

n.º 28 †

**TINKUY**

Boletín de investigación y debate



## **Tinkuy**

Boletín de Investigación y Debate  
n.º 28  
2024  
ISSN 1913-0481

Département de littératures et de langues du monde  
Faculté des arts et de sciences  
Université de Montréal

**Correo electrónico:** revista.tinkuy@gmail.com  
**https://tinkuy.umontreal.ca/**

## **Fundador**

Juan Carlos Godenzzi

## **Director**

Manuel Zelada

## **Directora de redacción**

Berenice Zavaleta

## **Consejo consultivo (Université de Montréal)**

Anahí Alba de la Fuente  
Ana Belén Martín Sevillano  
Olga Nedvyga  
Enrique Pato

## **Diseño y Web**

Carolina Barbosa Luna  
Luis Fernando Rubio  
Berenice Zavaleta

## **Corrección y estilo**

Manuel Zelada  
Berenice Zavaleta  
Diana Grajales Bedoya  
Luis Fernando Rubio  
Priscila Machado

## **Traducción**

Berenice Zavaleta

## **Comité editorial**

Diana Grajales Bedoya  
Priscila Machado  
Luis Fernando Rubio  
Berenice Zavaleta  
Manuel Zelada

*El contenido de esta revista cuenta con una licencia de Creative Commons de “reconocimiento, no comercial”,  
Internacional 4.0 que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>*





# Boletín de Investigación y Debate

n.º 28  
2024



**Contenido** *Contenu* *Contents*

**Artículos** *Articles* *Articles*

- 8**     **La narrativa conversacional en las festividades navideñas de los Andes Peruanos**  
*La narration conversationnelle dans les festivités de Noël des Andes péruviennes*  
*Conversational Narrative in the Christmas Festivities of the Peruvian Andes*  
Anthony Rancourt  
*Université de Montréal*
- 19**    **Las muchas caras del dios Illapa**  
*Les multiples visages du dieu Illapa*  
*The Many Faces of the God Illapa*  
Luis Millones  
*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*  
Renata Mayer  
*Sociedad Interdisciplinaria de Estudios Andinos*
- 42**    **Redemocratizar la ciudad por la metáfora. La París de un colectivo de escritores urbanos**  
*Redémocratiser la ville par la métaphore : le Paris d'un collectif d'écrivains urbains*  
*Redemocratizing the City by the Metaphor: The Paris of an Urban Writers' Collective*  
Carola Mick  
*Université de Paris - Ceped UMR 196*  
Iván Blas Hervias  
*Carpa Literaria*

- 61 **Reflejos tristes, triples y dulces en la poética de César Vallejo**  
*Reflets tristes, triples et doux dans la poétique de César Vallejo*  
*Sad, Triple, and Sweet Reflections in César Vallejo's Poetics*  
Máximo Hernán Mena  
*Universidad Nacional de Tucumán / INVELEC - CONITEC*

**Creación** *Création* *Creation*

- 80 **Nouvelle Carrefour**  
Iván Blás Hervias

**Reseña** *Revue* *Review*

- 95  
**Meune, Manuel, et al. « Montréal, 'ville-monde' : la multiformité linguistique vue par des locutrices et locuteurs ». Cahiers de Recherche, collection de Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate, no. 1, 2021, 100 págs.**  
Caroline Lafrenière  
*Université de Montréal*

## La narrativa conversacional en las festividades navideñas de los Andes peruanos

Anthony Rancourt

anthony.rancourt@umontreal.ca

*Université de Montréal*

### *Resumen*

El presente artículo busca reflexionar sobre la diversidad sociocultural en el sur de los Andes peruanos, tomando como punto de partida las festividades navideñas. Más concretamente, se indaga acerca de las significaciones y las funciones sociales que se les atribuyen a las *huaylías* y a las peleas rituales, que tienen lugar en el marco de dichas festividades. Se plantea, asimismo, la hipótesis de que la narrativa conversacional juega un papel en los procesos de (re)significación de los rituales. Se procede entonces a la comparación de unos testimonios acerca de las significaciones, los orígenes y las funciones sociales.

*Palabras clave:* huaylía, takanakuy, waykillas, narrativa conversacional, sincretismo andino-cristiano..

Cómo citar (MLA): Rancourt, Anthony. “La narrativa conversacional en las festividades navideñas de los Andes peruanos”. *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, n.º 28, 2024, págs. 8-18

ISSN 1913-0481



### *Résumé*

Cet article propose une réflexion sur la diversité socioculturelle dans le sud des Andes péruviennes. Nous procédons, plus concrètement, à la comparaison de certaines traditions associées au temps des Fêtes au niveau de leurs fonctions sociales et du sens qui leur est accordé. Deux rituels qui ont lieu lors de cette période ont été sélectionnés pour cette comparaison, soit les *huaylias* et les bagarres rituelles des provinces de Chumbivilcas et de Antabamba. Nous émettons également l'hypothèse que la littérature orale joue un rôle significatif dans les processus de transformation du sens accordé à ces rituels. Afin de défendre ce point, cet article se termine avec l'analyse de témoignages de résidents de ces communautés quant aux origines, les fonctions sociales et le sens des rituels susmentionnés.

*Mots clés:* huaylia, takanakuy, waykillas, récit conversationnel, syncrétisme andin-chrétien.

### *Abstract*

This article offers a reflection on sociocultural diversity in the south of the Peruvian Andes. We proceed, more concretely, to the comparison of certain traditions associated with the Holiday season in terms of their social functions and the meaning given to them. Two rituals that took place during this period were selected for this comparison, namely the *huaylias* and the ritual fights of the provinces of Chumbivilcas and Antabamba. We also hypothesize that oral literature plays a significant role in the processes of transformation of the meaning given to these rituals. In order to defend this point, this article ends with the analysis of testimonies from residents of these communities regarding the origins, social functions and meaning of the aforementioned rituals.

*Keywords:* huaylia, takanakuy, waykillas, conversational narrative, Andean-Christian syncretism.



## 1. Introducción

Las identidades, como es sabido, son múltiples y dinámicas. En el mundo de hoy, las interrelaciones entre las lenguas y las culturas dan lugar a una multitud de procesos de reconstrucción identitaria. En concreto, esta multiplicidad demuestra cómo una identidad generalizada, como, por ejemplo, la nacional peruana, debe entenderse como un conjunto de identidades y culturas. No es plausible, en la misma línea, aludir a una cultura andina sin considerar las culturas regionales que la componen. Se puede observar, en efecto, una gran diversidad en las sociedades andinas, tanto a nivel lingüístico como sociocultural. Si bien estas últimas guardan ciertas relaciones de semejanza por presentar varios elementos sincréticos derivados del contacto entre la religión prehispánica y el catolicismo, se diferencian a la hora de interpretar (o reinterpretar) las costumbres, darles significación o asignarles una función social determinada. Los mejores ejemplos, quizá, sean las *huayllias* (poemas orales cantados y bailes) y las peleas rituales (*takanakuy* o *waykilla*). De hecho, son estos elementos sincréticos los que motivaron el presente artículo. El objetivo es someter a examen la diversidad sociocultural andina y explicar por qué las festividades navideñas no se festejan de la misma manera de un pueblo a otro; cómo se ha llegado a distintas interpretaciones de las festividades andino-cristianas; y, sobre todo, cómo se siguen construyendo las creencias, actitudes y costumbres en esta interrelación entre las sociedades andinas del siglo XXI.

Planteamos, pues, la hipótesis de que esta multitud de interpretaciones en las tradiciones sincréticas se debe, en parte, a la cultura del lenguaje, más precisamente a la narrativa conversacional descrita por Mannheim (1999). Creemos que este tipo de narrativa, caracterizada por su dinamismo y su adaptación al contexto, impulsa diversas interpretaciones de unas tradiciones parecidas entre las comunidades andinas, en este caso las *huayllias* y las peleas rituales. Nos basaremos entonces en varias comunidades de los Andes peruanos, dentro de las provincias de Antabamba y de Chumbivilcas, con tal de proceder a un análisis comparativo. Concretamente, nuestras observaciones se basarán en datos provenientes de diferentes localidades dentro de esas provincias, a saber, Ccoyo y Santo Tomás (distrito de Santo Tomás, provincia de Chumbivilcas) y el distrito de Antabamba, de la provincia homónima.

Para llegar a comparar estas prácticas, empezaremos por definir el concepto clave (y común a la mayoría de las sociedades del sur andino) en el que se basa nuestra hipótesis: la narrativa conversacional (§ 2). Luego, presentaremos algunas nociones fundamentales, tanto andinas como cristianas, con el fin de abordar los distintos elementos sincréticos que se derivan del contacto entre el catolicismo y la religión andina prehispánica (§ 3). Solo entonces podremos proceder al análisis comparativo, con el fin de averiguar si la narrativa conversacional del quechua sureño impulsa efectivamente unos procesos de resignificación en las costumbres de las diversas regiones andinas. Más precisamente, compararemos las significaciones, funciones sociales y los orígenes que se les atribuye a las *huayllias* y a las peleas rituales (§ 4).

## 2. La narrativa conversacional

Entender el funcionamiento de la narrativa conversacional es esencial para abordar la mitología andina en la que se originan las tradiciones. Este concepto, planteado por Mannheim, da cuenta de cómo las narrativas

de los quechuahablantes del sur andino peruano aparecen de manera espontánea y natural en el discurso, o sea, en las conversaciones diarias. En el mismo orden de ideas, el dinamismo de este tipo de literatura oral se debe a la participación de los agentes (narrador y oyentes) y su actuación en cada narrativa. Estas mismas narrativas, además, se fragmentan en módulos (secuencias de relatos repetidas de una narrativa a otra) que se interrelacionan, es decir, que “las presentaciones orales remitan a otras presentaciones orales, formando, de esta manera, redes interconectadas de referencia intertextual” (Bogatyrev y Jakobson, cit. en Mannheim 48). Puesto que el quechua sureño carece casi por completo de un metalenguaje, Mannheim (50) afirma también que “no hay mecanismos públicos por medio de los cuales pueda establecerse una autoridad hegemónica de interpretación”. Por tanto, la validez de una narrativa que explique la significación del *takanakuy* o de las *huaylías*, por ejemplo, se evalúa más bien en función de su adecuación al contexto situacional. No es, pues, de sorprenderse que las distintas comunidades andinas presenten semejanzas en los módulos que conforman su mitología, que da significación a las costumbres, pero tampoco resulta extraño que las premisas, las significaciones o las funciones difieran de una comunidad a otra. En efecto, los contextos situacionales han sido distintos de una región a otra a lo largo de la historia; ya lo siguen siendo hoy día. Asimismo, estas culturas regionales son, como cualquier cultura, “las respuestas generales de los grupos humanos a los imperativos naturales y sociales a los que se encuentran sometidos” y las “respuestas específicas de los individuos a las exigencias biológicas de nuestra especie, a las maneras de adaptarse al medio, así como a las formas de interacción social” (Silva Santisteban 137).

En la siguiente sección, plantearemos unos conceptos fundamentales del sur andino, así como otros propiamente cristianos, para luego centrarnos en los mestizajes cultural y religioso, es decir, los elementos andinos cristianizados y los elementos cristianos andinizados.

### 3. Culturas andinas, catolicismo y sincretismo andino-cristiano

Si bien la Navidad es una fiesta de origen cristiano, la manera en que se celebra y las funciones sociales que se le atribuyen en el mundo andino solo pueden entenderse gracias a ciertos conceptos fundamentales de la cosmovisión andina. Con ello nos referimos, en particular, a unos esquemas de organización conceptual del universo (Godenzzi 152), cuyos orígenes se remontan al periodo prehispánico.

Al respecto, el universo en el mundo andino se entiende, en palabras de Harris y Bouysse-Cassagne (cit. en Godenzzi 152), como una “composición, un encuentro de elementos igualados y opuestos”; a esta composición se la puede llamar, aunque la palabra tenga varias acepciones, *pacha*. En el caso de las costumbres que analizamos en este artículo, son dos los tipos de encuentros que resultan de particular relevancia (Mirande 2005, Godenzzi 2007, Espinoza Huañahui 2015): el *tinku* y el *yanantin*. El *tinku*, por su parte, hace referencia a dos elementos opuestos que chocan o se encuentran en vistas a restablecer el orden, la reciprocidad y la cohesión social. Se busca, de hecho, llegar a un encuentro de tipo *yanantin*, que consiste en la complementariedad entre estos elementos, una necesidad mutua en la dualidad, como, por ejemplo, una relación mujer-varón, llamada *warmi-qari* (Landeo, cit. en Espinoza Huañahui 31).

Estos encuentros se insertan, a su vez, en un esquema estructural fundamental en el funcionamiento de

las sociedades andinas: la reciprocidad. Esta puede aparecer bajo diversas formas, y cumple varias funciones en la cohesión social y la religiosidad. En el caso de las *huayllas* y de las peleas rituales, lo que se busca es restablecer una buena reciprocidad entre los *runas*, entendidos como sujetos que participan en las distintas actividades que benefician a la comunidad, practican la reciprocidad y desempeñan funciones comunales (Landeo, cit. en Espinoza Huañahui 28); y entre los *ayllus*, que son comunidades formadas por unas familias que controlan distintos pisos ecológicos para obtener una producción variada y complementaria (Yampara 69) con el propósito de perpetuar un buen circuito de fuerza vital basado también en relaciones recíprocas. En este circuito se involucran las divinidades (*Pachamama*, *Apu*), los *runas* y el *kay pacha* (la tierra, el mundo de aquí y ahora), que por sus relaciones de reciprocidad se transmiten la fuerza vital. En pocas palabras, los *runas* hacen ofrendas a las divinidades, por un lado, y, por otro, permiten que la tierra descanse (*samay*); así, la cuidan arándola (*chakmay*). Por su parte, las divinidades proveen protección y salud a los *runas*, y le dan fertilidad a la tierra. El circuito culmina con los alimentos que produce la tierra, y todo vuelve a empezar. Sin cohesión social, sin *yanantin* y sin reciprocidad entre los *runas*, es predecible que no pueda perpetuarse un buen circuito de fuerza vital, de ahí la importancia de recurrir a unas herramientas de cohesión social.

Los conceptos culturales y religiosos propiamente andinos, presentes en el periodo prehispánico, se manifestaban de manera distinta en la vida cotidiana. Conviene subrayar que estos conceptos nos han llegado distorsionados por la reinterpretación de los misioneros al transcribir una tradición oral, adaptando su contenido a la ideología católica (Itier 1011-1012). Como es lógico, el contacto con la cultura europea y el catolicismo transformó las manifestaciones culturales y religiosas, lo cual dio lugar a las prácticas sincréticas actuales.

Para entenderlas, por supuesto, es necesario abordar unas prácticas propiamente cristianas, en este caso, la adoración del Niño Jesús y la celebración de su nacimiento, el 25 de diciembre, que son comunes (o lo eran antes, por lo menos) a las sociedades cristianas. Hoy día, la Navidad se asocia cada vez más a un rasgo occidental: la economía de mercado. En este sentido, el mundo occidental sigue considerando la Navidad como parte de su cultura e identidad, sin que se apropie de un valor necesariamente religioso. Sin embargo, incluso en las comunidades que ya la han secularizado, aparece como una herramienta de cohesión social por buscar restablecer la paz y fortalecer las relaciones entre los individuos. A diferencia de las sociedades andinas, en el mundo occidental se busca más bien el fortalecimiento de la reciprocidad entre los miembros de la familia, en lugar del conjunto de seres que conviven en una misma sociedad. En este caso, pensamos en la cohesión y reciprocidad necesaria entre los habitantes o los *ayllus* de un pueblo, un distrito, una provincia, etc. Por último, la noción de pecado y la idea de culpa en el mundo andino provienen del cristianismo, y fueron introducidas como herramienta en el proceso de adoctrinamiento de los indígenas (Valenzuela, cit. en Espinoza Huañahui 64).

A la luz de los conceptos planteados, nos centraremos ahora en las festividades navideñas actuales en los Andes con particular atención a los elementos sincréticos. El primero consiste en la centralidad de la adoración al Niño Jesús junto a la imploración a divinidades andinas, principalmente a los *Apus* y la *Pachamama*. De entrada, observamos un carácter politeísta, bajo la óptica cristiana, que forma parte de

una religión, en esencia, monoteísta. En rigor, una festividad llamada *Qhapaq Inti Raymi*, cuyos orígenes se remontan al imperio inca, se celebra (y se celebraba) el 21 y el 22 de diciembre para adorar al Sol y la energía vital que trae a la *Pachamama* y, consecuentemente, a los *runas* (Vargas Pukio Sonqoy 2020). Es interesante, además, considerar que las festividades navideñas empiezan el 23 de diciembre en los Andes, justo después del *Qhapaq Inti Raymi*, y acaban entre el 27 y el 29.

Por otro lado, la misma religión católica introdujo el concepto de pecado con el fin de adoctrinar mejor a los pueblos andinos; sin embargo, por no tener la misma concepción sobre los rasgos que definen el pecado, las prácticas híbridas que se derivaron de ello fueron incluso más peligrosas para la Iglesia (Valenzuela, cit. en Espinoza Huañahui 64). El sentimiento de culpa que empezaron a padecer los pueblos andinos se asoció más bien al hecho de haber dejado de adorar a sus propias divinidades, principalmente a la *Pachamama* (Espinoza Huañahui 65), y al hecho de que el pecado es todo aquello que afecta al bien común, al circuito de fuerza vital y a la reciprocidad. En la actualidad se observa, pues, un sincretismo entre este concepto católico y los valores andinos, así como cierta ambivalencia entre la adoración a las divinidades propiamente andinas o prehispánicas, el Dios único del catolicismo y las nuevas divinidades cristiano-andinas.

Otro aspecto de mayor relevancia reside en la música que acompaña a las festividades. Por un lado, los villancicos, de origen castellano, han llegado hasta el mundo andino y siguen cantándose hasta hoy; por otro, las *huayllas* han terminado por ganar en popularidad a los villancicos. Si bien la mayoría de antabambinos creen que la palabra *huayllá* significa “aleluya” (Espinoza Huañahui 60), muy probablemente por asociarla al nacimiento del Niño Jesús, se cree que el morfema *huay* es de origen prehispánico. Esta confusión en sí es una muestra del sincretismo. Es más, la letra de las estrofas en las *huayllas* retoma el tema del sincretismo; se alude, por ejemplo, al sentimiento de culpa por haber dejado de adorar a las huacas y a la voluntad de conciliar las divinidades andinas y católicas.

Estas manifestaciones culturales, características del periodo navideño, acompañan, asimismo, a otra muestra del sincretismo andino, a saber, el *takanakuy*. A estos dos conceptos, precisamente, se dedica la sección siguiente.

#### 4. Significaciones y funciones de las *huayllas* y del *takanakuy*

Entre el 23 y el 29 de diciembre, una multitud de bailes, de poemas orales cantados y de peleas rituales animan las calles de las comunidades andinas para celebrar el nacimiento del Niño Jesús. Estas manifestaciones culturales, llamadas *huayllas*, se pueden observar en varios departamentos del Perú, como Apurímac, Ayacucho, Cusco, Huancavelica y Junín. Es más, la *huayllá* chumbivilcana ha sido declarada Patrimonio Cultural de la Nación por el Ministerio de Cultura peruano en 2016 (Ministerio de Cultura del Perú 2016). Si bien las formas en que se manifiestan las *huayllas* difieren de un lugar a otro, los elementos principales comunes que las caracterizan son la rítmica repetitiva, la jerarquización de los participantes y de los personajes, la variedad del quechua con la que se canta, los instrumentos musicales que se tocan, el vestuario simbólico y, sobre todo, la repetición continua de la palabra *huayllá*. La letra y el mensaje transmitido en las *huayllas*, por añadidura, se insertan en la literatura oral del quechua sureño de manera similar a los relatos. A este propósito, Zumthor (cit.

en Espinoza Huañahui 14) sostiene que el poema oral en las *huayllias* se puede vincular a “aspectos míticos o históricos y sociales que presenta una sociedad determinada”. Asimismo, en el marco de estas *performances*, tienen lugar las peleas rituales. En este caso, los tipos de pelea que nos interesan son el *takanakuy*, el cual consiste, en pocas palabras, en que los *runas* de distintas familias, comunidades o *ayllus* pueden retarse y pelear a puño limpio frente a todos los participantes, y las *waykillas*, que son enfrentamientos grupales. Normalmente, los retadores eligen a sus contrincantes en función de las tensiones que ha podido haber entre ellos, por celos, por demostrar enfado ante un robo o por cualquier otro conflicto social. En la actualidad, varios participantes siguen considerando el *takanakuy* como una herramienta de resolución de conflictos, aunque otros lo practican por demostrar deportividad, masculinidad, o simplemente por “el gusto que tienen por las peleas” (Rendon Cusi 253). Incluso si estos rituales son de origen prehispánico, han adquirido un valor sincrético interesante por ser a la vez religiosos y profanos. Edon efecto, se celebra una festividad de paz cristiana en la que tienen lugar enfrentamientos violentos.

Hasta aquí, tanto las peleas rituales como las *huayllias* podrían parecer bastante similares en cada comunidad, sobre todo al observarlas superficialmente. Sin embargo, unas variaciones regionales notables residen en la percepción y la interpretación de estos rituales por parte de los participantes. Con el fin de demostrar la diversidad sociocultural del sur andino, a continuación, nos enfocaremos en los testimonios de algunos *runas* originarios de las distintas comunidades previamente mencionadas, centrándonos más específicamente en las peleas rituales. Nos parece conveniente recordar que, según nuestra hipótesis, estas variaciones regionales se deben en parte a la narrativa conversacional y su adecuación a los contextos situacionales. A este propósito, Espinoza Huañahui, siguiendo a Zumthor y Espino, sostiene que “el contexto situacional que rodea al texto verbal es un componente del discurso oral que participa indivisiblemente del proceso de significación o de generación de sentido” (13). En este sentido, lo que buscamos no es saber si los relatos son verdaderos o falsos, sino acercarnos a la significación simbólica “que se le da al hecho social y cultural” (Cama Ttito 156).

En primer lugar, nos detendremos en un testimonio de niños santotominos recogido por Cama Ttito. Según ellos, las peleas rituales se deben a que, en el pasado, los habitantes vieron a dos niños peleando en donde se encuentra actualmente la iglesia. Esta aparición, a su parecer, fue la razón por la que se construyó la iglesia y que originó el *takanakuy* y la *huayllia*. Es más, se consideró que uno de los niños era el Niño Jesús, que representa al catolicismo, y el otro el Niño de Belén, que representa a los andinos (153-154). Ahora bien, pese a que en la misma comunidad se le suele atribuir un origen distinto a las *huayllias*, más parecido a los relatos antabambinos, solo en Chumbivilcas se habla de dos niños. Según las aportaciones de Rendon Cusi (188), podría haberse usado simbólicamente a dos Niños asociados al cristianismo para representar dos bandos antagónicos, a saber, los *hanan* y los *huri*.

Nos parece relevante, pues, contrastar el relato que explica por qué el *takanakuy* en Ccoyo, que tiene lugar el 26 de julio, se asocia a Santa Ana. Según un campesino de esta comunidad, cuyo testimonio fue recogido por Arias Díaz (13-14), un cura habría llegado a la parroquia con la imagen de la Virgen Santa Ana y habría intentado convencer a los campesinos de que el *takanakuy* era mal visto por Jesús y Santa Ana. Al darse cuenta de que era ignorado, el cura se retiró a Santo Tomás con la imagen de la Virgen. Entonces,

un joven peleador habría ido a Santo Tomás y robado la efigie antes de regresar a Ccoyo; desde entonces se habría empezado a celebrar el *takanakuy* el 26 de julio, en las fiestas de Santa Ana, en lugar de la Navidad. De entrada, estos relatos nos dan una pista en cuanto a la interpretación que pueda hacerse de una costumbre: ambos retoman el tema del enfrentamiento y la asociación a una imagen católica (Jesús, Santa Ana).

Por otro lado, en Antabamba los enfrentamientos típicos son más bien de tipo *waykilla*, que consisten en un choque violento de dos grupos que participan en las festividades. Según Aranibar, las *waykillas* son una “representación de los grandes conflictos en la época de los Chancas” (2012). Sin embargo, en las festividades actuales, este tipo de enfrentamiento ha ido adaptándose a la invasión española, pues los grupos que se enfrentan representan más bien a los españoles y los antabambinos. En su trabajo, Espinoza Huañahui recoge dos testimonios de antabambinos acerca de la vestimentaria que ayudan a entender los roles y personajes en las *huayllas* y las peleas rituales. El primero afirma que los españoles habrían intentado saquear los bienes de Antabamba después de la independencia del Perú. Sin embargo, un soldado antabambino habría preparado a un grupo de guerreros antabambinos para enfrentar a los invasores. Según el narrador, el enfrentamiento tuvo lugar en plena *huayllá*, y los antabambinos habrían dominado a los españoles cuerpo a cuerpo, para luego despojarlos de su ropa y llevarla para continuar las festividades (50-51). Por otro lado, el segundo informante afirma que los antabambinos habrían vuelto de unas luchas emancipadoras con las vestimentas de los españoles, y que desde entonces se han vestido así con tal de reírse de ellos. De este modo, las *waykillas* habrían pasado a ser enfrentamientos entre grupos que representan fuerzas opuestas, a saber, los antabambinos “*runas*” y los españoles “*mistis* o hacendados” (51). Si bien los relatos son distintos, comparten módulos y se puede considerar que ambos se adaptan a los contextos situacionales. En los últimos años, sin embargo, el *takanakuy* es preferido en lugar de las *waykillas* pese a que este tipo de pelea no se origina en Antabamba. No hemos encontrado, desafortunadamente, ningún relato acerca de la interpretación de los participantes antabambinos sobre por qué lo hacen, cómo se perciben en el *takanakuy* y cuál es el valor simbólico que le atribuyen. Por un lado, la mercantilización y la centralidad que se le concede aún más al *takanakuy* sobre el baile y la música parecen muestras de que se está produciendo una pérdida del carácter tradicional de las fiestas (Rendon Cusi 229). Sin embargo, las mismas fiestas siguen siendo “un instrumento al servicio de la legitimación de la actividad de un grupo humano, para la definición de su identidad y de sus límites, para el reforzamiento de su orden moral y su solidaridad interna, y todo ello a base de dramatizar valores o principios de los que depende la vida del colectivo que celebra” (Delgado, cit. en Rendon Cusi 23). En otras palabras, el *takanakuy* viene a ser una tradición de memoria histórica conservada a través del folklore en la memoria colectiva (Rendon Cusi 254).

Por otro lado, merece la pena subrayar un detalle de la vestimenta de los participantes chumbivilcanos, puesto que este da cuenta de la adecuación a los contextos situacionales en la formación de costumbres. Ciertos danzantes y potenciales retadores santotominos se visten como langostas, lo cual no ocurre en Antabamba. Surge entonces la pregunta: ¿de dónde viene este actor suplementario en el ritual? Según Loayza (cit. en Cama Ttito 160), una plaga de langostas habría azotado la zona en el pasado. Nos parece entonces lógico suponer que integrar una fuerza más en las festividades, con la que se podrá pelear de igual a igual, es una muestra de que ciertos rasgos en las costumbres se deben a los contextos regionales y, por lo tanto, no se aplican a todas

las comunidades.

Ahora bien, la función social de estas festividades parece presentar más estabilidad que la interpretación de los orígenes o el porqué de ciertas características en los roles, los grupos involucrados o el vestuario. En efecto, la categoría *pachakutiy*, definida por Landeo (cit. en Espinoza Huañahui 7-8), da cuenta de cómo las expresiones culturales designan la reversión del mundo en el que los *runas* han sido injustamente marginados. Este cambio, según el mismo autor, se refiere también al movimiento *Taki Onqoy*, asociado a las luchas para reivindicar lo andino en el pasado. Entonces, las festividades, en palabras de Espinoza Huañahui (33), permiten un encuentro con el otro (principalmente los invasores españoles) en una igualdad de condiciones con tal de que el *runa* acabe siendo el más poderoso, el que reivindica su identidad propia, sincrética, andino-cristiana, y trata de pasar de su estado de marginalizado a un estado de vencedor. Ello se refleja particularmente en los poemas cantados, es decir, las *huayllias*, las cuales brindan unas pistas en cuanto al valor que se les atribuye a las festividades. Espinoza Huañahui, en un análisis llevado a cabo sobre cuatro *huayllias*, llegó a la conclusión de que los relatos míticos (fragmentados) que se encuentran en estas permiten acercarse a la significación que se les atribuye a las propias *huayllias* y a las peleas rituales, como la victoria de los *runas* sobre los invasores, la adoración de deidades promovedoras de vida tanto cristianas como andinas (a decir, el Niño Jesús y la *Pachamama*) y el cambio radical en los *runas*. Este cambio, en rigor, consiste en pasar del estado de padecimiento provocado por un pecado sincrético, el de haber dejado de adorar a las deidades andinas y haber afectado al bien común, a la expiación de culpas y a un acercamiento al poder (67).

## 5. Conclusiones

Los datos y testimonios resumidos en el apartado anterior sustentan la hipótesis de que la narrativa conversacional impulsa efectivamente unos procesos de (re)significación y de (re)interpretación de las manifestaciones culturales, en este caso, las peleas rituales (*waykillas* y *takanakuy*) y las *huayllias*. El dinamismo y la adecuación al contexto situacional de esta narrativa parece, efectivamente, jugar un papel fundamental en el simbolismo de las festividades navideñas en los Andes. Asimismo, se puede observar una variedad de módulos que se repiten en los relatos: un *tinku* violento que busca restablecer un *yanantin* y, consecuentemente, un buen circuito de fuerza vital; la asociación de las festividades a una imagen cristiana (Jesús, Santa Ana); la llegada y la expulsión de los españoles; y, finalmente, una voluntad de acercarse al *pachakutiy* en donde triunfa el *runa*, reflejada sobre todo en los poemas orales.

En cuanto al *takanakuy* antabambino, no hemos encontrado ningún relato de los participantes que permita entender mejor el valor cultural que se le asocia. Si bien los datos demuestran que la difusión audiovisual contribuye a su creciente popularidad, y que los participantes le atribuyen muy probablemente nuevas significaciones o funciones sociales, recoger más testimonios podría brindar datos relevantes sobre el dinamismo de la narrativa conversacional y su papel en la transmutación de las costumbres. Es relevante señalar que los cambios impulsados por la difusión han propiciado ediciones inesperadas del *takanakuy*. Por ejemplo, en Arequipa tienen lugar enfrentamientos entre antabambinos y chumbivilcanos, e inclusive entre comunidades originarias de Bolivia y Perú. Ahora bien, las fiestas siguen siendo unas muestras identitarias, y asistimos a unos cambios derivados de la interculturalidad entre provincias (Chumbivilcas, Antabamba) y

distritos (Ccoyo, Santo Tomás, Antabamba), pero también entre aspectos culturales occidentales (cristianismo, economía de mercado) y andinos (reciprocidad, *tinku*, *pachakutiy*). En palabras de Junior (89), se trata de “todo un hecho histórico y un fenómeno orgánico de síntesis, asociado a un proceso de compleja interpenetración, imposición, reinención y resistencia”. De nuevo, al no buscar un origen verdadero, sino el valor simbólico atribuido por los *runas*, los relatos son la base fundamental de este tipo de trabajo, dado que se sabe que algunos se mistifican, sin conservar los hechos históricos, para justificar la existencia y legitimidad de ciertas festividades (Rendon Cusi 2021).

A modo de conclusión, la narrativa conversacional ayuda a entender el valor simbólico y la función que los *runas* atribuyen a sus costumbres y, consecuentemente, permite entender mejor cómo se generan las diferencias regionales en las *huayllas* y las peleas rituales. Sin embargo, los procesos de formación de las costumbres son muy complejos y solo pueden entenderse contrastando los módulos que se encuentran en los relatos, así como la manera en que se interrelacionan en dicha literatura. En palabras de Mannheim (73), para interpretar la mitografía andina en su conjunto se deberá “tocar el tema de la relación entre la estructura detallada del mito, la estructura de participación de la actuación y el contexto de la situación dentro de la cual fue registrada. Paradójicamente, sólo entonces el horizonte de la interpretación mitografía pasará de mitos individuales a los campos discursivos más amplios dentro de los cuales toman forma”. Es más, al buscar cómo se genera tal diversidad regional resulta necesario abordar el fenómeno desde una perspectiva más amplia y multidisciplinar, pues la narrativa aporta únicamente algunas pistas que, además, difieren entre los distintos participantes de una manifestación cultural. Además, es sabido que las sociedades andinas siguen siendo muy dinámicas a nivel cultural, por lo que los procesos de resignificación pueden deberse a otros motivos ajenos a lo literario.



## 6. Referencias

- Aranibar, Juan Ciro. “Huaylí de Antabamba”. *Raíces: informativo al servicio de la provincia de Antabamba*, 10 de noviembre de 2012. <http://antabambatierradetradiciones.blogspot.com/2014/01/huaylia-deantabamba-atipanakuy.html>
- Arias Díaz, Gustavo Adolfo. *Poder y violencia en los Andes: a propósito de la costumbre del Takanakuy en la comunidad campesina de Coyo, Cusco*. 2003. FLACSO, Sede Ecuador: Colegio Andino/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, memoria de maestría.
- Barrientos Guillén, René. *La huaylí huaquirquina como expresión genuina de Apurímac*. 2019. Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas, tesis de licenciatura.
- Espinoza Huañahui, Carlos Alexander. *Culpa, Tinkuy y Pachacuti en cuatro cantos de la huaylí de Antabamba, Apurímac*. 2015. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, tesis de licenciatura.
- Cama Tito, Máximo, y Alejandro Tito Tica. “Peñas rituales: la waylí-takanakuy en Santo Tomás”. *Antropologica*, vol. 17, no. 17, 1999, págs. 151-185.
- Godenzzi, Juan Carlos. “Lenguas andinas y representación del mundo”. *Lingüística*, no. 19, 2007, págs. 152-157.
- Itier, César. “La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, vol. 21, no. 3, 1992, págs. 1009-1051.
- Mannheim, Bruce. “Hacia una mitografía andina”. *Tradición oral andina y amazónica. Métodos de análisis e interpretación de textos*, editado por Juan Carlos Godenzzi. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas/PROEIB Andes, 1999, págs. 47-79.
- Ministerio de Cultura del Perú. “Declaran Patrimonio Cultural de Nación a la Huaylí de Chumbivilcas”. Página web del Gobierno del Perú, 20 de enero de 2016. <https://www.gob.pe/institucion/cultura/noticias/49099-declaran-patrimonio-cultural-de-nacion-a-la-huaylia-de-chumbivilcas>
- Mirande, María Eduarda. “Memoria cultural, luchas y transacciones simbólicas en la copla cantada en la región andina de Jujuy, Argentina”. *Lenguas e identidades en los Andes: perspectivas ideológicas y culturales*, editado por Serafín Coronel-Molina y Linda Grabner-Coronel. Abya-Yala, 2005, págs. 355-378.
- Rendon Cusi, Sisko Fernando. *Aproximación sociológica a la tradición del Takanakuy—provincia de Chumbivilcas—Cusco*. 2021. Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, tesis de licenciatura.
- Silva Santisteban, Fernando. “Occidente y el mundo andino”. *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*, compilado por Dorothea Ortmann. UNMSM, 2004, págs. 137-154.
- Santos Junior, Avelar Araujo. “Cosmovisión y Religiosidad Andina: una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros”. *Espaço Ameríndio*, vol. 3, no. 1, 2009, págs. 84-99.
- Vargas Pukio Sonqoy, Amalia. “Solsticio de verano andino: la festividad del Qhapaq Raymi”. *El Orejiverde: diario de los pueblos indígenas*, 21 de diciembre de 2020. <http://www.elorejiverde.com/toda-la-tierra-es-una-sola-alma/5868-solsticio-de-verano-andino-la-festividad-del-qhapaqraymi?tmpl=component&print=1&layout=default>
- Yampara, Simón. *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*. UPEA/CADA/INTI-Andino, 2001.