando.

Ese día, su madre, de la niña, se la llevó. Para su regreso, el joven ya no encontró a la niña. Ya cuando descansaba, la mujer se le aparece al joven en sus sueños, reclamándole por qué no había cumplido con su deber de cuidar y alimentar, y le anunció que recibiría un castigo.

A la amanecida, el joven fue a la laguna en busca de la mujer, a pedir perdón, pero la mujer (*Warmiqucha*) no aparecía. Desde esa fecha, fue perdiendo a sus animales; poco a poco se le morían por castigo de *Warmiqucha*, y volvió a ser más pobre todavía, porque se quedó sin nada.

Desde esa vez, se dice que *Warmiqucha* es brava: no permite que ningún hombre se le acerque, y, si es que lo hacen, mueren. (Comunicación personal con Emilio Tomaylla, 3 de febrero de 2024)

En torno a esta figura femenina, la madre que encarga el cuidado de su hija como parte de un pacto, se entretienen otros relatos. Margarita Bendezú dijo: “Mi abuela contaba que, si uno encuentra una niña cerca de la laguna, debe cuidarla y alimentarla según ciertas reglas”. Otro testimonio añadió: “La niña no hablaba, solo miraba” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024).

El gesto ritual de alimentar, proteger y respetar normas no escritas se muestra con fuerza en estas narraciones. Más que una simple muestra de hospitalidad, compone un pacto silencioso que entraña consecuencias concretas para la vida y el sustento. Las prácticas que vimos durante el trabajo de campo (como la ofrenda de hojas de coca en lagunas o gestos de respeto profundo que los participantes mostraban al referirse a *Warmiqucha* y las cercas erigidas para evitar el ingreso de las personas, ver Figura 5), junto con la prohibición de ingreso para los varones, refuerzan esta lógica relacional entre lo sagrado y lo femenino del agua.

Más allá de establecer el pacto y la vigilancia, estos cuerpos de agua actúan como depósitos de memoria local. Feliciano Torres y Emilio Tomaylla coincidieron en lo siguiente sobre *Quriqucha* (Laguna de Oro):

En tiempos de la invasión española, los incas construyeron con piedras la laguna y arrojaron sus tesoros para evitar el saqueo de los colonos; esos tesoros se hundieron y la laguna se volvió brava: no permitía que la gente se acercara; si lo hacían, la laguna los jalaba hacia adentro y los mataba; y de noche prendía fuego en medio de la laguna. (comunicación personal, 15 de enero y 13 de agosto de 2024, respectivamente)

Por su parte, Osvaldo Mendoza narró que, en tiempos antiguos, “una enfermedad, como la fiebre, entró a la laguna como gente y ahí desapareció” (comunicación personal, 4 de marzo de 2024).



Figura 5: Laguna Quriqucha, situada en las periferias del pueblo
(Yessenia Poccorpachi, 2024)

La toponimia misma de *Quriqucha* evoca oro perdido, combates históricos y linajes ancestrales: “Por eso, se llama *Quriqucha*”, dijeron Elías Moreira y Cibernonpi Huamán (comunicación personal, 5 de marzo y 10 agosto de 2024, respectivamente), aludiendo al oro (*quri*) que habría sido enterrado en la laguna para evitar el saqueo. Incluso hay versiones que narran el origen de la laguna en el llanto de una mujer con su cantarito, cuyos fragmentos derramaron el agua primera, como contaron Javier Mendoza y Margarita Bendezú. En estas narrativas, la laguna no solo aparece como presencia sagrada y mítica, sino también como archivo o memoria ancestral que guarda, transforma y da sentido a la historia comunal.

Los relatos quechuas sobre el agua como ser femenino y sagrado en Querobamba revelan una lógica simbólica que aún organiza la vida cotidiana. Coinciden con señalado por Núñez (2022) y Najarro (2020), quienes describen las fuentes de agua como morada de seres espirituales que pueden proteger, dar o castigar según el trato que reciben. *Warmiqucha* se entiende como una presencia femenina con voluntad propia, que orienta la vida comunal a través de pactos y sanciones. Como afirman Varas y Valcuende (2021), el agua, al ser sagrada, mantiene su fuerza para guiar el comportamiento incluso en tiempos de cambio cultural.

En relación con la figura femenina de las lagunas, Taipe *et al.* (2025) exponen que, en las comunidades andinas, estas se clasifican simbólicamente como varones y mujeres, capaces de establecer vínculos con los humanos bajo ciertas condiciones. Cuando estas se incumplen, como, por ejemplo, al no guardar secretos o alimentar incorrectamente, se producen efectos concretos en la salud y el sustento. Esto concuerda con el relato del joven que acepta cuidar a la niña de *Warmiqucha*, donde el equilibrio depende del pacto. Así, las mito-creencias operan como principios que ordenan la relación con el territorio y orientan la acción diaria según las disposiciones internalizadas (Bourdieu, 2007), como el respeto, reciprocidad o temor sagrado.

Allen (1988), Lozada (2006) y Stensrud (2010) explican que, en la cosmovisión andina, el agua es una entidad animada, con agencia y memoria, que se vincula con los humanos a través de relaciones reguladas por el principio de la reciprocidad. De nuevo, esta lógica se expresa con claridad en el relato del joven que acepta cuidar a la niña de *Warmiqucha*: el pacto, silencioso, pero firme, se basa en dar (cuidado, alimento y obediencia) a cambio de recibir abundancia, protección y bienestar. Al quebrarse ese acuerdo, el castigo se activa, el orden se rompe y el joven pierde su ganado, volviendo al estado de pobreza.

Desde la perspectiva de Polia (1999), las *huacas*, como las lagunas, “... deben ser ‘alimentadas’: deben recibir dones por parte del hombre para otorgar dones a los hombres” (p. 109). Esta dinámica también expresa el principio andino de complementariedad. Siguiendo a Beauclair (2013) y Taipe *et al.* (2025), la relación entre el joven humano y la mujer-agua no

implica oposición; más bien, encarna la unión de diferencias que genera equilibrio. El sentido profundo de estas mito-creencias, más allá de explicar lo extraordinario, busca regular lo cotidiano; es decir, qué hacer, cómo vivir y bajo qué condiciones se accede al bienestar o se cae en la desdicha.

Esta lógica también atraviesa los relatos sobre *Quriqucha*, donde esta laguna se concibe como archivo o memoria sagrada que guarda tesoros, nombres ancestrales y enfermedades. Así, el agua encarna la memoria comunal activa. En términos de Lotman (1996) y De la Cadena (2015), el territorio andino es un tejido de significados que se reactiva con ofrendas, respeto verbal o cuando no se realiza el ritual. Estas prácticas, lejos de ser supersticiones, expresan una ética relacional que articula pasado y presente, lo visible y lo invisible, y sostiene un orden en donde la relación con las entidades del paisaje orienta la praxis social cotidiana.

En resumen, en Querobamba los relatos exhiben al agua como un ser sagrado, femenino y capaz de pactar, dar o castigar. Así, figuras como *Warmiqucha* y *Quriqucha* encarnan la reciprocidad (*ayni*), el respeto, el temor y la memoria comunal. Ciertas mito-creencias (como la obligación de alimentar a los seres del agua, ingresar con permiso a los espacios sagrados, ofrecer coca y cumplir pactos silenciosos) guían la conducta diaria de los quechuas. Estas mito-creencias sostienen una ética de armonía con el entorno, que De la Cadena (2015) llama “ecología relacional”: un vínculo de respeto mutuo entre humanos y seres sagrados.

4.1.3 Límites y peligros del agua como entidad viva y sagrada

En Querobamba, el agua se reconoce como una entidad viva y sagrada que impone límites y exige respeto. Su presencia orienta conductas mediante normas, tabúes y gestos de resguardo. La Tabla 5 sintetiza las subcategorías, los códigos y las voces que sostienen estos hallazgos.

Tabla 5

Normas de acceso, sanciones y prácticas de curación en torno al agua sagrada

Subcategorías	Códigos	Testimoniantes
Normas y tabúes de acceso	Arcoíris penetrante.	Emilio Orosco, Emilio Tomaylla, Osvaldo Mendoza, Elías Moreira y Javier Mendoza.
	Enfermedad por transgresión.	Feliciano Torres, Emilio Orosco, Emilio Tomaylla, Luis Enrique Bendeزú, Zacarías Gonzáles y Elías Moreira.
	Muerte por tabú violado.	Feliciano Torres, Emilio Orosco, Emilio Tomaylla, Luis Enrique Bendeزú y Zacarías Gonzáles.
Curación y protección ritual	Curación con saberes ancestrales.	Feliciano Torres, Emilio Orosco, Emilio Tomaylla, Luis Enrique Bendeزú, Zacarías Gonzáles, Osvaldo Mendoza, Elías Moreira, Cibernonpi Huamán, Javier Mendoza y Margarita Bendeزú.
	Protección ritual ante lo sagrado.	Emilio Orosco, Emilio Tomaylla, Osvaldo Mendoza, Elías Moreira y Cibernonpi Huamán.

Nota. Elaborada a partir del análisis cualitativo de los datos.

Así, hablar del agua es adentrarse en un universo de límites invisibles, muy arraigados en la memoria colectiva. Durante la época de lluvias (diciembre, enero, febrero y marzo), los manantiales, lagunas, ríos y otras fuentes de agua dejan de ser simples elementos del paisaje. En ese tiempo, se convierten en espacios donde lo sagrado cobra mayor presencia, marcando la vida diaria y reforzando la conexión espiritual con la *Pachamama*.

En varios testimonios que recopilamos (ver Tabla 5), el arcoíris (*chirapa*, ver Figura 6) (cuando surge en las fuentes de agua) no se percibe solo como un fenómeno visual, sino como una seria advertencia. Así lo dijo Osvaldo Mendoza: “... aquí hay más *pukyus*; por eso, cuando está nublado no se debe acercar, porque puede aparecer *chirapa* y eso te persigue. Y si una mujer se acerca a esa *chirapa*, puede entrar y aparecer como embarazada; y eso enferma” (comunicación personal, 4 de marzo de 2024). Esta “intrusión”, según los pobladores, constituye una penetración real y física.



Figura 6: Chirapa, que se cree entra al cuerpo por contacto (Raúl Rojas, 2023)

Javier Mendoza nos explicó que las mujeres están en mayor peligro: “A las mujeres, si están cerca, les entra el arcoíris y se les hincha la barriga (vientre), como si estuvieran embarazadas” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024). En cambio, en los varones, el agua tocada por el arcoíris actúa distinto: “... te deja chupos (furúnculos). Eso es porque esa

agua ha entrado a tu cuerpo” (Comunicación personal con Emilio Orosco, 17 de enero de 2024). La diferencia de afecciones por género no es casual. Lévi-Strauss (1968) decía que el mito organiza la vida social a partir de oposiciones simbólicas. Aquí, ese contraste ocurre entre lo femenino y lo masculino; en concreto, lo profundo (el vientre y la fertilidad femenina) frente a lo superficial (las marcas en la piel de los varones).

Además, siguiendo a Douglas (1973), la idea de que el arcoíris puede “penetrar” y “embarazar” a las mujeres expresa la concepción de contaminación simbólica que busca proteger y controlar el cuerpo femenino, visto como más permeable y socialmente regulado. Así, las mito-creencias en Querobamba advierten los peligros que enfrentan las mujeres y, al mismo tiempo, imponen prohibiciones que refuerzan jerarquías de género y sostienen un orden social donde el agua y la fertilidad son centrales.

De modo adicional, las “marcas” revelan el contacto con agua animada y sagrada, tocada en un momento inapropiado. Cuando el arcoíris la atraviesa, el agua cobra agencia inusitada; por ende, es dinámica, observa y actúa. Emilio Orosco nos compartió un recuerdo con mucha precisión: “Mi primo saltó al medio del puquial, en *Hatun Wayqu*. El centro parecía seco, pero era puro engaño. Se hundió. Solo sus brazos lo sostuvieron. Grité. Vinieron otros y lo sacamos con sogas. Ahí fue que empezó a hincharse, a enfermarse” (comunicación personal, 17 de enero de 2024). El arcoíris, entonces, no solo embellece el paisaje: advierte que el agua está cargada, y que cualquier contacto (visual, física, corporal) puede abrir la puerta a un mal que se instala en el cuerpo.

La travesía del primo de Emilio Orosco no fue una anécdota aislada, sino una lección contundente: “Ahí no se debía entrar”, insistió. Las personas mayores sabían y lo habían dicho, pero los niños no escucharon, desobedecieron. El mal que vino después se interpretó como efecto de la transgresión del tabú, de no alterar al *pukyu* y a los espacios de *Hatun Wayqu*: “El agua se había molestado”, interpretó el *yachaq* (curandero), según relató nuestro entrevistado.

En ese gesto, se revela un profundo respeto y el temor que inspira el agua y el *pukyu*. No basta con evitar el contacto físico; también importa el momento, el lugar y la forma de acercarse. En Querobamba, existen cuerpos de agua a los que nadie debe ir en época de lluvias, ni siquiera a mirarlos. Entre ellos están *Tuturqucha*, *Yanaqucha* y Media Luna.

Respecto a *Tuturqucha* (ver Figura 7), Emilio Tomaylla señaló: “Las aguas empiezan a moverse si te acercas”, y, enseguida, agregó: “La Media Luna está callada, pero es muy brava y sus aguas nunca se secan” (comunicación personal, 3 de febrero de 2024). Aquí, lo sagrado no se enuncia con estruendo; más bien, se respeta y se teme. Estas aguas pueden causar el mal del *pukyu*, que se manifiesta con hinchazón, escozor y supuración. “Primero pica. Luego te

rascas. Ahí sale pus. Eso no se cura en posta; solo con los que saben (*yachaq*)”, explicó con seriedad Luis Enrique Bendezú (comunicación personal, 4 de febrero de 2024).

El mal de *pukyu* se manifiesta en el cuerpo, pero su origen pertenece al espacio y al ámbito de lo sagrado. Cuando se irrumpe en un lugar prohibido o se ofende a la entidad que lo habita, la respuesta curativa se dirige al vínculo espiritual roto. En quechua se advierte: “*Pukyu qapirusuptikiqa, cuerpuykim siqsinqa, punkipakuytam qallaykunki*”, como indicó Osvaldo Mendoza (comunicación personal, 4 de marzo de 2024); es decir, si el *pukyu* “agarra”, el cuerpo se hincha y aparecen marcas visibles. Esta comprensión, donde el agua o el *pukyu* pueden “agarrar” el “alma” o instalarse en el cuerpo a modo de castigo, refleja una visión donde los elementos de la naturaleza poseen agencia y poder.

De este modo, los quechuas de Querobamba no solo evitan acercarse a ciertos lugares o hacerlo en ciertos momentos del día; también enseñan con firmeza a las nuevas generaciones a respetar y temerlos. Luis Enrique Bendezú nos dijo: “El agua de *Qullpa* no se puede tomar, ni las personas, ni los animales; si lo hacen, ya es muerte definitiva” (comunicación personal, 4 de febrero de 2024).



Figura 7: *Tuturqucha*: laguna muy respetada y temida (Juan Poccoorpachi, 2023).

En algunos casos, la comunidad construyó cercos en el contorno de los manantiales y lagunas más “bravas”, como *Qullpa*, cuyo tramo alto se considera especialmente peligroso. “Arriba, son como cuatro metros, ahí el agua mata. Abajo, no”, explicó Emilio Tomaylla (comunicación personal, 3 de febrero de 2024). Entonces, no es la geografía la que marca la frontera, sino el conocimiento ritual. Por ello, beber del lugar equivocado se interpreta como una transgresión, una falta grave que acarrea castigo.

Cuando el daño ocurre, el cuerpo afectado se convierte en canal de diálogo entre la persona y la entidad ofendida. El tratamiento no busca solo aliviar el síntoma, sino restaurar el equilibrio roto. Emilio Orosco lo aclaró con precisión: “Si te ha agarrado el *pukyu*, tienes que recordar dónde fue. Si no recuerdas, no hay cura” (comunicación personal, 17 de enero de 2024). El ajo es el primer remedio: se muele y se unta en la zona afectada, o se lleva al mismo *pukyu* y se entierra allí como una ofrenda pequeña; sin embargo, cuando el mal se presenta con más fuerza, se recurre al *yachaq*: “El curandero ve la coca. Te pregunta: ¿has tocado el agua?, ¿has dormido ahí? Si dices la verdad, puede ayudarte” (Comunicación personal con Emilio Tomaylla, 3 de febrero de 2024).

Ante ello, se prepara una ofrenda con llama *wira* (grasa de llama), pelo de vicuña, trago, cigarro, incienso, hojas de coca (12 o 24 según el caso) y otros elementos rituales, como dijo Emilio Orosco. Con ellos, según él, se realizan el *pampapu* o *pagapu*¹⁶ y el *saymi*. Este último son pequeñas envolturas hechas con *panqa* o *panca* (hojas que cubren la mazorca del maíz), que contienen una muestra de cada componente. Se envuelve en forma de tamal y se quema al anochecer, mientras se fuma y bebe. Todo debe entregarse en el mismo lugar donde ocurrió la falta. El ritual, lejos de ser una simple metáfora, encarna una acción directa que busca restablecer el vínculo roto con una entidad viva. El agua no perdona a la distancia; más bien, exige reparación donde fue ofendida o irrespetada.

Además de reparar el daño, lo más importante es evitar provocarlo de nuevo. Esa es la enseñanza de los abuelos, como recordó Emilio Tomaylla: “Ellos respetaban más”. Ese respeto no se reduce a una emoción; se practica cada día. Implica saber qué camino evitar, cuándo bajar la voz, cuándo dar la vuelta y abstenerse de trabajar o dormir en ciertos lugares: “Tenemos que tener respeto, si no estaríamos arriesgando nuestras vidas”, advirtió Emilio Orosco. Su tocayo, Emilio Tomaylla, lo reforzó: “... respetamos esos lugares encantados y conocemos cuáles son los bravos; y nos restringimos de entrar”. Si es preciso acercarse, debe realizarse el *pagapu*: “Cualquier persona no puede entrar, solo los que saben hacer el *pagapu*” (Comunicación personal con Emilio Orosco, 17 de enero de 2024).

En Querobamba, el respeto no se concibe como un valor abstracto; más bien, adquiere forma según lugar, momento y saber manejado. Así, se expresa en gestos discretos, desvíos del camino e intencionados silencios. El agua es un sujeto activo: vigila, guarda memoria, castiga cuando se la ofende, pero también alivia y otorga cuando se la honra y retribuye.

¹⁶ Según Delgado (1984), “El *Pagapu* constituye un acto ritual mediante el cual, se ofrece un tributo al Wamani y/o la Pacha Mama, a través de la ‘entrega’ de una OFRENDA (Pago, Despacho, Entrego, Mesa Puesta, etc.), con la finalidad de obtener un ‘favor’ determinado” (p. 49).

Estos saberes no se aprenden en la escuela, sino junto a los mayores y en la experiencia diaria. Aunque no figuran por escrito, orientan con firmeza la vida comunal. Actividades como el cultivo, el pastoreo, la crianza, el descanso, el tránsito y el juego se desarrollan dentro de una geografía marcada por el respeto y el temor. Elías Moreira y Cibernonpi Huamán dijeron con claridad: “No es cualquier agua” y “no es juego” (comunicación personal, 5 de marzo y 10 de agosto de 2024, respectivamente).

Las evidencias exhibidas coinciden con los hallazgos de Núñez (2022), quien describió los manantiales de Chacolla como espacios habitados por espíritus tutelares (entre ellos, *wari*, asociado con el daño y la muerte); de Najarro (2020), quien mostró que en Paras y Chuschi las fuentes de agua se vinculan con seres míticos capaces de otorgar o negar bienestar, destacando también la figura de *wari*, cuya presencia en los manantiales se relaciona con el “mal del *pukyu*”, una afección que provoca úlceras, tumores y falsos embarazos en las mujeres; y de Taipe (2020), quien identificó tabúes asociados al “... acceso a espacios con *waris*; con el contagio con los objetos que tienen *wari*; con espacios y tiempos en el que se desplazan o aparecen fenómenos relacionados con los *waris*” (p. 260).

En este mismo marco, Taipe (2020) explicó que las mito-creencias en torno a seres acuáticos como *wari*, la *chirapa* o incluso el agua misma “... pautan o condicionan la praxis social de sus creyentes”. De ahí que existan “... tabúes cuyas transgresiones acarrearán efectos contra la salud de los humanos y las crianzas. En consecuencia... han desarrollado una serie de praxis para evitarlas, remediar o minimizar los daños” (p. 260).

Ahora bien, en Querobamba esta concepción adquiere una intensidad particular. El agua no solo es sagrada; también es una entidad que “vigila”, “recuerda” y “castiga”. La *chirapa* (arcoíris), entendida como una “penetración que enferma”, se percibe como manifestación de un ser de agua con poder. Estas mito-creencias sostienen que el agua y sus signos anuncian y actúan: exigen respeto y reciprocidad para sostener el equilibrio con el mundo sagrado.

Esta imagen refleja una lógica ontológica animista-analogista, como señalan Allen (1988) y Stensrud (2010), donde las fuerzas de la naturaleza poseen intención y participan en una red de relaciones jerárquicas. Según Douglas (1973), el tabú resguarda el orden simbólico, porque lo impuro (aquello que irrumpe en lo simbólicamente establecido) amenaza el sistema cultural. En este sentido, el “arcoíris que penetra” no se limita a afectar el cuerpo físico, también atraviesa el umbral ritual y convierte el cuerpo en un signo visible de la transgresión: una marca del desajuste al vulnerar el orden sagrado.

De hecho, las pautas culturales se expresan en la práctica cotidiana. Por ejemplo, retirarse cuando aparece la *chirapa*, enseñar a los niños a reconocer las aguas peligrosas, cercar

manantiales considerados riesgosos o recurrir al *pagapu* como forma de resguardo. Tales acciones muestran que los mito-creencias no son relatos aislados, sino marcos que regulan el uso del territorio, confieren legitimidad a los *yachaq* como mediadores con lo sagrado y preservan la autoridad de los mayores en la transmisión del conocimiento. En otras palabras, como planteó Bourdieu (2007), el *habitus* consiste en disposiciones duraderas que guían la acción. En Querobamba, estas disposiciones se incorporan desde la infancia en prácticas como evitar, rodear, respetar, temer, callar, pedir permiso, asegurando la continuidad de un orden simbólico donde el agua es concebida como una entidad viva y poderosa.

Por otra parte, en Querobamba, las aguas se clasifican como beneficiosas, neutras, peligrosas o bravas, según su ubicación, historia o carácter. No es solo un criterio práctico; es, más bien, una forma cultural de entender el agua. Según Geertz (2003), los símbolos ordenan la vida social; en este caso, el agua (al ser nombrada y diferenciada) opera como un lenguaje que marca valores, límites y reglas de convivencia. Es una especie de corporeización de la naturaleza; es decir, las aguas no son objetos inertes, sino presencias activas que dialogan con la comunidad.

En la misma línea, Estermann (2006) explicó que en el mundo andino la *pacha* constituye la unidad del tiempo, espacio y vida, que están en equilibrio. Allen (1988), por su parte, mostró que las entidades no humanas se vinculan con los seres humanos en relaciones de reciprocidad, exigiendo respeto y ritualidad. Entretanto, Gose (1994) evidenció que los rituales agrícolas entrelazan lo simbólico, lo económico y lo político, reforzando la idea de que la naturaleza tiene agencia. De manera que, la clasificación de las aguas expresa un sistema cultural donde la naturaleza adquiere cuerpo y vida social.

En cuanto a la ritualidad, Platt (1976) sostuvo que los rituales, como el *pagapu* o el *saymi*, organizan el tiempo, espacios y relaciones. En ellos actúan seres humanos y sagrados (*Pachamama*, *wari*, *chirapa*, *apu*) dentro de una *economía simbólica*: un sistema de intercambios donde cada gesto ritual mantiene los vínculos con seres dotados de agencia (Bolin, 2002). Como afirmó el *yachaq*, según Emilio Orozco, “si no se recuerda dónde fue, no se puede curar” (comunicación personal, 17 de enero de 2017): el rito exige reconocimiento mutuo entre ofensor y ofendido. El espacio sagrado guarda memoria, agencia y sensibilidad; por lo tanto, el ritual no solo cura, reintegra al sujeto en la *pacha* (Estermann, 2006).

En definitiva, el “arcoíris que penetra” en el cuerpo, el *pukyu* que “agarra”, el agua que castiga al ser ofendido, la transgresión que puede matar, el rito que cura y la necesidad de realizarlo en el lugar exacto expresan mito-creencias que organizan la vida social y ecológica entre los quechuas. Se trata de saberes cotidianos que ordenan la experiencia (López Austin,

2006), guían la acción, regulan el vínculo con lo sagrado y sostienen el equilibrio con la naturaleza. En Querobamba, siguiendo a Lotman (1996), el agua se vive como un texto simbólico, y las mito-creencias ocupan un lugar central confiriendo sentidos. A su vez, como “pensamientos actuados” (Díaz Cruz, 1998), expresados en gestos, palabras, emociones y ritos, estas mito-creencias mantienen el orden simbólico.

En síntesis, en Querobamba, el agua se entiende como un ser vivo, con voluntad y sensibilidad. Sus expresiones (“arcoíris que penetra” y “*pukyu* que enferma”) marcan límites sagrados que orientan la vida diaria desde el respeto, temor y rito. Traspasar esas fronteras pone en riesgo el cuerpo y rompe un orden vital que debe restaurarse con ofrendas en el mismo lugar de la falta. Así, mito-creencias muy arraigadas dan sentido al mundo y pautan la forma de habitarlo, definiendo gestos y silencios que cuidan la armonía con el entorno animado.

4.1.4 Ritualización y gestión colectiva del agua

En esta sección presentamos los hallazgos organizados en torno a tres subcategorías analíticas que revelan las formas comunales de ritualización y gestión colectiva del agua en Querobamba: los ciclos ceremoniales y el mantenimiento, la autoridad tradicional del agua, y la invocación y pacto con fuerzas hídricas. La Tabla 6 reúne las subcategorías, códigos y testimonios.

En Querobamba, cada agosto, se celebra el *yarqa aspiy* que moviliza a todos bajo una organización bien estructurada. Meses antes, el *cargonte* o *danzaq mayor* asume y cumple con solemnidad su papel de organizador. Cultiva cereales y tubérculos, recolecta leña, contrata músicos, prepara chicha de jora (*sura aqa*) y coordina con compadres, amigos y familiares para garantizar el éxito del evento. En la víspera, su casa se llena de intensa vida comunitaria y celebración compartida. Llegan presentes, bandas, cervezas y licores, mientras la *patara* (una secuencia musical) llena el ambiente con las danzas acrobáticas de los danzantes de tijera (ver Figura 8), acompañados por las melodías contagiosas del arpa y el violín.

Tabla 6

Prácticas rituales y organización comunitaria del agua

Subcategorías	Códigos	Testimoniantes
Ciclos ceremoniales y mantenimiento	<i>Yarqa aspiy</i> (fiesta del agua).	Feliciano Torres, Luis Enrique Bendezú, Zacarías Gonzáles, Elías Moreira y Margarita Bendezú.
Autoridad tradicional del agua y equilibrio	El juez de agua y los turnos.	Emilio Orosco, Emilio Tomaylla, Luis Enrique Bendezú, Osvaldo Mendoza y Cibernonpi Huamán.
Invocación y pacto con fuerzas hídricas	<i>Yaku apaykuy</i> (conducir el agua).	Emilia Orosco, Zacarías Gonzáles, Javier Mendoza y Margarita Bendezú.

Nota. Elaborada a partir del análisis cualitativo de los datos.

Los relatos de los testimoniantes sobre esta festividad (ver Tabla 6) revelan su profundo significado ritual. Como explicó Margarita Bendezú: “se toma chicha y se ofrece coca. Es como

una misa para el agua” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024). Para la comunidad, el *yarqa aspiy* es una faena agrícola y, sobre todo, una ceremonia esencial que teje el trabajo colectivo con la espiritualidad y la memoria comunal. En palabras de Luis Enrique Bendezú: “El agua es vida... [hacer *yarqa aspiy*] es como limpiar nuestra sangre” (comunicación personal, 4 de marzo de 2024). A su vez, Elías Moreira recordó con firmeza: “Mi papá siempre decía que, cuando no hay *yarqa aspiy*, las acequias se tapan y el agua no corre bien” (comunicación personal, 5 de marzo de 2024).



Figura 8: Danzante de tijeras en la secuencia patara del *yarqa aspiy* (Lucero T. Paúcar, 2024)

Durante los días de fiesta, acompañamos el desarrollo completo del *yarqa aspiy*, desde la llegada de los músicos y compadres a la casa del *cargonte*, el 10 de agosto, hasta el convido final del día 14. La primera noche, llamado *anticipa*, se comparte el *chunko* (mezcla de alcohol con agua, que se llena en pequeñas botellas de vidrio nombradas como “cuartos”) junto con la chica de jora, ofrecida en vasos grandes o platos de porcelana. Este momento reúne al *cargonte*, compadres y autoridades, al ritmo de arpa y violín (ver Figura 9). Al amanecer del día 11, un grupo parte hacia *Kacta* y el otro al río *Tumakuchu* para limpiar las acequias. Cuando llegan, levantan sus herramientas (picos, lampas) al aire, marcando con este gesto el inicio del trabajo. Más tarde, en el sector Calvario, ambos grupos se reúnen para compartir el almuerzo y se disponen a participar en la competencia dirigida por las autoridades y el capataz.

Esa noche, en la plaza San Martín, la competencia de danzantes de tijera se realizó con festejo, extendiéndose hasta el amanecer. El día 12, músicos y danzantes participaron en la limpieza de la acequia hasta llegar a *Paqcha Pata* (zona baja de Querobamba, cercana al valle, próxima a Chonta), mientras en la plaza se celebraba la corrida de toros. Incluso los arpistas, ante las embestidas furibundas de los animales, huyeron cargando sus instrumentos musicales.

El 13 de día central, se desarrolló todas las secuencias del baile ritual desde la mañana

hasta la noche, sin interrupciones, en una muestra de entrega colectiva y fervor cultural. El 14 se ofreció el convido. El cargonte, en gesto de despedida, acompañó a sus compadres danzando por las calles hasta dejarlos en sus casas, uno por uno, con un ritmo pausado y sentido. “Así termina la fiesta”, murmuró una comunera, mientras se acomodaba la manta sobre el hombro. Ese gesto, sencillo, pero cargado de memoria, parecía haber atravesado toda la festividad.



Figura 9: Cargonte, compadres y autoridades en la anticipa del yarqa aspiy (Yessenia Poccorpachi, 2024)

La organización de esta jornada festiva (y, con ella, de todo el ciclo agrícola) recae en una figura que encarna respeto y vigilancia: el juez de agua (Aldo Huamán Paucca). Elegido por un año, esta autoridad recorre los canales o acequias, conversa con los regantes y organiza los turnos de riego en épocas de escasez de agua con firmeza y conocimiento. Según Cibernonpi Huamán, “el juez de agua camina, revisa y dice cómo va a ser. Así nadie se pelea” (comunicación personal, 10 de agosto de 2024).

Nadie inicia la limpieza de la acequia (*yarqa*) sin su presencia. Tampoco se arriesga el orden: “Todos sabemos en qué orden nos toca... esperamos nuestro turno” (Comunicación personal con Luis Enrique Bendeزú, 4 de marzo de 2024). Durante el trabajo de limpieza, lo vimos moverse con serenidad entre los grupos, tomar apuntes, revisar herramientas y preguntar por los ausentes. Osvaldo Mendoza nos precisó: “El juez de agua no solo organiza. También ve si hay gente enferma que no puede trabajar” (comunicación personal, 4 de marzo de 2024), resaltando la dimensión humana de su rol y su compromiso con la comunidad.

En una asamblea previa al inicio del riego, una mujer mayor evocó con emoción cómo su abuelo, en su tiempo juez de agua, recorría incansablemente la zona de Emilio Tomaylla (cuaderno de campo, 7 de agosto de 2024). El respeto no dirige solo a las personas, sino también a algo intangible, pero que está presente en la organización, espera, limpieza y cumplimiento

del turno. En el gesto de guiar el agua hacia las chacras, en la recogida cuidadosa y en el silencio atento cuando el juez habla, se revela una forma de relación que trasciende lo pragmático.

Una figura semejante aparece en Yanque, en el valle del Colca (Arequipa), donde Valderrama y Escalante (1988) señalaron que el *yaku alcalde* administraba el agua y también cumplía “funciones cívico-políticas”, como los “*varayoc* de las comunidades andinas” (p. 108). Como el juez de agua en Querobamba, era elegido por un año, recorría acequias, organizaba los turnos de riego en épocas de escasez y evitaba peleas, y tenía funciones rituales. Ambos casos muestran que la gestión del agua es a la vez técnica y ritual, ya que mediante estas autoridades se asegura la convivencia y el equilibrio que sostiene la vida agrícola.

Cuando la lluvia no llega y el calendario agrícola comienza a tensarse, en Querobamba se activa el *yaku apaykuy* (conducir el agua), un antiguo ritual. No todos pueden participar; solo las personas mayores, sobre todo el *yachaq*, el juez de agua y la comitiva que acompaña. Margarita Bendeزú explicó: “Ese día no se puede hablar mucho. Se camina en silencio. El agua escucha” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024). Desde las dos de la tarde, se narra, los elegidos parten a caballo hacia las lagunas más “bravas” (como Media Luna y *Warmiqucha*) siguiendo un camino despejado con antelación para evitar cualquier cruce imprevisto.

El *yachaq* guía el grupo. Al llegar, sin desmontar, lanza hojas de coca al agua, vierte alcohol y deja caer un cántaro atado a una sogá. Luego, regresan sin mirar atrás, con el agua ya “capturada”. Emilio Orosco nos contó que allí “se canta, se llora, se ruega... pero también [la laguna] se puede enojar si el *pagapu* no se cumple bien” (comunicación personal, 17 de enero de 2024). En ocasiones, según cuentan, la lluvia inicia desde la propia laguna, como si los persiguiera. Todo se realiza con precisión y mucho respeto, porque cualquier desvío puede generar consecuencias: “Dijeron [a veces] que no se dio suficiente coca, o que alguien miró atrás. Es delicado” (Comunicación personal con Zacarías Gonzáles, 3 de marzo de 2024).

De forma paralela, según los testimonios, otro grupo de comuneros recoge agua del río Sondondo, ubicado en el anexo de Chonta, a una hora de camino desde Querobamba. Se trata de un río caudaloso, cargado de fuerza, por donde corre el agua que alimenta gran parte de la zona. La unión de ambas aguas (la de la laguna y la del río) ocurre con discreción, casi en secreto. Lo que allí sucede trasciende lo ritual: es, en esencia, una forma de respeto y cuidado hacia el agua y todo lo que representa.

Estos resultados indican que, entre los quechuas de Querobamba, prácticas como el *yarqa aspiy*, el rol del juez de agua y el *yaku apaykuy* organizan la comunidad y el trabajo agrícola. Para Valderrama y Escalante (1988), “los rituales no son un adorno de la comunidad; son parte de su vida misma y por ello son inherentes a sus estructuras socioeconómicas y de

producción de bienes materiales” (p. 24). Es decir, estas prácticas no son simples símbolos, sino acciones cruciales para mantener la vida comunal y el equilibrio con la naturaleza.

El *yarqa aspiy* se sostiene en un profundo mito-creencia: el agua no es solo un recurso, sino la “sangre de la Tierra”, como expresó Luis Enrique Bendezú. Al escarbar y reacondicionar las acequias, se prepara el terreno para el riego y, sobre todo, se reactiva el flujo vital que conecta la comunidad con las entidades del entorno. Esta visión coincide con lo documentado por Varas y Valcuende (2021) en Cullhuay (Lima), donde la *champería* (limpia de acequia) renueva los vínculos con un entorno atravesado por la inestabilidad y el mito; y con Paerregaard (2021), quien observó que las ofrendas al agua en los Andes regeneran su dimensión simbólica y reafirman la reciprocidad entre humanos y entidades no humanas.

En Querobamba, el *yarqa aspiy* responde a una cosmovisión cosmocéntrica, propia de las comunidades andinas (donde la vida se organiza en torno al equilibrio del cosmos) en la que todo tiene vida y se vincula mediante jerarquías y reciprocidades (Allen, 1988; Estermann, 2006; Lozada, 2006; Stensrud, 2010). Los relatos revelan su carácter intensamente ritual, como señaló Margarita Bendezú: “Ese día se toma chicha y se ofrece coca. Es como una misa para el agua” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024). Este ritual se sostiene en la acción colectiva, donde compartir y estar juntos asegura el agua y la cohesión comunal¹⁷.

Por su parte, la figura y rol del juez de agua encarnan otra mito-creencia: el agua no se posee ni se negocia de forma individual; se respeta y se redistribuye según normas comunales. A diferencia de lo observado por Stensrud (2019) en el Colca, donde estas redes de reciprocidad ritual persisten pese a los intentos estatales de formalización, en Querobamba no solo emergen como resistencia, sino como continuidad viva de un orden comunal legitimado en la práctica.

Esta forma de organización se articula con el principio de la reciprocidad (Mayer, 2004; Polia, 1999), el orden jerárquico de lo sagrado (Dumont, 1970; Stensrud, 2010) y una praxis inscrita en el *habitus* (Bourdieu, 2007), donde la obediencia ritual se experimenta como parte del sentido colectivo. La norma de no intervenir en las acequias sin el juez y de respetar el turno, en el sentido de Douglas (1973), preserva el orden simbólico al evitar la transgresión del tabú. El juez no solo regula el uso del agua; ya que, como figura ritual (Rappaport, 2001), reactualiza el pacto que mantiene el equilibrio entre humanos y seres del agua, reafirmandose así, según López Austin (2006), una mito-creencia viva que guía el hacer más que el decir.

Por último, el rito del *yaku apaykuy* actualiza una mito-creencia esencial: el agua tiene

¹⁷ Martínez (2012) dijo que, en los Andes, “el compartir es la norma y el estar juntos, la condición necesaria... Creo que el sentido comunitario de la vida indígena es también una de las claves de su sostenimiento como pueblos a través del tiempo y una de las razones del atesoramiento de la cosmovisión” (p. 53).

voluntad y solo responde a quienes la invocan con respeto y el saber ritual. En San Pedro de Casta, Bennison (2021) observó que, mediante el rito *waqay* (llorar), los comuneros buscan despertar la agencia del agua para “llamar” la lluvia. En Querobamba, el silencio, la ruta fija, las ofrendas y el regreso sin mirar atrás reflejan una forma de entender el mundo donde el agua y las lagunas tienen vida, sienten y se relacionan con los humanos (Allen, 1988; Bolin, 2002). Por eso, lagunas como *Warmiqucha* o Media Luna se respetan y se tratan como seres superiores, sensibles y poderosos, como señaló Stensrud (2010).

Además, esta relación se inscribe en lo que Turner (1988) designó *liminalidad*: un momento en que los *yachaq* y los elegidos, como mediadores rituales, abren un canal con lo invisible para restablecer el orden con las fuerzas del agua. El rito no solo refleja la cosmovisión andina (Platt, 1976), sino también la encarna como una práctica que regula lo que se puede o no hacer frente a lo sagrado (Bourdieu, 2007; Douglas, 1973). El temor a “perder todo”, como manifestó Margarita Bendezú, ante una falta o un descuido, muestra que el error no solo es simbólico, sino una ruptura real del vínculo con quienes otorgan la vida.

Para concluir, entre los quechuas de Querobamba, el agua es entendida como entidad viva y sagrada, cuya gestión se rige por mito-creencias que la entienden como la sangre de la *Pachamama*, dotada de voluntad, capaz de castigar y necesitada de cuidado ritual. Prácticas como el *yarqa aspiy*, el *yaku apaykuy* y la autoridad del juez de agua actualizan un orden simbólico que impone respeto, regula de modo colectivo su uso y mantiene el vínculo con entidades del paisaje. Esta lógica ritual sostiene un pacto donde la reciprocidad, el silencio y la obediencia garantizan el fluir del agua y la continuidad de la vida.

4.2 Continuidad ritual en torno al agua entre los quechuas de Querobamba

En Querobamba, la continuidad ritual en torno al agua ocurre a partir de cuatro dimensiones interrelacionadas: la espiritualidad y la reciprocidad con un entorno viviente, la transmisión intergeneracional como raíz de su persistencia cultural, el vínculo esencial entre el agua y la agroproducción, y las nuevas formas que adoptan los rituales ante la crisis hídrica que afecta.

4.2.1 Espiritualidad y reciprocidad con el entorno animado

Mediante el trabajo de campo y el análisis cualitativo (ver Tabla 7) revelan que, para los quechuas de Querobamba, el agua es un don espiritual que demanda reciprocidad. Esta se expresa en los rituales al *apu* o *urqu tayta* (montaña tutelar) y al *ñawin yaku* (ojo de agua), donde las ofrendas, la lectura de signos (como el fuego al arder el *saymi*) y las creencias sobre las secuelas físicas o espirituales del incumplimiento evidencian ese intercambio simbólico.

En Querobamba, la relación con el agua se asume como un vínculo ritualizado que debe ser renovado mediante la reciprocidad. El *pagapu* y el saymi no son prácticas que pueden sustituirse: cada una responde a un modo concreto de retribuir a los *apus* y al *ñawin yaku* por la continuidad de la vida. Emilio Orosco nos explicó: “Nosotros estamos pagando el cerro y al *ñawin yaku* para que suelte el agua, es como un trueque, ellos nos dan agua y nosotros hacemos el *pagapu* y el *saymi*” (comunicación personal, 17 de enero de 2024)¹⁸, con mucha seguridad.

Tabla 7

Prácticas rituales y sentidos del agua en la vida comunal de Querobamba

Subcategorías	Códigos	Testimoniantes
<i>Pagapu</i> y <i>saymi</i> como ritos de intercambio	La ofrenda como <i>trueque</i> para que haya agua.	Emilio Orosco y Zacarías Gonzáles.
	Elementos rituales (productos) y significados.	Feliciano Torres, Emilio Orosco y Margarita Bendezú.
	Interpretación de señales en la llama.	Feliciano Torres, Emilio Orosco y Zacarías Gonzáles.
	Deuda espiritual y efectos por fallas.	Feliciano Torres, Emilio Orosco y Javier Mendoza.

Nota. Elaborada a partir del análisis cualitativo de los datos.

En este *trueque* no existe metáfora, hay mucha convicción. Brindar ofrendas al *apu*, al *ñawin yaku* o a la *Pachamama*, ya sea enterrándolas en el *pagapu* o quemando al *saymi*, constituye un acto que moviliza la reciprocidad cósmica. Así lo narran en la comunidad, ya que la ofrenda (ver Figura 10) no encarna una simple entrega, sino una renovación del compromiso que permite que el agua continúe fluyendo. Lo expresan con claridad y sin rodeos: “Si no se hace el *pagapu*, no hay agua, hay sequía” (Comunicación personal con Zacarías Gonzáles, 3 de marzo de 2024). Detrás de este gesto ritual hay una racionalidad profunda, cargada de simbolismo y precisión numérica. Cada elemento se selecciona, cuenta y dispone con un rigor heredado de las normas ancestrales. Como lo explicó uno de los participantes:

Para realizar el *pagapu* llevamos la naranja, trago (tiene que ser el primer trago, o trago sin ser consumido) y uno o dos *chunkus* (pequeñas botellas llenas de aguardiente). A estos tragos se les llama *ñawin trago* (trago sin consumir). También se lleva *ñawin aqa* (chicha fresca); [hojas de] de coca, solo los *kintus* (las más grandes) en 24 pares; cigarro, también 12 pares; vino; flor como el clavel; y manzana. (Comunicación personal con Emilio Orosco, 17 de enero de 2024)

La importancia del *pagapu* es central al inicio de la fiesta del agua. Cada año, el *yachaq*

¹⁸ Como señalan Valderrama y Escalante (1988), “el hombre entabla diálogo con la naturaleza mediante la práctica de rituales al agua, a los cerros, a los nevados y a la tierra; busca renovar sus lazos de reciprocidad. Este lenguaje ritual tiene eficacia para los seres que los practican. Es un conocimiento socialmente válido, es una verdad para este pueblo” (p. 129). Esta afirmación ayuda a comprender que en Querobamba los rituales no son simples ofrendas, sino un modo de comunicación eficaz con el mundo sagrado que asegura el agua y la vida.

junto a los cargantes efectúa este ritual en la cima del *apu Qarwarasu*¹⁹, nevado mayor de la provincia de Sucre y fuente de origen de 14 ríos. Esta montaña es reconocida como dadora de lluvias, granizos, nevadas y vientos, asegurando el ciclo hídrico que sostiene la agricultura local (Montoya, 2015). Los relatos locales lo describen como varón con relación complementaria con el Sara Sara, concebido como mujer, reflejando la lógica andina de dualidad y fertilidad. Aunque el ritual es conducido por el *yachaq*, toda la comunidad reconoce su centralidad, y cuando la minería intentó intervenir en su territorio en el año 2014, fueron los querobambinos, junto a los habitantes de otros pueblos de Sucre, quienes encabezaron su defensa. Así, el *Qarwarasu* organiza el agua y el clima, pero también articula cohesión comunal y resistencia frente a las amenazas externas y extractivas²⁰.



Figura 10: Emilio Tomaylla inicia la fiesta del agua con el *pagapu* al *apu Qarwarazu* (Salvador Tomaylla, 2023).

Retomando el *pagapu*, Margarita Bendezú lo expresó así: “En el *pagapu* llevamos coca, llama *wira* (grasa de llama), fruta, *saymi* y su incienso... Efectivamente, es para que nos vaya bien. Le pedimos, a lo que le decimos, el *urpu tayta*, ya que [el agua] sale y viene de un cerro. Tenemos esa creencia” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024). Con estas

¹⁹ Para Valderrama y Escalante (1988), “los rituales se realizan en lugares determinados y relacionados con elementos de la naturaleza tales como el agua, en el caso de Yanque. Lugares como las cumbres de los nevados, manantes que aportan sus aguas al canal, el origen de los canales, la parte media y su desembocadura para el almacenamiento en sus respectivos estanques”. En el caso de Querobamba, se realizan en la cima de las montañas sagradas, los *ñawin yaku* (ojos de agua), lagunas y ríos sagrados, las chacras y los canales de riego.

²⁰ Según el relato de Pelagia Pillihamán Rojas, *Qarwarasu* es varón y Sara Sara es mujer; ambos se vinculan en una relación de complementariedad. El mito cuenta que dos hermanos huérfanos, marcados por la ambición y la injusticia, quedaron ligados al cerro y a una cueva (*machay*), donde se guardaban riquezas como oro y plata. Desde entonces, *Qarwarasu* se presenta como protector, juez y proveedor, capaz de transformar su poder en lluvias, truenos y en la fecundidad de los rebaños.

palabras, confirma que el *paqapu* incluye al *saymi*. Ahora bien, el *saymi* se prepara de una forma precisa:

Dentro de la panca (hojas secas de choclo) se ponen incienso, llama *wira*, lana de vicuña y hojas de coca, solo los *kintus*. A estos lo envuelve en cada panca como un tamalito y, en la noche, lo queman. Para eso, las puntas de las pancas tienen que colocarse hacia la salida del sol. (Comunicación personal con Feliciano Torres, 15 de enero de 2024)

El *saymi* se dispone en *wankupa*, la panca seca de choclo que se enrolla con mucho cuidado (ver Figura 11). En nuestras anotaciones de campo registramos lo siguiente: “Sentimos un profundo respeto al ver la preparación y escuchar las palabras. Pensamos cuán vital resulta para ellos realizar estas ofrendas. Son indispensables para obtener agua” (cuaderno de campo, 7 de marzo de 2024). La preparación del *pagapu* y del *saymi* no se improvisa: cada gesto, número y elemento encierra un significado. No hay exceso, tampoco existe lugar para el azar.



Figura 11: Eloy Poccorpachi Ramos representando el acto de preparación del *saymi* (Yessenia Poccorpachi, 2024).

La quema del *saymi* representa el momento más revelador del ritual. En ese fuego vivo, los comuneros leen, interpretan y escuchan la voz de los *apus*. Emilio Orosco lo expresó con claridad: “Cuando hacen el *saymi*, lo queman. Si la llama se enciende en color claro, quiere decir que va a ser un buen año; si solo humea, quiere decir que estamos mal” (comunicación

personal, 17 de enero de 2024). No basta con que prenda, ya que el color lo revela todo.

Feliciano Torres nos explicó con detalle: “Al quemar, las llamas de la candela tienen que ser de color azul. Si es de otro color (como naranja), quiere decir que la Pachamama o el *apu* no lo ha recibido, o lo ha rechazado porque no es suficiente, porque pide más ofrenda” (comunicación personal, 15 de enero de 2024). Zacarías González lo ratificó: “*Sumaqchatam ruwarina*, azul azulchatam ruparinan; *mana chayqa manam Pachamama chaskinqachu* (Debe hacerse bonito, que arda bien azulito; si no, la *Pachamama* no lo va a recibir)” (comunicación personal, 3 de marzo de 2024).

Las palabras en quechua resuenan más allá de la traducción, condensando generaciones de interpretación. En el campo anotamos una escena que percibimos a través de don Zacarías: en ese momento, se fijó la mirada en la llama, en completo silencio y con una atención cargada de sentido ritual. Ese fuego encarna juicio, diagnóstico y pronóstico (cuaderno de campo, 7 de marzo de 2024). El *saymi* no concluye con la quema, sino cuando se interpreta su mensaje.

El cumplimiento riguroso de estos ritos no responde a una costumbre decorativa, sino a una exigencia vital. Un error, una omisión o una ofrenda incompleta puede alterar el equilibrio del cuerpo y del entorno. Así nos expresó Emilio OroSCO: “Si haces mal el *saymi*, regresa a la persona que lo hizo: su cuerpo se adormece y se siente mareado”. Luego, él mismo, lo explicó con mayor detalle: “La repercusión que le da es al *yachaq*. A eso le decimos *urqum kutirirun* (el *apu* lo devolvió). Su cuerpo está sonso” (comunicación personal, 17 de enero de 2024).

La responsabilidad espiritual no termina con el rito: se prolonga en los sueños. Javier Mendoza nos dijo, con palabras llenas de sentido, sobre su experiencia con el *pagapu* y el *saymi*: “A veces me agradecen. Unos ancianitos aparecen en mis sueños con su barba tremenda, esos son los cerros, y me dicen: ‘¡Tráeme tales cosas!’. Tú tienes que acordarte y llevar bien el *pagapu*” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024). Estos sueños no se interpretan como visiones personales, sino como obligaciones rituales. En nuestra estancia en el campo, dejamos escritas notas: “Según los pobladores, todos los años tienen que realizar las ofrendas; si no, no tendrían agua y habría sequía” (cuaderno de campo, 8 de marzo de 2024).

Así, el cuerpo, memoria, sueño, salud y agua se entretajan en una misma red de deberes sagrados. El *pagapu* y el *saymi*, cada uno a su modo, sostienen el mundo de los quechuas: son actos que reafirman un orden cósmico donde la vida humana se vincula estrechamente con el respeto profundo hacia los seres del agua.

La continuidad del *pagapu* y del *saymi* entre los quechuas de Querobamba encuentra afinidad con investigaciones como la de Paerregaard (2021), quien definió el ritual como una práctica ecológica y relacional que sostiene un “metabolismo simbólico” entre humanos y las

entidades del paisaje. De forma similar, Najarro (2020) evidenció que la crisis hídrica se interpreta en clave espiritual entre los pobladores de Chuschi y Paras, como un desequilibrio en la reciprocidad con los seres del agua. Esta lógica ritual también se refleja en nuestros hallazgos, donde la obligación de ofrendar se percibe como un acto efectivo y normativo.

Este panorama contrasta, aunque de forma parcial, con lo observado por Varas y Valcuende (2021), quienes registraron un debilitamiento de las prácticas rituales frente a la modernidad en la comunidad andina de Cullhuay. En Querobamba, además de persistir, los rituales se redefinen con notable rigor. Esta continuidad trasciende la simple resistencia y responde a una activa reafirmación de un modo de vida asentada en el *ayni* con entidades no humanas, sobre todo el *apu* y la *Pachamama*.

El *pagapu* y el *saymi* no representan actos aislados. Se configuraban como tecnologías simbólicas que, como planteó Platt (1976), actualizan la cosmovisión andina al inscribir las relaciones sociales en una matriz de complementariedad y jerarquía. En cada ritual, el *ayni* se encarna como principio organizador. No basta con pedir, hay que devolver, retribuir, equilibrar. Por ende, la ofrenda ritual convierte lo simbólico en gestos visibles, dando forma concreta a lo que la comunidad considera un deber, como señalan Rappaport (2001) y Bolin (2002).

El color de la llama, la disposición de las pancas y la cantidad exacta de hojas de coca actúan como signos que median entre el mundo humano y las entidades espirituales (los *apus* y la *Pachamama*), revelando lo que Turner (1988) designó el momento *liminal*: una fase del ritual donde el orden cotidiano se suspende y emerge una *communitas*, una experiencia intensa y transitoria de comunión con fuerzas espirituales, más allá de toda jerarquía. La interpretación de señales en el fuego y los sueños expresa una praxis relacional que, como señaló Strang (2004), opera como una realidad vivida y materialmente eficaz.

Desde esta perspectiva, los quechuas de Querobamba mantienen los rituales del agua porque los consideran ineludibles para sostener el equilibrio del cosmos. Como sostuvo Stensrud (2010), los *apus* y la *Pachamama* poseen agencia y poder; por eso, las ofrendas no se perciben como actos simbólicos, sino exigencias concretas para preservar la salud, el agua y el orden vital. En este marco, el ritual funciona como un contrato que se renueva cada año, y fallar en su cumplimiento trae consecuencias visibles. Bolin (2002) refuerza esa mirada al mostrar que los rituales crean, actualizan y mantienen vivas las relaciones. Así, el *pagapu* y el *saymi* constituyen mecanismos vigentes que sostienen y regeneran el mundo quechua.

Por tanto, la continuidad de los rituales del agua entre los quechuas de Querobamba responde a una cosmovisión donde el agua se concibe como un ser vivo que exige reciprocidad. El *pagapu* y *saymi* son actos obligatorios que renuevan el vínculo con los seres del agua (los

apus y la *Pachamama*), y su incumplimiento genera efectos tanto físicos como espirituales. Estas prácticas, lejos de ser vestigios del pasado, constituyen tecnologías simbólicas vigentes que actualizan el *ayni*, sostienen el equilibrio ecológico y aseguran la constancia de la vida.

4.2.2 Continuidad cultural y transmisión generacional

En Querobamba, la continuidad de los rituales del agua también se sostiene gracias a la activa transmisión intergeneracional, guiada por personas mayores durante los eventos festivos y rituales. Sin embargo, el trabajo de campo y su análisis evidencian signos de debilitamiento cultural, vinculados al fallecimiento de los *yachaq* y al desinterés de parte de la juventud, como se muestra en la Tabla 8, que organiza las subcategorías, códigos y testimonios recogidos.

Los rituales del agua se arraigan en el proceso formativo que inicia en la niñez. El *yarqa aspiy*, funciona como una escuela viva de pertenencia y reciprocidad. “Esta tradición se realiza cada año, y eso es lo que se transmite a los jóvenes, quienes también ya participan desde pequeños” (Comunicación personal con Feliciano Torres, 15 de enero de 2024). En el campo, muchas veces, vimos a niños acompañados por sus padres, cargando herramientas más grandes que sus cuerpos, pero colmadas de sentido: no solo iban a limpiar acequias, sino a afirmar su lugar dentro de la comunidad (cuaderno de campo, 11 de agosto de 2024).

Tabla 8

Dinámicas de transmisión y tensiones actuales en las prácticas rituales del agua

Subcategorías	Códigos	Testimoniantes
Enseñanza intergeneracional	Participación desde la infancia.	Feliciano Torres, Emilio Orosco y Luis Enrique Bendezú.
	Rol de los mayores como transmisores.	Cibernonpi Huamán y Margarita Bendezú.
Tensión y debilitamiento del saber ritual	Pérdida del interés juvenil.	Luis Enrique Bendezú y Cibernonpi Huamán.
	Necesidad de revitalización cultural.	Cibernonpi Huamán y Javier Mendoza.

Nota. Elaborada a partir del análisis cualitativo de los datos.

Recordamos con nitidez a una anciana que, durante el *yarqa aspiy*, al señalar a los niños presentes, nos dijo convencida: “Así hemos aprendido nosotros también, limpiando acequias desde pequeños, con alegría, aunque cansada, porque era por nuestra agüita” (cuaderno de campo, 11 de agosto de 2024). Su frase condensa cómo el ritual se transmite y se encarna desde la infancia como un acto formativo y afectivo que enlaza cuerpo, territorio y memoria colectiva.

Así, las personas mayores (*yachaq*, cargontes o *dazanq mayor*, danzantes de tijera, juez de agua, músicos, comuneros) cumplen un papel esencial como transmisores de saberes y guardianes de la memoria ritual. Emilio Orosco dijo: “Esta tradición se transmite cada año. Algunos comuneros ya están muriendo, y estamos dejando ya a los jóvenes residentes en

Querobamba” (comunicación personal, 17 de enero de 2024). Cibernonpi Huamán señaló: “La costumbre de la Fiesta del agua, la mayoría sabe, se realiza con danzante [de tijeras] y escarbamos; también hay con corrida de toros, cornetas, *chirisuya* (música basada en flauta y tambor tradicionales, ver Figura 13), violín y arpa...” (comunicación personal, 10 de agosto de 2024). Luis E. Bendezú añadió: “Así es como los pobladores mayores dejamos esta costumbre a nuevas generaciones para que sigan practicando, el *yarqa aspiy*, por el bien de toda la población y de cada familia, ver Figura 12” (comunicación personal, 4 de febrero de 2024).



Figura 12: Cargontes, músicos y danzante de tijeras junto a una niña en el *yarqa aspiy* (Yessenia Poccorpachi, 2024)

Dichas personas resguardan la organización simbólica del ritual y encarnan (con su presencia) una manera particular de relacionarse con el agua como ser vivo. En nuestros diálogos en el campo, fuimos testigos de cómo los participantes relataban las mito-creencias sobre lagunas sagradas y advertencias ante faltas cometidas contra las fuentes de agua. “Las enseñanzas de los mayores no están solo en lo que hacen, sino en cómo dicen” (cuaderno de campo, 9 de marzo de 2024), escribimos entonces, conscientes de que cada gesto y cada relato portan un aspecto pedagógico y moral.

Sin embargo, esta transmisión generacional presenta fisuras que los propios comuneros perciben con inquietud. Cibernonpi Huamán lo expresó con pesar: “Los jóvenes casi no participan porque están perdiendo las costumbres” (comunicación personal, 10 de agosto de 2024). A su vez, Luis E. Bendezú indicó: “La costumbre de *yaku apaykuy* ya se está perdiendo, porque los *yachaq* ya se están muriendo por la edad y los jóvenes no interesan en aprender esas enseñanzas” (comunicación personal, 4 de febrero de 2024). Durante las jornadas del *yarqa aspiy*, vimos a muchos jóvenes al margen o participando por encargo, parecían entretenerse que tomarlo con seriedad. “Solo los mayores y dueños de las chacras nomás ya”, comentó una mujer mayor, revelando que la carga simbólica del ritual recae, cada vez más, sobre mayores.

Esos días escribimos: “Hay una tristeza contenida en gestos de los mayores, una especie de resistencia silenciosa ante el olvido que se avecina” (cuaderno de campo, 11 de agosto de 2024).

Algunos comuneros explican esta menor participación de los jóvenes por los procesos de migración y movilidad social. Muchos se van, por un tiempo o de manera definitiva, a ciudades como Ayacucho, Lima u otros lugares para estudiar o trabajar. Al estar fuera, su presencia en las actividades comunales y en los rituales de agua se vuelve cada vez menor. Incluso cuando algunos regresan, traen otras maneras de pensar marcadas por la vida urbana, lo que hace que ya no se involucren del mismo modo en las prácticas rituales. En este escenario, la transmisión de estos saberes rituales se vuelve más difícil, pues antes aprendían participando directamente en las faenas y las celebraciones de la comunidad.

Esta fractura intergeneracional alude a la pérdida de una práctica y, al mismo tiempo, revela una transformación cultural más profunda, que los propios comuneros expresan con una mezcla de melancolía y crítica. Así, la continuidad ritual convive con cambios generacionales. Javier Mendoza dijo: “Nosotros ya sabemos qué vamos a sembrar y cuánto nos va a durar, porque sembramos para nuestro autoconsumo. Los hijos solo quieren arroz y fideos” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024). En su voz se percibía una inquietud genuina por la salud, longevidad y vínculo con la *Pachamama*. “Los antepasados vivían 130 años, pero hoy en día solo viven poco; tal vez vivimos 60 años nada más”, agregó, entrelazando alimentación, espiritualidad y continuidad de la vida. Concienciando con ellos, Cibernonpi Huamán señaló: “Antes comíamos lo que nosotros producíamos más, pero ahora ya consumimos arroz y fideos” (comunicación personal, 10 de agosto de 2024).

Estas tensiones entre generaciones dejan ver que los rituales del agua no se mantienen por simple repetición. Siguen vivos dentro de una realidad social que está cambiando, donde los mayores continúan transmitiendo sus conocimientos, mientras los jóvenes se relacionan de otra manera con la comunidad y el territorio. En medio de estos cambios, el ritual conserva su sentido simbólico y comunal, pero su transmisión se ve atravesada por nuevas formas de vida, distintas aspiraciones juveniles y las transformaciones de la vida rural.

Estos testimonios reclaman la revitalización de la cultura como una necesidad vital. En nuestras reflexiones escribimos: “Para ellos, el agua no es solo algo que se usa: es madre, herencia, y reflejo de la vida. Cuando se pierden las costumbres y los rituales, no se pierde poco, se rompe un lazo profundo con la comunidad y con el mundo que los sostiene” (cuaderno de campo, 16 de agosto de 2024). También vimos que quienes participan con mayor compromiso en estas prácticas son, sobre todo, personas mayores (ver Figura 13). En cambio, los jóvenes casi no se involucran, y cuando lo hacen, es de lejos y con poco interés.



Figura 13: Presencia central de personas mayores en el yarqa aspiy (Lucero T. Paúcar, 2024).

Como muestran los estudios de Varas y Valcuende (2021) y Paerregaard (2021), los rituales andinos vinculados al agua persisten como herencias culturales y, sobre todo, como tecnologías simbólicas que actualizan el pacto relacional entre humanos, naturaleza y entidades espirituales. Entre los quechuas de Queroqamba, esta continuidad se sostiene en una pedagogía ritual encarnada en la práctica del *yarqa aspiy*, donde, desde la niñez, los cuerpos se forman dentro de una lógica de reciprocidad y pertenencia.

Desde temprano, los mayores guían esta participación y con ello confirman lo que Platt (1976) y Bolin (2002) señalaron: el ritual organiza el espacio, el tiempo y las relaciones sociales. Su fuerza está en que restablece el orden del mundo. El ritual crea unión, y en ese vínculo el agua se muestra como un ser vivo que exige cuidado y reciprocidad.

Los relatos de Luis Enrique Bendezú, Cibernonpi Huamán y Javier Mendoza revelan una fisura que trasciende la simple discontinuidad generacional: expresan una pérdida de la eficacia simbólica del ritual ante la transformación de los modos de vida. Como advirtió Turner (1988), cuando el espacio *liminal* del ritual no se actualiza, la *communitas* (vida comunitaria) se debilita. Con ello también cambia la práctica y el tejido de la *pacha*, entendida por Estermann (2006) como el núcleo de la cosmovisión andina. La apatía juvenil muestra indiferencia y un alejamiento del *habitus* ritual (Bourdieu, 2007), donde las costumbres ya no logran enraizarse en sus cuerpos y en su vida diaria. Esto coincide con hallazgos de Inquilla-Mamani y Chambi-

Apaza (2019): la pérdida del sentido ritual erosiona la armonía vivida con los elementos y seres que sostienen el mundo andino.

Así, la continuidad de los rituales del agua en Querobamba expresa una forma activa de sostener la vida comunal desde la cosmovisión andina, basada en la relación entre todos los seres que habitan el mundo. En este horizonte, como afirman Allen (1988) y Stensrud (2010), no existe separación entre naturaleza y cultura: el paisaje tiene vida propia y el agua se reconoce como madre, presencia y pacto. La transmisión entre generación sostiene el modo andino de entender y habitar el mundo; cuando esa transmisión se debilita, no solo se pierde una práctica cultural, sino que también se transforman las formas locales de entender la relación entre comunidad, territorio y agua. Revitalizarlos reaviva ese orden y renueva los lazos con el agua.

A modo de conclusión, entre los quechuas de Querobamba, los rituales del agua (como el *yarqa aspiy* y el *yaku apaykuy*) siguen vigentes porque expresan la cosmovisión local, donde el agua posee agencia y los rituales afirman una relación de cuidado y reciprocidad con un entorno vivo. Esta transmisión comienza en la niñez y se cultiva mediante el ejemplo y la palabra de los adultos mayores. Sin embargo, la pérdida de los *yachaq* (sabios rituales) y el desinterés creciente de los jóvenes amenazan con debilitar ese vínculo, afectando la dimensión espiritual y comunal que estos rituales sostienen y regeneran.

4.2.3 Relación con el agua y la agroproducción

Los rituales como el *yarqa aspiy* se celebran cada año en el marco del calendario agrícola e integran danzas, limpieza o escarbe de acequias y ofrendas comunitarias. En contraste, el *yaku apaykuy* se activa frente a la ausencia de lluvias y consiste en el traslado simbólico de agua desde lagunas y ríos hacia las chacras. Ambos rituales expresan la voluntad colectiva de garantizar el acceso al agua y asegurar el éxito de las cosechas, como se observa en Tabla 9.

Tabla 9

Práctica rituales y simbólicas en torno al agua y su vínculo con la producción agrícola

Subcategorías	Códigos	Testimoniantes
Agua como fuente de vida y producción	Cuidado ritual del agua para sostener la vida	Luis Enrique Bendeزú y Emilio Orosco.
	<i>Yarqa aspiy</i> como rito agrícola anual	Feliciano Torres, Emilio Tomaylla, Luis Enrique Bendeزú y Cibernonpi Huamán.
	Relación entre ritual y productividad agrícola	Feliciano Torres, Emilio Tomaylla, Luis Enrique Bendeزú, Zacarías Gonzales, Javier Mendoza y Margarita Bendeزú.
	<i>Yaku apaykuy</i> como estrategia simbólica de gestión climática	Feliciano Torres, Emilio Orosco, Luis Enrique Bendeزú y Zacarías Gonzáles.

Nota. Elaborada a partir del análisis cualitativo de los datos.

Entre los quechuas de Querobamba, el agua y la agroproducción se enlazan con formas

de enseñanza que pasan de generación en generación, uniendo ritual con la vida diaria. En nuestras caminatas por la comunidad vimos cómo las personas mayores transmiten sus saberes y, al mismo tiempo, sienten el agua como una fuerza viva que da vida y sostiene la existencia. Uno de los participantes lo expresó así:

El *yarqa aspiy* en Querobamba es la fiesta más importante de la localidad. Esta fiesta la celebramos con bastante algarabía y entusiasmo, porque gracias al agua nosotros vivimos; todos los seres humanos tenemos vida gracias al agua. Esta festividad la realizamos cada año, y esto nos sirve para el agua, porque es fuente de vida, no solo en Querobamba, sino también en todos los pueblos. (Comunicación personal con Luis E. Bendezú, 4 de febrero de 2024)

El testimonio anterior revela una labor pedagógica profundamente afincada en la práctica ritual, donde el cuidado del agua se transmite a través de la activa participación en actos que reafirman su vitalidad y su rol central en la vida agrícola. El *yarqa aspiy* constituye uno de los espacios más significativos para esta enseñanza simbólica y productiva. Según varios testimonios y lo observado en el campo, este ritual comienza el 10 de agosto y se extiende hasta el día 15, involucrando la limpieza de acequias, danzas, ofrendas y comidas comunales. Luis E. Bendezú lo expresó así:

Fiesta del agua inicia desde el 10 de agosto hasta el 15 de agosto. En el segundo día, se hace el *yarqa aspiy*. El tercer día es la de *calle yarqa* (consiste en la limpieza de las acequias que atraviesan el pueblo, y continúa hacia las chacras ubicadas en la parte baja, donde se encuentran las sementeras de cultivos de maíz, haba y otros productos que no crecen en la zona alta). El cuarto es el día central. El quinto día ya es el convido y despedida. (comunicación personal, 4 de febrero de 2024)

Por su parte, Emilio Tomaylla recordó: “La fiesta del agua, antiguamente, se celebraba con bastante fervor. En la fiesta del agua hay dos danzantes; allí nuestros ancestros iban a realizar sus *pagus*²¹ y *saymis* con bastante fe” (comunicación personal, 3 de febrero de 2024)²². Durante nuestra estancia en el campo, vimos cómo los mayores enseñan a los jóvenes los gestos del rito, el valor de la reciprocidad y la responsabilidad comunal hacia el agua (cuaderno de

²¹ Según Itier (2017), el *pagu* hace referencia a la ofrenda, mientras que el *pagapu* o *pagapa* alude a la “ofrenda a los cerros” (p. 154).

²² Al comparar entre el pasado y el presente, la fiesta del agua mantiene su vigencia, aunque con transformaciones significativas. Antes, la participación era exclusiva de los comuneros, bajo la organización de los *varayuy* y con la guía espiritual de los *yachaq*; las ofrendas eran productos locales y el agua era venerada como “patrón” de vida. Hoy participan también instituciones externas, la organización está a cargo del juez de agua y los *cargontes*, y las ofrendas incluyen productos foráneos. El don espiritual de los *yachaq* sobrevive en pocos ancianos, lo que revela una continuidad ritual acompañada de un progresivo debilitamiento del respeto simbólico hacia el agua y los lugares sagrados.

campo, 11 de agosto de 2024, ver Figura 14). La celebración es una estrategia de sostener la cultura, porque en ella se transmite un modo de vida agrícola que ve en el ritual una manera de asegurar la fuerza vital de los canales y de la siembra.



Figura 14: Yarqa aspiy en Kacta con marco musical, cargonte, autoridades y faenantes (Yessenia Poccorpachi, 2024)

El vínculo entre estos rituales y la producción agropecuaria aparece con claridad en las voces de Feliciano Torres: “De la mayoría de los que hacen *saymi*, su propósito es aumentar los ganados, para tener una buena cosecha y también para tener bastante agua” (comunicación personal, 15 de enero de 2024). Por su parte, Emilio Tomaylla señaló: “El propósito del *pagu* es, pues, que nos suelte el agua y que no disminuya, el caudal del agua no baje: eso es el propósito” (comunicación personal, 3 de febrero de 2024). Esta comprensión compartida fue reafirmada por Luis E. Bendezú, Javier Mendoza y Margarita Bendezú. Asimismo, se expresó en quechua:

Saymikunataqa ruwana yaku mañakunapaq, allin kawsaykuna qispinampaq, uywakuna miranampaq; chainallataqmi unquykunamanta allinyanapaq (Los *samiy* se hacen para pedir agua, para tener buena cosecha, para que el ganado aumente; y también para curarse de las enfermedades). (Comunicación personal con Zacarías Gonzáles, 3 de marzo de 2024)

Estos testimonios revelan que la praxis agropecuaria se guía por principios rituales que, lejos de ser solo simbólicos, cumplen funciones prácticas. Mediante la ritualidad, la comunidad busca asegurar buenas cosechas, abundancia de agua y la salud del ganado. Durante el trabajo de campo, fuimos comprendiendo cómo los mayores transmiten este saber con esmero a los más jóvenes, desde la lectura de las hojas de coca hasta la forma precisa de colocar una ofrenda en el *pagapu* y en el *saymi*.

Para favorecer las cosechas, en ciertos momentos también se lleva a cabo otro ritual significativo, sobre todo en contextos de escasez hídrica: el *yaku apaykuy* (“conducir el agua”). “Para tener una buena cosecha se realiza la fiesta del agua, y si no hay lluvia, se hace el *yaku apaykuy* desde la laguna Media Luna y del río Sondondo” (Comunicación personal con Feliciano Torres, 15 de enero de 2024). Otro de los participantes añadió:

Cuando hay escasez de agua en la época de siembra, vamos a las alturas para hacer el *yaku apaykuy*. Traemos esas aguas en cántaros de barro, tapados con la *champa* (terrón con raíces y pasto). Esas aguas las juntamos en un cántaro grande, para que se combinen. A eso lo decimos *yakuta pilyachin* (hacer enfrentar al agua), cuando mueven y mueven el agua, y empieza a llover. (Comunicación personal con Emilio Orosco, 17 de enero de 2024)

Este testimonio muestra que el agua no se concibe como una sola, sino como fuerzas distintas que, al reunirse, pueden enfrentarse y transformarse. El *yakuta pilyachin* no es una simple mezcla; al contrario, es una confrontación ritual donde las aguas de la laguna Media Luna (parte alta) y del río Sondondo (parte baja) transmiten su energía para provocar lluvia. Para Lévi-Strauss (1968), las culturas organizan la experiencia mediante oposiciones sensibles; y aquí, la pelea de las aguas expresa la tensión entre lo de arriba y lo de bajo. Por su parte, Estermann (2006) entiende la *pacha* como una unidad donde todo se relaciona con otro, incluso el conflicto de las aguas forma parte del equilibrio cósmico. Además, según Martínez (2012), la “totalidad, la energía, la comunión, la sacralidad y el sentido comunitario de la vida” (p. 31), constituyen principios centrales que sostienen la cosmovisión andina, los que permiten comprender esta práctica como un acto que regenera la vida agrícola y espiritual.

Luis Enrique Bendezú recordó la última vez que realizaron el *yaku apaykuy* en Querobamba: “Hace cuatro años hicimos el *yaku apaykuy*, después de un rato comenzó a llover, con truenos todavía”. Sin embargo, su práctica muestra signos de debilitamiento, como expresó con cierta preocupación uno de nuestros entrevistados:

El *yarqa aspiy*, y si no hay lluvia, *yaku apaykuy*. Pero ahora ya no lo hacen. Hace cuatro o cinco años hacíamos todavía. Esa costumbre de *yaku apaykuy* ya se está perdiendo, porque los *yachaq* ya se están muriendo por la edad y los jóvenes no toman importancia en aprender esas enseñanzas. (Comunicación personal con Enrique Bendezú, 4 de febrero de 2024)

En nuestras conversaciones con los comuneros mayores, percibimos que esta pérdida no solo amenaza la producción agropecuaria, sino también la continuidad del tejido simbólico que enlaza a la comunidad con sus fuerzas tutelares del agua, como los *apus* y la *Pachamama*. En este contexto, la transmisión intergeneracional emerge como un eje vital tanto para la

memoria cultural como para la seguridad alimentaria local.

Esta continuidad de los rituales del agua entre los quechuas de Querobamba se enlaza con lo documentado por Varas y Valcuende (2021) en Cullhuay y por Paerregaard (2021) en el Colca, donde los rituales comunales no solo regulan el acceso al agua, sino que sostienen una ecología simbólica y una pertenencia territorial. Asimismo, Najarro (2023) muestra cómo ciertos rituales mítico-religiosos, entre ellos *qucha warakay* (“laceo de la laguna”), se reactivan ante eventos climáticos extremos, operando como respuestas concretas y situadas.

Ese patrón también se expresa en Querobamba, donde rituales como el *yaku apaykuy* aparecen como estrategias simbólicas frente a la inestabilidad climática. En contraste, Stensrud (2019) advirtió que la institucionalización del agua tiende a erosionar estos ritos, riesgo latente también en Querobamba ante la pérdida de oficiantes rituales y la escasa participación juvenil.

Los hallazgos evidencian una enseñanza intergeneracional que opera en clave ritual y simbólica, vivida como participación activa. Siguiendo a Turner (1988), podemos decir que el *yarqa aspiy* se dispone como tiempo *liminal* donde la comunidad se aparta de lo cotidiano para rehacerse en *communitas*, rearticulando el vínculo entre naturaleza y sociedad. La conducción ritual del agua (*yaku apaykuy*) muestra cómo esta se percibe como un sujeto relacional que responde a gestos, palabras y afectos, como sostienen Strang (2004) y Bolin (2002). En esta racionalidad, cada rito se convierte en un acto de reciprocidad simbólica (Mayer, 2004), donde el cuidado del agua se vuelve inseparable del cuidado del mundo. Entonces, el rito regula el calendario agrícola y reconstruye el orden cósmico que sostiene la fertilidad y la vida comunal.

Los rituales del agua en Querobamba, lejos de ser vestigios del pasado, operan como tecnologías culturales de adaptación ecológica y reproducción simbólica. Su vigencia revela que los querobambinos no solo gestionan el agua, sino que sostienen una relación cosmológica anclada en la reciprocidad (Mayer, 2004; Polia, 1999), la complementariedad (Beauchair, 2013; Duviols, 2016) y la *pacha*. Como planteó Estermann (2006), la *pacha* articula el tiempo y el espacio ritual como dimensiones de una relacionalidad viva, donde los humanos y los sagrados se acoplan en una totalidad concreta. Por eso, la transmisión de estos rituales conserva una práctica y actualiza una visión del mundo basada en vínculos recíprocos. Se trata de actos de cuidado que expresan pertenencia a un cosmos vivo.

En síntesis, la continuidad de los rituales del agua entre las quechuas de Querobamba se sostiene en la visión andina del agua como ser vivo que necesita actos de reciprocidad en el *yarqa aspiy* y *yaku apaykuy*. Estos ritos marcan el calendario agrícola y reafirman un orden cósmico basado en el *ayni*, uniendo lo material y lo espiritual. Su permanencia depende de la transmisión entre generaciones, donde el saber ritual se conserva y se renueva como forma de

adaptación ecológica y de pertenencia comunal frente al cambio climático.

4.2.4 Crisis hídrica y resignificación ritual

Los quechuas de Querobamba perciben una disminución significativa en las fuentes hídricas, lo que generó el desplazamiento de los espacios rituales y una nueva manera de concebir el paisaje sagrado. Frente a la falta de respaldo institucional, las prácticas rituales emergen como expresiones comunales de resistencia y como formas simbólicas de gestionar el agua, tal como se observa en la Tabla 10, donde las subcategorías y códigos analíticos hallan sustento.

Tabla 10

Transformaciones socioambientales y respuestas comunitarias frente a la crisis hídrica

Subcategorías	Códigos	Testimoniantes
Disminución de agua en fuentes hídricas	Observación del descenso del caudal.	Feliciano Torres, Emilio Orosco, Emilio Tomaylla, Osvaldo Mendoza, Javier Mendoza y Margarita Bendeزú.
	Pérdida de manantiales y cambios en el paisaje.	Feliciano Torres, Emilio Torres, Emilio Tomaylla, Osvaldo Mendoza y Margarita Bendeزú.
Reconfiguración del paisaje ritual	Nuevos lugares y significados.	Osvaldo Mendoza y Elía Moreira.
Falta de acción institucional	Espera pasiva de las autoridades.	Feliciano, Torres Emilio Tomaylla y Margarita Bendeزú.
El ritual como respuesta comunitaria	Eficacia simbólica ante la escasez.	Javier Mendoza y Margarita Bendeزú.
Estrategias tradicionales de mitigación	Articulación entre saberes ancestrales y técnicos.	Emilio Orosco y Osvaldo Mendoza.

Nota. Elaborada a partir del análisis cualitativo de los datos.

Al llegar a Querobamba, las personas nos revelaron una imagen que aún resuena: el “silencio” del agua. Mientras observábamos el río *Apusmayu* (ubicado en la parte alta de la comunidad, a un kilómetro o a 30 minutos de caminata), Domitila Ferrúa comentó: “Ya no canta como antes. Antes venía fuerte, bajaba cantando. Ahora, nomás gotea, se apaga su voz” (cuaderno de campo, 4 de enero de 2024). Una percepción que también comparte Osvaldo Mendoza: “Está bajando el agua, agosto ya va a comenzar a secar” (comunicación personal, 4 de marzo de 2024).

En nuestras caminatas hacia las lagunas, esa inquietud se volvía palpable: *Warmiqucha* y *Asnaqqucha* (cuaderno de campo, 7 de agosto de 2024, ver Figura 15) aparecían mermadas, rodeadas de pasto seco y grietas en el barro. Solo Media Luna tenía volumen regular, como un último vestigio de una antigua estabilidad: “Esa nomás se mantiene, como si fuera más antigua o más fuerte” (Comunicación personal con Emilio Orosco, 17 de enero de 2024). En este nuevo paisaje, cada mención al agua se acompaña de un gesto, ya sea una mano que apunta hacia el *apu* antes fértil, una pausa prolongada o un suspiro contenido.

La sequedad del paisaje no solo se mide por el caudal de lagunas y ríos, sino también por la desaparición de manantiales que antes resultaban esenciales. Así lo expresó Feliciano Torres: “Sí, hay manantiales en *Sarawarqa*, pero poquito nomás sale [agua], ya no como antes. Algunos se han secado, otros apenas tienen gotas” (comunicación personal, 15 de enero de 2024). En nuestros recorridos por la zona, hallamos manantiales con muy poca o sin nada de agua. Respecto a las lagunas, el caso de *Chakiqucha* resultó especialmente revelador. Según se dice, en la temporada de lluvias se expande, mientras que en la época seca desaparece por completo. Todo indica que ese comportamiento forma parte de su naturaleza, como sugiere su nombre: *chaki* (seco) y *qucha* (laguna).

Para los comuneros, esto se explica a partir del calendario agrícola: durante el período *puquy* (tiempo de lluvias), la *Pachamama* se encuentra fecunda y “gesta” el agua, que se manifiesta en manantiales, lagunas y ríos. En cambio, en *chiraw* (tiempo seco), esa gestación se interrumpe y las aguas “descansan” en el interior de la tierra, reduciendo su presencia en la superficie. Esta alternancia no es vista como un simple ciclo natural, sino como una expresión de la voluntad del agua, que se muestra generosa o esquivada en respuesta al tiempo y al cuidado.



Figura 15: Laguna Asnaqqucha, con sus aguas ya mermadas en agosto (Ivette Quispe Torres, 2023).

Aun así, dicho rasgo inquieta a la comunidad. Tocando la tierra con los dedos, Osvaldo Mendoza nos dijo: “Esa [laguna] se va secando porque no hay lluvia. El cerro (*apu*) ya no quiere dar” (comunicación personal, 4 de marzo de 2024). Sus palabras revelan un cambio en el paisaje hídrico y, con él, en el vínculo con los seres del agua. No se trata solo de una pérdida ecológica, sino también espiritual, ya que se resquebraja la relación de reciprocidad (*ayni*) con las entidades del paisaje. El ritual no busca únicamente que el agua fluya; intenta restablecer una alianza rota con el agua como ser vivo y ofendido.

Este cambio también reconfigura el mapa ritual de Querobamba. El *paqapu* ya no se realiza únicamente en lagunas, *apus* y manantiales de siempre. Osvaldo Mendoza expresó algo

revelador: “Ahora lo hacemos en otro cerro (*apu*), en la chacra, donde todavía hay algo; porque sentimos que todo se está secando” (comunicación personal, 4 de marzo de 2024). Esta forma de descentralizar el ritual responde a una nueva manera de leer el territorio, donde lo sagrado se concentra en los pocos espacios que aún conservan fertilidad. Elías Moreira resumió así: “El *apu* ya no está donde era antes, ya no hay agua allí. Buscamos otro sitio para hacer *pagu*” (comunicación personal, 5 de marzo de 2024).

Nos sorprendió encontrar evidencias de una ceremonia junto a la bocatoma de *Kacta*, un lugar que, según los pobladores, antes no estaba ritualizada, pero que hoy agrupa muchas esperanzas. Allí vimos hojas de coca, flores rojas y blancas, cigarrillos Inca y aguardientes dispuestos con un reverente cuidado (cuaderno de campo, 8 de agosto de 2024, ver Figura 16). Esta nueva forma de entender el espacio muestra una adaptación frente al colapso ambiental. El ritual sigue vivo, pero se mueve hacia los lugares donde el agua mantiene su fuerza.



Figura 16: Canal Kacta, que parte de la bocatoma del mismo nombre (Raúl Rojas Martínez, 2024).

Este desplazamiento de espacios rituales evidencia que la continuidad de estas prácticas no implica inmovilidad cultural; por el contrario, los comuneros reinterpretan el territorio sagrado a partir de las transformaciones del paisaje hídrico. Allí donde el agua pierde presencia o vitalidad, los rituales se reubican hacia nuevos lugares que conservan signos de fertilidad. Así, la práctica ritual mantiene su lógica de reciprocidad con el entorno, pero se adapta a las condiciones cambiantes del clima y territorio.

En contraste, las autoridades locales y regionales permanecen ausentes o inmovilizadas. Con un gesto de fastidio, Emilio Tomaylla expresó: “Solo esperamos que hagan algo, o que

caiga la lluvia” (comunicación personal, 3 de febrero de 2024). Muchos testimonios repiten esa espera pasiva, marcada por una mezcla de desilusión institucional y resignación frente al clima. Luis E. Bendezú, con un gesto de desencanto, señaló: “El gobierno regional ha construido las *quchas* hace unos años, pero no está en funcionamiento” (comunicación personal, 4 de febrero de 2024). Las estructuras existen, pero sin agua ni acción. Lo constatamos durante nuestras visitas: reservorios a medio uso, canales secos, pozos abandonados.

Ante la inacción estatal y de las autoridades, los quechuas de Querobamba fortalecen su autogestión. Como dijo Margarita Bendezú: “El *pagapu* lo hacemos porque, si no, este año habrá sequía” (comunicación personal, 13 de agosto de 2024). En este contexto, los rituales ligados al agua cumplen una función tanto simbólica como reguladora, vinculada al control climático. Su eficacia no se discute: se confirma en la experiencia compartida.

Sin embargo, la comunidad no se encierra en el ritualismo arcaico. Con el rostro iluminado por el orgullo, Emilio Orosco nos dijo: “Estamos construyendo *quchas* (ampliación de lagunas y construcción de diques para retener más agua) con el programa Sierra Azul²³. Esas lagunitas están llenitas de agua” (comunicación personal, 17 de enero de 2024). Sus palabras revelan una clara disposición a articular saberes ancestrales y técnicos. A la vez, las prácticas también se adaptan: “La papa y la oca resisten sin mucha agua. Hay que saber con qué sembrar”, nos dijo Oswaldo Mendoza, aludiendo a la necesidad de transformar los cultivos ante la crisis hídrica (comunicación personal, 4 de marzo de 2024).

De este modo, entre los quechuas de Querobamba, la práctica ritual no compite con el saber técnico, sino que dialoga con él. La ceremonia del agua se enlaza con la planificación agrícola y la construcción de infraestructura moderna, revelando una racionalidad integradora. En este contexto, el ritual se basa en la creencia y, al mismo tiempo, actúa como estrategia adaptiva y política del agua enraizada en la comunidad.

Estos hallazgos coinciden con lo documentado por Najarro (2020) y Stensrud (2019), quienes muestran que la crisis hídrica se vive como escasez de agua y, sobre todo, como ruptura del vínculo sagrado con los seres del entorno animado. La sequedad de los manantiales y el “silencio” del río *Apusmayu* no se interpretan únicamente como señales de sequía, sino como síntomas de un desequilibrio relacional. En otro estudio, Najarro (2023) registró cómo los efectos del cambio climático afectan de modo directo los cultivos, el cuerpo, las emociones y los saberes locales; y cómo, frente a ello, las comunidades reactivan rituales como el *pagapu*

²³ La Unidad Ejecutora Sierra Azul, adscrita al Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego (Midagri), tiene como finalidad fortalecer la seguridad hídrica mediante iniciativas de siembra y cosecha de agua en zonas altoandinas, priorizando a agricultores en situación de pobreza y extrema pobreza.

y el *qucha warakay* a modo de respuestas situadas.

Esta reactivación ritual se vincula con la noción de “metabolismo simbólico del agua” propuesta por Paerregaard (2021): el ritual simboliza, repara y reactiva los vínculos ecológicos y sociales rotos. En Querobamba, la reubicación de rituales en chacras o bocatomas forma un proceso de desterritorialización simbólica, en el sentido planteado por Varas y Valcuende (2021), donde lo sagrado no desaparece, sino que se desplaza hacia espacios que aún conservan signos de vitalidad. Esta movilidad ritual evidencia una capacidad adaptativa propia de las cosmologías andinas, que, como señaló Goce (1994), transforman sus prácticas sin abandonar su lógica relacional de base.

Asimismo, los resultados muestran patrones de adaptación. El desplazamiento ritual y la vigencia del *pagapu* ante la escasez hídrica expresan lo que Turner (1988) denominó una fase *liminal*, donde se suspenden los marcos habituales y se cambia la relación con las fuerzas del agua. En este umbral simbólico, el rito actúa como mediador, transformando la inseguridad climática en una ocasión para restaurar el *ayni*, principio que sostiene el equilibrio entre los humanos y las entidades del paisaje. Tal como planteó Platt (1976), el ritual andino refleja una cosmovisión y, al mismo tiempo, actúa sobre el mundo vivido, reorganizándolo desde los principios de complementariedad y reciprocidad.

Este enfoque se apoya también en los estudios de Strang (2004) y de Krause y Strang (2016), quienes muestran que, en algunos contextos, el agua no se considera como un recurso, sino como un ser con el que se tejen relaciones y que forma parte del mundo social. Desde aquí, la fuerza del ritual, como dijo Díaz Cruz (1998), no está en que traiga lluvia al instante, sino que ayuda a recuperar un equilibrio ético y espiritual. Entonces, opera como un lazo que une a los humanos con los seres del paisaje y el territorio en una relación de dependencia mutua.

Por ello, la continuidad de los rituales del agua en Querobamba se apoya en una lógica de reciprocidad, donde el *ayni*, como principio de intercambio entre humanos y seres del agua (Mayer, 2004; Polia, 1999), se renueva para restablecer el equilibrio. Platt (1976) explicó que los rituales organizan el espacio y el tiempo al fortalecer las relaciones sociales y ecológicas. Rappaport (2001) sostuvo que el rito da estabilidad a la vida colectiva como forma básica de acción social. Esta práctica ocurre dentro de la *pacha*, entendida como unidad de espacio y tiempo (Estermann, 2006), donde actos como el *pagapu* y el *saymi* tienen un valor simbólico y, al mismo tiempo, una eficacia concreta para mantener el orden del cosmos.

Así, ante la crisis hídrica y al cambio climático, esta mirada se basa en el principio de la complementariedad (Beauclair, 2013; Duviols, 2016), que busca equilibrio entre opuestos, y en una ontología relacional (Allen, 1998), donde personas y seres del paisaje conviven como

sujetos ligados entre sí. Entonces, el agua se entiende como un ser vivo y activo que organiza la vida comunal, sostiene el orden del mundo y pide reciprocidad para continuar su ciclo.

En síntesis, entre los quechuas de Querobamba la continuidad de los rituales del agua se fundamenta en una visión donde el agua es un ser vivo con el que se mantiene un vínculo de reciprocidad. Ante la crisis hídrica, el cambio climático y la inacción institucional, el *pagagu* toma nueva fuerza como práctica que busca restaurar el orden alterado. Así, el ritual persiste como acción colectiva mediante la cual los comuneros buscan restablecer el equilibrio alterado en su relación con los seres del paisaje, como los *apus* y la *Pachamama*.

CONCLUSIONES

A partir de los resultados obtenidos y su discusión, esta investigación llega a dos conclusiones centrales:

1. Entre los quechuas de Querobamba, las mito-creencias en torno al agua orientan la vida cotidiana porque el *yaku* se comprende como un “ser vivo”, sagrado y con agencia, cuya presencia regula el orden social y ecológico. Esta cosmovisión contrasta con perspectivas que reducen al agua a un simple recurso natural. En la vida comunal, dichas mito-creencias establecen pautas de comportamiento, tabúes y rituales que organizan la convivencia, transmiten memoria colectiva y reafirman el *ayni* (reciprocidad) como principio que vincula a seres humanos con las entidades del paisaje, sobre todo con la *Pachamama* y los *apus*. De este modo, el agua se configura como un referente central dentro de una ecología simbólica en la que mito-creencias, territorio y praxis social se articulan en una relación dinámica.
2. La continuidad de los rituales del agua entre los quechuas de Querobamba responde a una práctica cultural reflexiva y situada, más que a la simple repetición mecánica de la tradición. Rituales como el *pagapu*, *saymi*, *yarqa aspiy* y *yaku apaykuy* renuevan los pactos de reciprocidad con los seres del agua y del paisaje (sobre todo los *apus* y la *Pachamama*) y se vinculan con el ciclo agrícola y la organización de la vida comunal. Además, su continuidad también se relaciona con los desafíos que hoy enfrenta la comunidad: el cambio climático, la disminución del agua en manantiales, lagunas y ríos, y los cambios generacionales en la forma de transmitir estos conocimientos. En este contexto, los rituales del agua siguen siendo momentos de encuentro y acción colectiva donde la comunidad reafirma su identidad cultural. Aun así, su práctica y transmisión se da en medio de transformaciones sociales que influyen tanto en la participación de las personas como en los sentidos que cada generación otorga a estas prácticas.

RECOMENDACIONES

A partir de los hallazgos y las conclusiones, se plantean recomendaciones dirigidas a actores clave para resguardar el lazo vital (simbólico, ecológico y ritual) que los quechuas de Querobamba mantienen con el agua.

1. Las instituciones estatales y los gobiernos locales deben integrar el saber ritual y simbólico en las políticas de gestión hídrica. Los ritos del agua en Querobamba deben incorporarse en los planes territoriales y en las estrategias de adaptación al cambio climático como formas válidas de gobernanza. Asimismo, se sugiere que el Ministerio del Ambiente (Minam) y la Autoridad Nacional del Agua (ANA) trabajen de forma coordinada con las comunidades para fortalecer la figura del juez de agua, respetar los calendarios rituales y proteger los espacios sagrados asociados al *yaku*.
2. Las comunidades quechuas, como Querobamba, y autoridades tradicionales deben reforzar la transmisión del saber ritual mediante iniciativas propias. Es preciso consolidar espacios dirigidos por los *yachaq* y las autoridades comunales, donde se compartan los sentidos del *ayni* hídrico y se garantice la vigencia ética y simbólica de rituales frente al cambio cultural.
3. Las instituciones educativas y de formación intercultural deben incorporar la cosmovisión andina del agua en los programas escolares de zonas rurales. A través de alianzas entre escuelas, Unidad de Gestión Educativa Local (Ugel), Dirección Regional de Educación (DRE) y universidades regionales, se debe promover el reconocimiento del *yaku* como ser vivo y consciente. Así, incluir narrativas, prácticas rituales y salidas pedagógicas al paisaje hídrico fortalecerá el sentido de pertenencia entre las juventudes.
4. Las organizaciones no gubernamentales (ONG), académicos e investigadores deben desarrollar investigaciones etnográficas interdisciplinarias sobre la relación entre ritualidad, ecología y gestión del agua. La antropología del agua es clave para repensar la sostenibilidad

desde enfoques no extractivistas, reconociendo los rituales como infraestructuras simbólicas que ordenan el territorio y reestablecen equilibrios ante la crisis climática.

REFERENCIAS

- Allen, C. J. (1988). *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Smithsonian Institution Press.
- Balcázar, P., González-Arratia, N. I., Gurrola, G. M., y Moysén, A. (2013). *Investigación cualitativa*. Universidad Autónoma del estado de México.
- Beauclair, N. (2013). La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: Un ejercicio de filosofía intercultural. *Cuadernos Interculturales*, 11(21), 39-57. <https://n9.cl/inu3i>
- Bennison, S. (2021). Waqay: a word about water and the Andean world in a twentieth-century Spanish manuscript from Huarochirí (Peru). *Anthropological Linguistics*, 61(4), 1-55. <https://n9.cl/vfc2n>
- Bolin, I. (2002). *Rituals of respect: the secret of survival in the High Peruvian Andes*. University of Texas Press.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Caballero, I. N. (2015). Quando a água dança: fertilidade, animação e resistência nos Andes peruanos. *Proa: Revista de Antropologia e Arte*, 8(2), 48-66. <https://n9.cl/tyoat>
- Cáceres, E. (2002). *El juicio del agua – “Unu Huishu”: Simbolismo y significado ecológico del agua en los mitos andinos. “El milagro de la Laguna Salada” de Musuq Llaqta*. Abya-Yala; CICTA.
- Camacho, A. (2006). Socioepistemología y prácticas sociales. *Educación Matemática*, 18(1), 135-160. <https://n9.cl/qc96t8>
- Cassirer, E. (1973). *Mito y lenguaje*. Nueva Visión.
- Creswell, J. W., & Creswell, D. J. (2018). *Research design: qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Sage.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across andean worlds*. Duke University Press.

- De Waal, A. (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. Verbo Divino.
- Delgado, H. E. (1984). *Ideología andina: el pagapu en Ayacucho* [Tesis para obtener el título de Antropólogo Social, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga]. www.flacsoandes.edu.ec
- Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélago de rituales: teorías antropológicas del ritual*. Anthropos.
- Dilthey, W. (1974). *Teoría de las concepciones del mundo*. Revista de Occidente.
- Dilthey, W. (1994). *La esencia de la filosofía*. Losada.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.
- Duch, L. (2001). *Antropología de la religión*. Herder.
- Dumont, L. (1970). *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*. Aguilar.
- Durand, G. (2003). *Mitos y sociedad: introducción a la mitología*. Biblos.
- Durand, J. (2014). Coordinadas metodológicas. De cómo armar el rompecabezas. En C. Oehmichen (Ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales* (pp. 261-284). UNAM, IIA.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Akal.
- Duviols, P. (2016). Huari y llacuaz agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. En P. Duviols (Ed.), *Escritos de la historia Andina: Vol. I* (pp. 81-130). IFEA.
- Eliade, M. (1991). *Mito y realidad*. Colección Labor.
- Eliade, M. (2001). *Imágenes y símbolos*. Taurus.
- Elias, N. (1994). *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*. Península.
- Emerson, R. M., Fretz, R. I., & Shaw, L. L. (2011). *Writing ethnographic fieldnotes*. The University of Chicago Press.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. UNAULA.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología (ISEAT).
- Fetterman, D. M. (2010). *Ethnography: Step-by-Step*. Sage.
- Flores, A. (1994). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Horizonte.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.

- Gose, P. (1994). *Deathly waters and hungry mountains: agrarian ritual and class formation in an Andean town*. University of Toronto Press.
- Gracia, F. (2003). Fuego: las acciones, los rituales y la vida. En E. Ardèvol y G. Munilla (Eds.), *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas* (pp. 181-273). UOC.
- Hammersley, M., y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós.
- Hermawan, S. (2021). Water ritual at balamut oral tradition of Banjar People, South Borneo, Indonesia. *International Journal of Southeast Asian Studies (IJSAS)*, 1(1), 32-41. <https://n9.cl/7x7qd>
- Inquilla-Mamani, J., & Chambi-Apaza, E. (2019). Symbolic Communication and the Notion of “Pachamama” in the “Quechua” and “Aimara” Cultures. *International Journal of English Literature and Social Sciences*, 4(2), 504-512. <https://n9.cl/imq51>
- Isbell, B. J. (2005). *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. CBC.
- Itier, C. (2017). *Diccionario quechua sureño*. Commentarios.
- Jung, C. G. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Paidós.
- Krause, F., & Strang, V. (2016). Thinking relationships through water. *Society and Natural Resources*, 29(6), 633-638. <https://n9.cl/vyz7g>
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas: lo crudo y lo cocido: Vol. I*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Paidós.
- López Austin, A. (2006). *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. UNAM.
- Lotman, I. M. (1996). *La semiósfera. Semiótica de la cultura y del texto: Vol. I*. Cátedra.
- Lozada, B. (2006). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. Producciones CIMA.
- Martí, J. (2003). Tierra: los mitos y la música. En E. Ardèvol y G. Munilla (Eds.), *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas* (pp. 275-324). UOC.
- Martínez, C. (2012). El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana. En A. M. Llamazares y C. Martínez (Eds.), *El lenguaje de los dioses, arte, chamanismo y cosmovisión indígena* (pp. 21-65). Biblos.
- Mayer, E. (2004). *Casa, chacara y dinero: economías domésticas en los Andes*. IEP.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: an expanded sourcebook*. Sage.

- Miró, M. (2003). Agua: emociones, sentimientos, experiencias y procesos religiosos. En E. Ardèvol y G. Munilla (Eds.), *Antropología de la religión: una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas* (pp. 325-399). UOC.
- Montoya, R. (2015). *En defensa del nevado Qarwarasu, su agua-vida-fiesta, y sus danzantes de tijeras*. La Mula. <https://n9.cl/pfpl>
- Municipalidad Provincial de Sucre. (2012). *Plan de desarrollo concertado del distrito de Querobamba: 2012-2022*. <https://n9.cl/h0ttji>
- Najarro, R. J. (2020). En tiempos de cambio climático: Relación agua-hombre en localidades altoandinas de Paras y Chuschi, Ayacucho. *Alteritas*, 9(10), 89-126. <https://n9.cl/wzi5g7>
- Najarro, R. J. (2023). *Epistemología popular del cambio climático en San Juan de Tambobamba, Ayacucho*. Fondo Editorial de la UNSCH.
- Núñez, R. J. (2022). Los manantiales: una concepción mítica y sagrada entre los quechuas de Chacolla en Ayacucho. *Alteritas*, 11(12), 71-100. <https://n9.cl/y4f52>
- Paerregaard, K. (2021). Lubricating water metabolism: how mountain offerings contribute to water sustainability in the peruvian Andes. *kritisk etnografi-Swedish Journal of Anthropology*, 4(2), 83-98. <http://urn.kb.se/>
- Patton, M. Q. (2015). *Qualitative research & evaluation methods: integrating theory and practice*. Sage.
- Pink, S. (2021). *Doing visual ethnography*. Sage.
- Platt, T. (1976). *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).
- Polia, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*. Fondo Editorial PUCP.
- Rappaport, R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press.
- Román-Chaverra, D., Hernández-Peña, Y. T., & Zafra-Mejía, C. A. (2023). Ancestral practices for water and land management: experiences in a Latin American indigenous reserve. *Sustainability*, 15(13), 1-15. <https://doi.org/10.3390/su151310346>
- Saldaña, J. (2013). *The coding manual for qualitative researchers*. Sage.
- Sperber, D. (1988). *El simbolismo en general*. Anthopos.
- Stensrud, A. B. (2010). Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas. *Anthropologica*, 28(28), 39-65. <https://n9.cl/a8dkw>
- Stensrud, A. B. (2019). The formalisation of water use and conditional ownership in Colca valley, Peru. *Water Alternatives*, 12(2), 512-537. <https://n9.cl/3tgx3>

- Strang, V. (2004). *The meaning of water*. Berg.
- Strang, V. (2015). *Water: nature and culture*. Reaktion Books.
- Taipe, N. G. (2018). El mito en el debate interdisciplinario. *Alteritas*, 7(8), 7-46. <https://n9.cl/iilks>
- Taipe, N. G. (2020). Wari: semántica, toponimia y mito-creencias en el centro-sur andino peruano. *Alteritas*, 9(10), 237-267. <https://n9.cl/xijkf>
- Taipe, N. G., Maldonado, M., Rojas, F., y Taipe, H. E. (2025). *Fauna y régimen hídrico en las representaciones de los pastores altoandinos en Huamanga*. Fondo Editorial UNSCH.
- Taylor, S., y Bodgan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Paidós.
- Téllez, A. (2007). *La investigación antropológica*. ECU.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Taurus.
- Valderrama, R., y Escalante, C. (1988). *Del Tata Mallku a la Mama Pacha: riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Desco.
- Valenzuela, A., & Moyano, R. (2021). Ethnicity and ritual in the atacameños Andes: water, mountains, and irrigation channels in Socaire (Atacama, Chile). En J. E. Staller (Ed.), *Andean foodways pre-columbian, colonial, and contemporary food and culture* (pp. 423-445). Springer.
- Varas, M. N., y Valcuende, J. M. (2021). Mitos y rituales en torno al agua en la comunidad andina de Cullhuay: de La Viuda al cambio global. *Estudios Atacamenos*, 67, 1-30. <https://n9.cl/3oma7>

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

En la ciudad de Ayacucho, siendo las dieciséis horas con veintisiete minutos (16: 27), el día viernes 20 de marzo de 2026, se reúnen en la sala de sesiones de Consejo de Facultad los miembros del jurado de evaluación de tesis, bajo la dirección del Dr. Oscar Juan Roque Sigwas (presidente) y los docentes: Dr. Walter Pariona Cabrera (Miembro), Mtra. Yolanda Juarez Choque (Miembro), Mtro. Mario Maldonado Valenzuela (Miembro), Dr. Néstor Godofredo Taipe Campos (Asesor) y el secretario docente Mg. Juan Teófilo Cáceres Curo, encargados de la recepción, calificación y sustentación de la tesis presentado por las Bachilleres YESSENIA POCCORPACHI CORDERO y LUCERO THALIA PAUCAR ESPINOZA, titulado: MITOS - CREENCIAS Y RITOS DEL AGUA ENTRE LOS QUECHUAS DE QUEROBAMBA EN SUCRE - AYACUCHO; mediante el cual aspiran optar el título profesional de Licenciadas en Antropología Social. Verificado el quórum reglamentario el presidente del jurado solicita al secretario docente dar la lectura a la RESOLUCIÓN DECANAL No 033-2026-UNSCH-F CS/D, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos del Plan de Estudios Revisado de 2004 de la Escuela Profesional de Antropología Social. Culminada la lectura el presidente de la comisión autoriza a las bachilleres, iniciar la sustentación en un tiempo de 20 minutos siendo las dieciséis horas con treinta minutos (16: 30).

A las dieciséis horas con cincuenta y dos minutos (16: 52) las bachilleres concluyen con la exposición de su tesis y se inició la ronda de preguntas de parte de los jurados, en el orden siguiente: Dr. Oscar Juan Roque Sigwas, Mtra. Yolanda Juarez Choque, Mtro. Mario Maldonado Valenzuela, Dr. Walter Pariona Cabrera. Finalizada la ronda de preguntas, el Dr. Néstor Godofredo Taipe Campos en condición de asesor, realiza algunas aclaraciones de puntos no esclarecidos por las tesis.

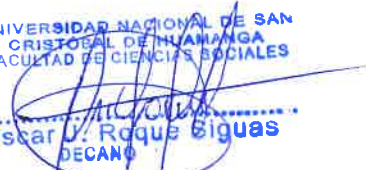
El Mg. Juan Teófilo Cáceres Curo (secretario docente) consolida la hoja de calificación de acuerdo al siguiente detalle:

Nombre del jurado evaluador	Exposición	Respuestas de las preguntas	Promedio
Dr. Walter Pariona Cabrera	14	14	14
Mtra. Yolanda Juarez Choque	14	14	14
Mtro. Mario Maldonado Valenzuela	15	15	15

El promedio final es de 14 (catorce).

Finalmente, el presidente del jurado informa al sustentante el resultado de la calificación y hace llegar las felicitaciones que corresponde.

El acto académico concluye a las dieciocho horas con cinco minutos (18: 05) y firma en señal de conformidad el presidente y el secretario docente.


UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN
CRISTÓBAL DE HUAMANGA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Dr. Oscar J. Roque Sigwas
DECANO


Juan Teófilo Cáceres Curo
Secretario docente



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTOBAL DE HUAMANGA

AV. Independencia S/N. Ciudad Universitaria

CONSTANCIA DE ORIGINALIDAD

N° 005-EPAS/FCS/UNSCH

1. Nombres y Apellidos de los investigadores:

Yessenia Poccorpachi Cordero

DNI 76772781

Código 10147177

Lucero Thalia PAUCAR ESPINOZA

DNI 70804139

Código 10149644

2. **Escuela Profesional:** ANTROPOLOGÍA SOCIAL

3. **Facultad:** CIENCIAS SOCIALES

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

5. **Título del Trabajo Académico:** Mitos-creencias y ritos del agua entre los quechuas de Querbamba en Sucre-Ayacucho

6. **Software de Similitud:** TURNITIN

7. **Fecha de Recepción:** 15 de junio de 2026

8. **Fecha de Evaluación:** 16 de junio de 2026

9. **Porcentaje de similitudes:** %

10. **Evaluación de Originalidad:**

Porcentaje de Similitud	Resultado
* 1%	** 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.

Ayacucho, 16 de junio del 2026


.....
Mg. Yolanda Juárez Choque
Docente-Instructor-EPAS
D. A. de Ciencias Histórico Sociales

Mitos-creencias y ritos del agua entre los quechuas de Querobamba en Sucre- Ayacucho

por Yessenia POCCORPACHI CORDERO y Lucero Thalia PAUCAR
ESPINOZA

Fecha de entrega: 16-jun-2026 05:17p. m. (UTC-0500)

Identificador de la entrega: 2984589274

Nombre del archivo: TESIS_POCCORPACHI.pdf (2.79M)

Total de palabras: 34478

Total de caracteres: 192230

Mitos-creencias y ritos del agua entre los quechuas de Querobamba en Sucre-Ayacucho

INFORME DE ORIGINALIDAD

1 %	1 %	0 %	1 %
INDICE DE SIMILITUD	FUENTES DE INTERNET	PUBLICACIONES	TRABAJS DEL ESTUDIANTE

FUENTES PRIMARIAS

1	Submitted to Universidad Nacional de San Crist3bal de Huamanga	1 %
Trabajo del estudiante		
2	repositorio.autonoma.edu.pe	<1 %
Fuente de Internet		

Excluir citas	Activo	Excluir coincidencias	< 30 words
Excluir bibliograf3a	Activo		