

UNIVERSIDAD NACIONAL SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA



TESIS

**ROLES DE GÉNERO EN LA FIESTA COSTUMBRISTA:
CHAKASIMP'AY DE COMBAPATA, CANCHIS-CUSCO**

PRESENTADO POR:

Br. DANUSKA QUINO ROJAS

**PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA**

ASESORA:

Dra. DELMIA SOCORRO VALENCIA BLANCO

CUSCO - PERÚ

2026



Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

INFORME DE SIMILITUD

(Aprobado por Resolución Nro.CU-321-2025-UNSAAC)

El que suscribe, el Asesor Delmia Sacorra Valencia Blanco.....
..... quien aplica el software de detección de similitud al
trabajo de investigación/tesis titulada: Roles de género en la fiesta
costumbrista: Chakasimpay de Combapata, Canchis - Cusco
.....
.....

Presentado por: Danusha Quino Rojas..... DNI N° 72036119.....;
presentado por: DNI N°:
Para optar el título Profesional/Grado Académico de Licenciada en Antropología.....
.....

Informo que el trabajo de investigación ha sido sometido a revisión por 2..... veces, mediante el
Software de Similitud, conforme al Art. 6° del **Reglamento para Uso del Sistema Detección de**
Similitud en la UNSAAC y de la evaluación de originalidad se tiene un porcentaje de 5.....%.

Evaluación y acciones del reporte de coincidencia para trabajos de investigación conducentes a grado académico o título profesional, tesis

Porcentaje	Evaluación y Acciones	Marque con una (X)
Del 1 al 10%	No sobrepasa el porcentaje aceptado de similitud.	X
Del 11 al 30 %	Devolver al usuario para las subsanaciones.	
Mayor a 31%	El responsable de la revisión del documento emite un informe al inmediato jerárquico, conforme al reglamento, quien a su vez eleva el informe al Vicerrectorado de Investigación para que tome las acciones correspondientes; Sin perjuicio de las sanciones administrativas que correspondan de acuerdo a Ley.	

Por tanto, en mi condición de Asesor, firmo el presente informe en señal de conformidad y adjunto
las primeras páginas del reporte del Sistema de Detección de Similitud.

Cusco, 14 de julio..... de 2026.....

Delmia Sacorra Valencia Blanco
.....

Firma

Post firma Delmia Valencia Blanco.....

Nro. de DNI 01200578.....

ORCID del Asesor 0000-0003-3198-5415.....

Se adjunta:

- Reporte generado por el Sistema Antiplagio.
- Enlace del Reporte Generado por el Sistema de Detección de Similitud: oid: 27259:607841640.....

Danuska Quino Rojas

Roles de género la Fiesta Costumbrista: Chakasimp´ay de Combapata, Canchis-Cusco

 Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::27259:607841640

Fecha de entrega

14 jul 2026, 10:04 a.m. GMT-5

Fecha de descarga

14 jul 2026, 10:11 a.m. GMT-5

Nombre del archivo

TESIS FINAL_DANUSKA_UNSAAC.pdf

Tamaño del archivo

4.3 MB

228 páginas

54.658 palabras

319.961 caracteres

5% Similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para ca...

Filtrado desde el informe

- Bibliografía
- Texto citado
- Texto mencionado
- Coincidencias menores (menos de 8 palabras)
- Trabajos entregados
- Base de datos de Crossref

Fuentes principales

- 5%  Fuentes de Internet
- 1%  Publicaciones
- 0%  Trabajos entregados (trabajos del estudiante)

Marcas de integridad

N.º de alertas de integridad para revisión

No se han detectado manipulaciones de texto sospechosas.

Los algoritmos de nuestro sistema analizan un documento en profundidad para buscar inconsistencias que permitirían distinguirlo de una entrega normal. Si advertimos algo extraño, lo marcamos como una alerta para que pueda revisarlo.

Una marca de alerta no es necesariamente un indicador de problemas. Sin embargo, recomendamos que preste atención y la revise.

Dedicatoria

A Dios, por ser mi guía y esperanza en este camino de la vida. A la Virgen María del Rosario y su niño Jesús, por ser luz y bondad en mi andar. A mis queridos y apreciados abuelos Avelina y Máximo, por haber sembrado en mí sus más tiernas y responsables virtudes siempre atesoradas. A mi mamá Mirian por su amor incondicional, constancia y apoyo. A mi papá por estar presente en mi vida y ser parte de mi formación. A mis hermanos María Jesús y Kaleb, por hacer más leve este caminar con su dulzura y compañía.

Danuska

Agradecimientos

A Dios, a María y a Jesús, por ser guía y muestra de infinita nobleza y sentido.

A mis padres y en especial a mi mamá Mirian por su amor y dedicación, pilares fundamentales en la realización de este trabajo. A mis hermanos, por ser compañía tierna y afectuosa a lo largo de este proceso. A mis tíos, primos y familiares, por su respaldo y cariño.

A mi asesora de tesis, Dra. Delmia Socorro Valencia Blanco, cuya guía académica desde los primeros ciclos de estudio, despertó en mí el interés por conocer el tema de género. Agradezco profundamente sus orientaciones metodológicas y teóricas, que ha sido clave para la realización del presente trabajo.

A la Antropología misma, por ofrecerme un espacio y despertar en mí una manera distinta de ver el mundo: una mirada más diversa y compleja, pero también más íntegra, amable y profundamente humana.

A las personas participantes de esta investigación, cuyo tiempo y apertura permitieron acercarme a sus vivencias y entender cómo los roles de género se expresan.

A Combapata, por brindarme una referencia humana y cultural que alimenta mi vocación antropológica.

Y finalmente a todas las personas que contribuyeron con un gesto, una mirada, una idea, y desde la cercanía afectiva me brindaron aliento en los distintos espacios de este proceso, cada aporte ha sostenido este camino.

Danuska

Índice

Dedicatoria	II
Agradecimientos	III
Índice de figuras	XIII
Resumen.....	XV
Abstract	IX
Introducción.....	X
CAPÍTULO I.....	1
ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS	1
1.1. Planteamiento del problema	1
1.2. Formulación del problema	2
1.2.1 Pregunta general	2
1.2.2 Preguntas específicas	3
1.3. Objetivos	3
1.3.1 Objetivo general	3
1.3.2 Objetivos específicos	3
1.4. Hipótesis.....	3
1.4.1. Hipótesis general	3
1.4.2. Hipótesis específicas.....	4
1.5. Justificación de la investigación.....	4
1.6. Metodología de la investigación.....	5
1.6.1. Enfoque de investigación	5

1.6.2. Tipo de investigación.....	6
1.6.3. Nivel de investigación	6
1.6.4. Diseño de investigación	7
1.6.5. Método de investigación	7
1.6.6. Técnicas de investigación	9
1.6.7. Instrumentos de recolección de datos	10
1.6.8. Población y muestra.....	11
1.6.9. Criterios de inclusión y exclusión	12
1.6.10. Unidad de análisis.....	13
1.6.11. Operacionalización de categorías	14
1.6.12. Procesamiento y método de análisis	18
1.6.13. Perspectiva de emic y etic en la investigación antropológica	18
1.7. Marco teórico	19
1.7.1. Género.....	19
1.7.2. Roles de género	32
1.7.3. Expectativas sociales y culturales	41
1.7.4. Normas comunitarias	44
1.7.5. Identidad simbólica.....	46
1.7.6. Transmisión cultural	48
1.7.7. Trabajo festivo.....	51
1.7.8. Trabajo ritual.....	53
1.7.9. Logística festiva	55

1.7.10. Trabajo colectivo	57
1.7.11. Soporte cultural	59
1.7.12. Relación de poder y autoridad	60
1.7.13. Liderazgo comunal	63
1.7.14. Autoridad ritual	65
1.7.15. Visibilidad social	68
1.7.16. La fiesta costumbrista	70
1.7.17. Androginia, tropos de género y deseo femenino en los esquemas andinos.....	73
1.8. Estado de la cuestión.....	74
1.8.1. Internacional.....	74
1.8.2. Nacional	78
1.8.3. Regional	81
1.9. Marco conceptual	82
CAPÍTULO II.....	86
CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL ÁMBITO DE ESTUDIO.....	86
2.1. Ubicación geográfica	86
2.1.1. Extensión y límites	87
2.1.2. Clima.....	87
2.2. Ubicación política.....	88
2.3. Demografía.....	88
2.4. Aspectos económicos.....	89

2.4.1. Agricultura	89
2.4.2. Ganadería	89
2.4.3. Comercio	90
2.4.4. Turismo local y festividades	90
2.4.5. Producción de cuyes y animales menores.....	91
2.4.6. Inversión pública y dinamización económica	91
2.5. Aspectos sociales	91
2.5.1. Educación.....	91
2.5.2. Salud	92
2.6. Aspectos culturales	92
2.6.1. Chaka Simp'ay – Trenzado del Puente de Combapata	92
2.6.2. Turkuschay.....	95
2.6.3. Fiesta patronal de San Nicolás de Bari	96
2.6.4. Festividad de la Santísima Virgen del Rosario	96
2.7. Vías de acceso	97
2.8. Organización social	98
CAPÍTULO III	99
RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN	99
3.1. Roles de género en las expectativas sociales y culturales en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata.....	99
3.1.1. Normas comunitarias	99
3.1.2. Identidad simbólica.....	107

3.1.3. Transmisión cultural	113
3.2. Los roles de género en los trabajos festivos en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata.....	119
3.2.1. Trabajo ritual.....	119
3.2.2. Logística festiva	127
3.2.3. Trabajo colectivo	135
3.2.4. Soporte cultural	143
3.3. Los roles de género en la relación de poder y autoridad en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata.....	150
3.3.1. Liderazgo comunal	150
3.3.2. Autoridad ritual	157
3.3.3. Visibilidad social	162
CAPÍTULO IV	170
DISCUSIÓN DE RESULTADOS.....	170
CONCLUSIONES.....	175
RECOMENDACIONES	177
BIBLIOGRAFÍA	179
Anexo 1: Matriz de consistencia	194
Anexo 2: Guía de entrevista	197
Anexo 3: Guía de observación	203
Anexo 4: Panel fotográfico	204

Índice de figuras

Figura 1 Ubicación geográfica de Combapata.....	87
Figura 2 Principales rutas	98
Figura 3 <i>Participación en la fiesta del Chakasimp'ay con la ropa típica del distrito de Combapata</i>	204
Figura 4 Entrevista a H.T.C 60 años comunera de la comunidad de Huantura Combapata	204
Figura 5 Organización de los comuneros de Huantura previo al ritual simbólico en el puente Cal y Piedra	205
Figura 6 Entrevista a E.R.Z. (59 años- ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata).....	205
Figura 7 Entrevista a F.M.Z 62 años ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata	206
Figura 8 Comuneros de la comunidad de Huantura cargando la piedra adornada con flores como símbolo de fuerza y augurio positivo	206
Figura 9 Entrevista a D.R.Z., 48 años ex autoridad de Urinsaya Combapata	207
Figura 10 Entrevista a F.P.L. 58 años ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata	207
Figura 11 Entrevista a G.C.C. 58 años ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata	208
Figura 12 Mujeres comuneras ingresando a la explanada de Chakapampa	208
Figura 13 Mujeres comuneras de la comunidad de Huantura con sus meriendas en la fiesta del Chakasimp'ay 2025	209
Figura 14 Foto tomada en el "Parque de la madre" en Combapata. Se observa a una mujer combapatina sirviendo chicha	209

Figura 15 Entrevista a B.A.Q 53 años ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata	210
Figura 16 Entrevista a M.C.M. 49 años autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata	210
Figura 17 Entrevista a E.C.C. 59 años autoridad de la comunidad de Huantura Combapata	211
Figura 18 Entrevista a F.F.O 59 años ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata	211
Figura 19 Mujeres comuneras llegando a la fiesta del Chakasimp'ay con meriendas y flores en sus sombreros	212
Figura 20 Familiares mujeres de la junta directiva de la comunidad de Urinsaya Combapata felicitando por la nueva gestión.....	212
Figura 21 Cambio de mando entre autoridades de la comunidad de Jayubamba Combapata	213
Figura 22 Mujeres comuneras de la comunidad de Huantura Combapata, a la espera del compartir de la merienda	213
Figura 23 alcalde del distrito de Combapata, iniciando con el ritual del Ch'allasqa en la fiesta del Chakasimp'ay.....	214
Figura 24 Turkuy entre el alcalde del distrito y el juez de paz del distrito de Combapata	214

Resumen

La presente investigación analiza cómo se expresan los roles de género en la fiesta costumbrista del Chakasimp'ay del distrito de Combapata, provincia de Canchis, Cusco. El estudio parte de la comprensión del género como una construcción sociocultural que organiza expectativas, responsabilidades y formas de participación diferenciadas entre varones y mujeres dentro de la vida comunal. En ese sentido, se examina la manera en que la festividad configura espacios de autoridad, trabajo ritual, organización festiva, preparación de alimentos, acompañamiento familiar y reconocimiento social. El estudio se plantea como investigación básica, de enfoque cualitativo, nivel descriptivo y diseño fenomenológico, orientado a comprender los significados que los propios actores atribuyen a su participación en la fiesta.

Se trabajó con una muestra intencional de varones autoridades comunales y mujeres encargadas de la preparación de la merienda combapatina, aplicando entrevistas semiestructuradas durante las diferentes etapas de la festividad. Los resultados muestran que los varones participan principalmente en espacios de autoridad, conducción ritual, cambio de mando y ejecución del turkuy, mientras que las mujeres asumen responsabilidades vinculadas a la preparación de la merienda, el acompañamiento familiar, el servicio y la logística festiva. Se concluye que el Chakasimp'ay constituye un espacio cultural donde los roles de género se reproducen y legitiman mediante prácticas rituales, festivas y comunitarias, evidenciando formas diferenciadas de reconocimiento y visibilidad social.

Palabras clave: Roles de género, Fiesta costumbrista, Chakasimp'ay, Comunidad andina; Trabajo festivo.

Abstract

This research analyzes how gender roles are expressed in the traditional festivity of Chakasimp'ay in the district of Combapata, province of Canchis, Cusco. The study is based on the understanding of gender as a sociocultural construction that organizes expectations, responsibilities, and differentiated forms of participation between men and women within communal life. In this sense, it examines the way in which the festivity shapes spaces of authority, ritual work, festive organization, food preparation, family accompaniment, and social recognition. The study is framed as basic research, with a qualitative approach, descriptive level, and phenomenological design, aimed at understanding the meanings that the actors themselves attribute to their participation in the festivity.

The research worked with an intentional sample composed of male communal authorities and women in charge of preparing the *combapatina* meal, applying semi-structured interviews during the different stages of the festivity. The results show that men mainly participate in spaces of authority, ritual leadership, transfer of command, and performance of the *turkuy*, while women assume responsibilities related to the preparation of the meal, family accompaniment, service, and festive logistics. It is concluded that Chakasimp'ay constitutes a cultural space where gender roles are reproduced and legitimized through ritual, festive, and communal practices, revealing differentiated forms of recognition and social visibility.

Keywords: Gender roles, Andean festivity, Chakasimp'ay, Ritual work, Andean community.

Introducción

La fiesta costumbrista del Chakasimp'ay, celebrada en el distrito de Combapata, provincia de Canchis, Cusco, constituye un escenario privilegiado para comprender cómo se organizan, expresan y valoran los roles de género en una comunidad andina. En esta celebración confluyen rituales de agradecimiento al río y a los apus, el cambio de autoridades comunales, la organización de la merienda “combapatina” y diversas actividades festivas y simbólicas. A través de estas prácticas, varones y mujeres asumen responsabilidades diferenciadas en el ámbito ritual, organizativo y doméstico, lo que permite analizar cómo se construyen y legitiman determinadas formas de ser hombre y de ser mujer en la vida comunal.

En este escenario, el problema general que orienta la investigación se formula de la siguiente manera: ¿Cómo se expresan los roles de género en la fiesta costumbrista del Chakasimp'ay en el distrito de Combapata, Canchis- Cusco? En coherencia con ello, el objetivo general del estudio es analizar los roles de género en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay en el distrito de Combapata, Canchis- Cusco.

El marco teórico integra principalmente la categoría de género como construcción sociocultural que ordena funciones, expectativas, responsabilidades y relaciones de poder entre varones y mujeres. Asimismo, se retoman aportes sobre los roles de género, la fiesta andina como espacio de reproducción simbólica del orden social, el trabajo festivo, la ritualidad comunal, la autoridad, el reconocimiento público y las formas diferenciadas de participación dentro de contextos rurales andinos.

Desde la perspectiva metodológica, el estudio es de tipo básico, con enfoque cualitativo, nivel descriptivo y diseño fenomenológico, por cuanto busca comprender los significados que los propios actores atribuyen a su participación en la fiesta. Se recurre principalmente a la lógica inductiva para reconstruir categorías emergentes a partir de los

relatos y observaciones, complementada con una reflexión deductiva al contrastar los hallazgos con el marco teórico.

La población está conformada por autoridades comunales, ex autoridades y comuneras y comuneros de las comunidades del distrito de Combapata que participan activamente en la organización y desarrollo de la fiesta del Chakasimp'ay. La muestra se selecciona mediante muestreo no probabilístico por criterios, privilegiando a quienes tienen experiencia directa en cargos festivos, preparación de la merienda y participación ritual. Como técnicas de recolección de información se utilizan la entrevista semiestructurada y la observación participante. Los instrumentos empleados son la guía de entrevista y la libreta de campo, complementados por el registro de audio y material fotográfico.

Este estudio se estructura en cuatro capítulos principales. En el **Capítulo I** se presenta la descripción de la realidad problemática, la formulación del problema de investigación, el objetivo general y los objetivos específicos, así como la justificación del estudio, expone el diseño metodológico: tipo y nivel de investigación, enfoque, diseño fenomenológico, escenario de estudio, población y muestra, técnicas e instrumentos de recolección de datos y consideraciones éticas, se desarrolla el marco teórico, abordando los conceptos de género, trabajo festivo y ritualidad comunal. En el **Capítulo II** se pone de manifiesto la contextualización sociohistórica del distrito de Combapata y de la fiesta del Chakasimp'ay. El **Capítulo III** se presentan y analizan los resultados. Finalmente, en el **Capítulo IV** se discuten los hallazgos a la luz del marco teórico y se formulan las conclusiones y recomendaciones derivadas del estudio.

CAPÍTULO I

ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

1.1. Planteamiento del problema

El presente trabajo de investigación se centra en la fiesta costumbrista del Chakasimp'ay, celebrada en el distrito de Combapata, provincia de Canchis – Cusco, donde se manifiestan roles de género diferenciados a través de prácticas culturales que simbolizan la organización comunal. En este contexto, los varones representan el intercambio de mando entre autoridades mediante la danza del “Turkucha”, mientras que las mujeres asumen la preparación de la “merienda combapatina”. Esta dinámica refleja una división tradicional de responsabilidades, asignando tareas específicas a varones y mujeres dentro del desarrollo de la festividad.

El estudio de estos roles resulta relevante, pues permite evidenciar cómo, en la práctica, los varones ocupan mayoritariamente los cargos políticos y de autoridad en el distrito y sus comunidades, mientras que las mujeres asumen funciones vinculadas al cuidado, la organización doméstica y la preparación de alimentos durante la fiesta. Esta distribución no solo reproduce una estructura social jerárquica, sino que también revela cómo las costumbres locales contribuyen a la reproducción de los roles de género tradicionales. Por ello, resulta necesario analizar cómo dichas manifestaciones culturales se articulan con las percepciones y experiencias de los propios actores sociales participantes.

Desde esta perspectiva, el presente estudio busca abordar la relación entre las fiestas costumbristas y los roles de género, entendiendo que el género no es una condición biológica, sino una construcción social y cultural que moldea las formas de comportamiento, las responsabilidades y los espacios asignados a cada sexo dentro de una comunidad. Tal como plantea Lagarde (1994), la organización de tareas y funciones

“masculinas” y “femeninas” no responde a la genética, sino a la costumbre, la tradición y los pactos sociales que las comunidades reproducen y legitiman. Esta visión permite comprender que los roles no son naturales, sino el resultado de normas y expectativas colectivas que otorgan sentido a las prácticas culturales.

Asimismo, Castañeda (2007), sostiene que el género constituye una categoría que refleja los roles socialmente contruidos, expresando los valores, conductas y actividades que una sociedad asigna a mujeres y varones. Desde esta concepción, los roles de género son cambiantes y relativos al contexto sociocultural, variando según las transformaciones de las normas y valores locales. En consecuencia, el análisis de la fiesta del Chakasimp'ay permite examinar cómo una práctica tradicional puede reproducir o resignificar dichas construcciones en un entorno andino contemporáneo.

El abordaje de los roles de género en esta festividad reviste especial importancia, ya que, si bien la temática de género suele ser tratada desde marcos urbanos o ideológicos, en las sociedades andinas adquiere una lógica particular. A diferencia del contexto urbano, donde se percibe una separación entre las imágenes de varón y mujer, en el mundo andino ambos se conciben de forma complementaria. En estas comunidades, la reciprocidad y la dualidad son principios fundamentales, configurando una visión de equilibrio y cooperación entre varones y mujeres en la vida social y cultural.

En consecuencia, se realizó la investigación por medio de las siguientes interrogantes:

1.2. Formulación del problema

1.2.1 Pregunta general

¿Cómo se expresan los roles de género en la fiesta del Chakasimp'ay del distrito de Combapata, Canchis – Cusco?

1.2.2 Preguntas específicas

- a) ¿Cuáles son los roles que cumplen los varones en la fiesta del Chakasimp'ay del distrito de Combapata, Canchis – Cusco?
- b) ¿Cuáles son los roles que cumplen las mujeres en la fiesta del Chakasimp'ay del distrito de Combapata, Canchis – Cusco?

1.3. Objetivos

1.3.1 Objetivo general

Analizar los roles de género en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata, Canchis – Cusco

1.3.2 Objetivos específicos

- a) Describir los roles que cumplen los varones en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata, Canchis – Cusco.
- b) Identificar los roles que cumplen las mujeres en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata, Canchis – Cusco.

1.4. Hipótesis

1.4.1. Hipótesis general

Los roles de género en la fiesta del Chakasimp'ay del distrito de Combapata, Canchis-Cusco, se expresan mediante prácticas socioculturales diferenciadas, donde los varones se vinculan principalmente con la autoridad comunal, el cambio de mando, la conducción ritual y el turkuy; mientras que las mujeres participan en la preparación de la merienda combapatina, el acompañamiento familiar, el servicio y la logística festiva, evidenciando formas distintas de reconocimiento y visibilidad social dentro de la comunidad.

1.4.2. Hipótesis específicas

- a) Los roles que cumplen los varones, en la fiesta del Chakasimp'ay del distrito de Combapata, Canchis – Cusco, están relacionados con el de autoridad, practicas rituales y la ejecución del “Turkuy”.
- b) Los roles que cumplen las mujeres, en la fiesta del Chakasimp'ay del distrito de Combapata, Canchis – Cusco, están vinculados a la preparación de la “merienda”, acompañamiento ritual y organización de la logística.

1.5. Justificación de la investigación

La presente investigación se justifica en la relevancia de profundizar en la comprensión de los roles de género y su relación con las fiestas costumbristas, espacios donde se configuran y reafirman las identidades culturales dentro del mundo andino. Abordar esta temática permite ampliar el conocimiento sobre cómo las prácticas festivas expresan estructuras sociales, jerarquías simbólicas ofreciendo así una mirada más integral de la realidad cultural del distrito de Combapata, provincia de Canchis – Cusco.

Resulta necesario visibilizar la realidad andina desde sus propias lógicas culturales, dado que, en el contexto urbano y occidental, el varón y la mujer suelen representarse de manera dicotómica, asociando a la mujer con estereotipos de subordinación, debilidad o sexualización. Dichas percepciones han contribuido históricamente a mantener la desigualdad de género, sustentada en diferencias biológicas interpretadas desde paradigmas ajenos a la cosmovisión andina.

Este estudio, por tanto, adquiere importancia al analizar las formas en que se configuran las relaciones sociales, políticas y culturales a partir de los roles que desempeñan mujeres y varones en el contexto de las festividades tradicionales. En particular, la fiesta costumbrista del Chakasimp'ay representa un espacio simbólico

donde se expresan valores de comunidad, jerarquía y cooperación entre autoridades y población, reafirmando los vínculos de confianza y legitimidad social.

Asimismo, el análisis comparativo entre la mujer andina y la mujer occidental permite comprender que las identidades femeninas y masculinas son construcciones contextuales, moldeadas por factores culturales, económicos y simbólicos. En el ámbito andino, dichas identidades se refuerzan mediante la costumbre y las prácticas rituales, donde la fiesta funciona como un escenario que reproduce y resignifica los roles sociales.

En base a lo anterior esta investigación se sustenta en la necesidad de comprender y valorar las expresiones culturales del Ande desde su propia cosmovisión, reconociendo que las festividades costumbristas, como el Chakasimp'ay, no solo son actos festivos, sino también espacios de expresión del orden social y del equilibrio simbólico entre lo masculino y lo femenino, esenciales para la armonía comunitaria y la buena convivencia social.

1.6. Metodología de la investigación

1.6.1. Enfoque de investigación

La presente investigación fue de enfoque cualitativo lo cual resultó conveniente para este estudio, ya que permitió analizar las dinámicas culturales y sociales que configuran los roles de varones y mujeres en el desarrollo de esta manifestación festiva andina. A través de la entrevista como técnica principal se buscó interpretar cómo las prácticas rituales, los símbolos y las interacciones dentro de la fiesta expresan y reproducen determinadas concepciones de género.

En cuanto a lo anterior, Vasilachis (2006) argumenta que este enfoque se orienta a comprender los fenómenos sociales desde los significados y experiencias que construyen los propios actores en sus contextos cotidianos. Privilegia una mirada

interpretativa y flexible que concibe la realidad social como dinámica y producida en la interacción, lo que permite analizar las prácticas y procesos tal como se desarrollan. De este modo, favorece una explicación contextualizada de cómo y por qué los sujetos otorgan sentido a sus acciones y relaciones sociales

1.6.2. Tipo de investigación

El tipo de investigación, fue básica, ya que buscó profundizar en la comprensión teórica del fenómeno estudiado más que en su aplicación inmediata, asimismo, fue apropiada porque favoreció el análisis riguroso y reflexivo del problema desde una perspectiva teórica, lo cual fue indispensable cuando el objetivo central fue profundizar en la comprensión de principios, categorías y fundamentos sociales, más que en la intervención directa sobre una realidad práctica. En base a ello, Hernández et al. (2014) refiere que este tipo de estudios se orienta principalmente a la generación de conocimiento y teorías, teniendo como propósito ampliar los marcos conceptuales existentes y profundizar en la comprensión de los fenómenos.

1.6.3. Nivel de investigación

El nivel de la presente investigación fue descriptivo, ya que tuvo como propósito; detallar las características del problema de investigación, en este caso se buscó describir la expresión de los roles de género entre los comuneros presentes en la fiesta del Chakasimp'ay del distrito de Combapata, Canchis-Cusco. De acuerdo con Monje (2011) señala que este nivel se centra en la descripción sistemática de los hechos y situaciones tal como ocurren en la realidad, con el propósito de identificar, ordenar y detallar sus características más relevantes. Este tratamiento permite registrar cómo se manifiesta el fenómeno en su contexto, aportando una base clara y organizada de información empírica sin avanzar hacia explicaciones causales.

En ese sentido, el trabajo se sistematizó tomando en consideración las categorías y subcategorías del problema de investigación, al mismo tiempo que se llega a analizar las características del problema en términos cualitativos, considerando las acciones de los actores sociales.

1.6.4. Diseño de investigación

El estudio adoptó un diseño fenomenológico, apropiado para comprender las experiencias y significados que los participantes atribuyen a los roles de género dentro de la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata. Este diseño permitió acceder a la vivencia directa de varones y mujeres involucrados en la celebración, identificando cómo interpretan, desempeñan y reproducen sus responsabilidades en el contexto ritual.

Un diseño fenomenológico busca comprender el sentido de un fenómeno tal como es vivido y narrado por los propios participantes. Para ello, se recogen descripciones detalladas de sus experiencias (por ejemplo, mediante entrevistas en profundidad) y se analizan de forma sistemática para sintetizar las “esencias” de esa vivencia, más que para medir variables o contrastar hipótesis Mortari et al., (2023).

De este modo, el diseño fenomenológico ofreció una base metodológica coherente con el objetivo de revelar los sentidos culturales y simbólicos que estructuran la participación de hombres y mujeres en la fiesta.

1.6.5. Método de investigación

Se aplicó el método inductivo porque permitió partir de hechos y observaciones particulares para llegar a conclusiones generales sobre el fenómeno estudiado. Este método facilitó la comprensión progresiva de los roles de género en su contexto cultural, ya que las interpretaciones surgen directamente de las experiencias y prácticas observadas en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata, garantizando un análisis coherente

con la realidad social investigada. Sobre esto, Vasilachis (2006) sostiene que el razonamiento inductivo avanza desde la experiencia empírica hacia la construcción de comprensiones teóricas, a partir del análisis cuidadoso de los datos obtenidos en el trabajo de campo. Este proceder permite que las categorías y explicaciones surjan del contacto directo con las prácticas, significados y procesos sociales observados.

Asimismo, también hicimos uso del método deductivo porque permitió partir de principios teóricos generales sobre los roles de género para analizar su manifestación específica en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata. Este método fue adecuado ya que orienta el estudio desde los fundamentos conceptuales hacia la interpretación concreta, posibilitando verificar y contrastar cómo las concepciones teóricas se expresan en las prácticas culturales del contexto andino. Según Newman (2006) en el razonamiento deductivo primero deben conocerse las premisas para que pueda llegarse a una conclusión. Dicha advertencia resulta útil en el trabajo de investigación para poder obtener conclusiones claras.

Asimismo, se utilizó el método etnográfico porque permitió comprender la fiesta costumbrista Chakasimp'ay desde la mirada de sus propios participantes y del investigador. A través de este método, se pudo observar cómo hombres y mujeres participaron en la festividad, qué roles asumieron y qué significado tuvieron estas prácticas dentro de la comunidad de Combapata. Asimismo, la etnografía ayudó a recoger experiencias, percepciones y formas de organización propias de la población, evitando interpretar la fiesta desde una visión externa. Por ello, este método fue adecuado para analizar los roles de género como parte de una práctica cultural viva, relacionada con la identidad, la tradición y la vida social de la comunidad.

Según Restrepo (2018), la etnografía puede entenderse como una forma de describir lo que hacen las personas, pero desde su propia mirada. Es decir, no solo busca observar sus actividades o costumbres, sino también comprender qué significado tienen para ellas. Por eso, un estudio etnográfico se interesa tanto por las prácticas de un grupo como por la manera en que sus integrantes las interpretan y valoran. Esta relación entre lo que las personas hacen y lo que eso significa para ellas permite comprender mejor su forma de vida, respetando la manera en que ellas mismas entienden su realidad.

1.6.6. Técnicas de investigación

Entrevista

Según Bernard (1995) la entrevista semiestructurada se desarrolla a partir de una guía previa que orienta la conversación sin imponer un orden rígido de preguntas, lo que permite al informante expresar sus ideas con amplitud y profundidad. Es decir, el investigador conduce el diálogo de manera flexible mediante sondeos, repreguntas y silencios estratégicos, favoreciendo la aparición de información relevante no prevista inicialmente. De este modo, este tipo de entrevista facilita la comprensión de significados y experiencias desde la perspectiva del entrevistado, manteniendo coherencia y comparabilidad entre las entrevistas realizadas

El uso de la entrevista semiestructurada fue conveniente porque permitió explorar en profundidad los discursos y valoraciones culturales, brindando flexibilidad para adaptar las preguntas según el contexto y las respuestas de los participantes. De esta manera, se buscó comprender cómo se construyen, reproducen o transforman las relaciones de género en el marco de una práctica festiva tradicional, aportando una visión interpretativa coherente con el enfoque cualitativo del estudio.

Observación

La observación participante permitió comprender de cerca cómo se desarrollaron los roles de género en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata. Mediante esta técnica, se observaron las actividades, comportamientos y formas de participación de hombres y mujeres durante la festividad. Asimismo, ayudó a interpretar estos roles como parte de una práctica cultural vinculada con la identidad, las costumbres y la vida social de la comunidad.

Para Rekalde et al. (2014), la observación permite que el investigador se acerque de manera más natural al contexto que estudia, compartiendo espacios, actividades y experiencias con las personas involucradas. Esta técnica ayuda a comprender mejor lo que ocurre en la realidad, no solo desde lo que se ve, sino también desde lo que las personas sienten, expresan y viven en su día a día. Además, permite registrar información importante mediante notas de campo, reconocer situaciones relevantes durante el proceso y organizar mejor las ideas que van apareciendo en la investigación. De esta manera, la observación participante ayuda a interpretar el fenómeno estudiado desde una mirada cercana, respetuosa y conectada con la experiencia de la comunidad.

1.6.7. Instrumentos de recolección de datos

Guía de entrevista

La guía de entrevista fue necesaria en esta investigación porque ordenó los temas clave, asimismo, garantizó que todos los participantes sean preguntados sobre los mismos ejes y, al mismo tiempo, permitió profundizar en sus experiencias y significados desde un enfoque cualitativo/fenomenológico. Gracias a ella, las respuestas son comparables, pero siguen siendo abiertas y ricas en contenido.

1.6.8. Población y muestra

Población

La población de estudio estuvo conformada por 13 autoridades comunales del distrito de Combapata, perteneciente a la provincia de Canchis, región Cusco, específicamente aquellos que participan de manera activa en la organización y desarrollo de la fiesta costumbrista del Chakasimp'ay. Esta población incluye a varones autoridades comunales y mujeres que preparan la merienda que cumplen distintos roles durante la celebración, tanto en las actividades rituales como en las labores logísticas y de preparación.

Muestra

El muestreo no probabilístico se caracteriza porque la elección de los participantes no se realiza al azar, sino según criterios definidos por el investigador. Esto implica que no todos los integrantes de la población tienen la misma posibilidad de ser (Otzen y Monterola, 2017).

En coherencia con lo anterior, la muestra de la presente investigación se definió como no probabilística, dado que fue seleccionada deliberadamente según los criterios del investigador. Bajo esta modalidad, se determinó una muestra conformada por 10 autoridades comunales del distrito, participantes, quienes fueron elegidos en función del cumplimiento de los siguientes criterios:

- Criterio 01: Varones autoridades comunales
- Criterio 02: Mujeres que preparan la merienda
- ✓ **Varones autoridades comunales:** Este criterio es importante porque permitió describir el rol del varón de acuerdo a la fiesta del Chakasimp'ay.

- ✓ **Mujeres que preparan la “merienda combapatina”**: Este criterio es importante porque permitió describir el rol de la mujer de acuerdo a la fiesta del Chakasimp’ay

1.6.9. Criterios de inclusión y exclusión

a) Criterios de inclusión

- Pertenecer a las comunidades del distrito de Combapata (provincia de Canchis – Cusco), como varones autoridades comunales reconocidos por la población.
- Pertenecer a las comunidades del distrito de Combapata (provincia de Canchis – Cusco), como mujeres que preparan la “merienda combapatina”.
- Haber participado activamente en la fiesta costumbrista, la capacidad legal y ética para brindar consentimiento informado.
- Disposición voluntaria para participar en la investigación, aceptando la realización de entrevistas durante las actividades festivas.
- En el marco del diseño fenomenológico, contar con experiencia directa y reciente en la organización, ejecución o soporte de la fiesta, de manera que puedan describir y reflexionar sobre los roles de género desde su propia vivencia.

b) Criterios de exclusión

- Personas que no pertenezcan a las comunidades de Combapata y cuya participación en la fiesta sea únicamente circunstancial (visitantes, turistas, acompañantes externos), sin un rol definido en la organización o desarrollo del Chakasimp’ay.
- Autoridades o funcionarios externos (por ejemplo, autoridades provinciales o distritales invitadas) cuya presencia en la fiesta sea solo protocolar y no forme parte de la dinámica ritual y organizativa cotidiana de la comunidad.

- Personas menores de 18 años, por no cumplir con el requisito de mayoría de edad para el consentimiento informado y la participación en entrevistas en profundidad.
- Personas que presenten dificultades severas de comunicación (por ejemplo, impedimentos físicos o cognitivos que imposibiliten sostener una entrevista en profundidad en quechua o castellano), cuando ello limite la obtención de relatos claros sobre sus experiencias.
- Personas en evidente estado de ebriedad u otra alteración temporal durante el momento de la entrevista, cuando dicha condición pueda afectar la calidad de la información o su capacidad de decisión sobre la participación.
- Personas que hayan participado exclusivamente en la prueba piloto de los instrumentos, a fin de evitar duplicidad en los registros y posibles sesgos en el análisis.

1.6.10. Unidad de análisis

Tabla 1

Unidad de análisis

Unidad de análisis	Unidad de interpretación
Varones comuneros autoridades	La forma de pensar, actuar y concebir a los varones y a las mujeres entorno a los roles de género
Mujeres comuneras	

Nota. *Elaboración propia*

1.6.11. Operacionalización de categorías

Tabla 2

Operacionalización de categorías

“ROLES DE GÉNERO EN LA FIESTA COSTUMBRISTA: CHAKASIMP’AY DE COMBAPATA, CANCHIS-CUSCO”						
Categoría	Definición Conceptual	Definición Operacional	Subcategorías	Definición Conceptual	Definición Operacional	Ítems
Roles de Género	Los roles de género se entienden como el conjunto de pautas y expectativas sociales asignadas de manera diferenciada a mujeres y hombres. Dichas pautas no son neutras, sino que se	La categoría roles de género fue medida mediante entrevistas semiestructuradas en la fiesta costumbrista Chakasimp’ay de Combapata. Se evaluó en tres categorías: expectativas sociales y culturales, trabajo festivo, y relación de poder y autoridad. Cada categoría incluyó dimensiones	Expectativas sociales y culturales	Las expectativas sociales y culturales son entendidas como el conjunto de normas y creencias que cada sociedad establece sobre lo que se espera de hombres y mujeres según su sexo, basadas en valores, tradiciones y concepciones culturales (Blackstone, 2003).	La categoría expectativas sociales y culturales será medida mediante una entrevista semiestructurada aplicada a los participantes de la fiesta costumbrista. Se evaluaron tres dimensiones: normas comunitarias, identidad simbólica y transmisión	• Normas comunitarias (rol del varón y de la mujer) • Identidad simbólica (rol del varón y de la mujer) • Trasmisión cultural

jerarquizan y e indicadores que valoran de permitan describir y forma desigual, analizar la forma en influyendo que hombres y incluso en los mujeres participan, se espacios de organizan y se trabajo, las relacionan en el profesiones y las desarrollo de la actividades que festividad. cada género		cultural. Cada dimensión incluyó preguntas que permitan identificar cómo los varones y mujeres reproducen, adaptan o cuestionan estas expectativas en el marco de la festividad.
desempeña dentro de la vida social y cultural (Ministerio de la mujer y Poblaciones vulnerables, 2016).	Trabajo festivo	El trabajo festivo se refiere al conjunto de actividades y responsabilidades que hombres y mujeres desempeñan en el marco de una celebración tradicional. Estas tareas incluyen tanto labores logísticas y de La categoría trabajo festivo fue evaluada a través de entrevistas en la celebración. Se recogió información sobre cuatro dimensiones: trabajo ritual, logística festiva, trabajo colectivo y soporte • Trabajo ritual • Logística festiva • Trabajo colectivo • Soporte cultural

	cuidado (alimentación, preparación, acompañamiento) como funciones rituales y jerárquicas (liderazgo, representación simbólica, protagonismo en las danzas), constituyendo un espacio en el que se visibiliza la división de roles de género (Tello, 2020).	cultural. Cada una permitió obtener datos cualitativos y descriptivos sobre las actividades específicas que desempeñan hombres y mujeres dentro de la organización y ejecución de la fiesta.	
Relación de poder y autoridad	La relación de poder y autoridad en el mundo andino se concibe como un servicio comunal rotativo que	La categoría relación de poder y autoridad fue medida mediante entrevistas a informantes clave en	• Liderazgo comunal • Autoridad ritual

	se legitima mediante campo.	Se	• Visibilidad
	la reciprocidad y consideraron tres		social
	organiza la dimensiones:		
	circulación de bienes, liderazgo comunal,		
	trabajo y decisiones autoridad ritual y		
	colectivas; el poder es visibilidad social.		
	relacional y no Cada dimensión fue		
	acumulativo, y la analizada en función		
	autoridad se ejerce a de cómo se		
	través del sistema de distribuyen los		
	cargos, donde las espacios de toma de		
	familias asumen decisiones,		
	obligaciones rituales representación		
	y administrativas por simbólica y		
	turnos, reforzando la reconocimiento		
	cohesión social y el público entre		
	orden ritual- varones y mujeres en		
	productivo de la la festividad.		
	comunidad (Moreira,		
	2024).		

Nota. *Elaboración propia*

1.6.12. *Procesamiento y método de análisis*

Los datos recabados en esta investigación fueron analizados mediante la técnica de análisis de contenido, concebida como un procedimiento sistemático que permite segmentar, clasificar e interpretar los mensajes presentes en discursos, entrevistas y documentos.

Bardin (2016) plantea que el análisis de contenido reúne un conjunto de técnicas metodológicas orientadas a generar indicadores que, a partir de una lectura controlada, posibilitan inferencias válidas y reproducibles acerca de los contextos de producción y recepción de los mensajes. En el presente estudio este trabajo se realizó de forma manual y rigurosa, mediante la construcción e identificación de categorías y subcategorías, con el propósito de organizar la información más allá de su contenido manifiesto y alcanzar una interpretación profunda y coherente con los objetivos de la investigación.

1.6.13. *Perspectiva de emic y etic en la investigación antropológica*

El terminio Emic, fue acuñado por Keneth Pike, la cual fue incorporada a la antropología para diferenciar la mirada interna de los miembros de una cultura frente a la mirada externa del investigador. Según Mostowlansky y Rota (2020), explican que, en antropología, lo emic se refiere al intento de comprender el mundo según el punto de vista particular de los interlocutores, mientras que lo etic se vincula con una mirada analítica externa. En ese sentido, la teoría emic sostiene que las prácticas culturales no deben interpretarse únicamente desde categorías académicas externas, sino desde los sentidos que tienen para quienes las viven. Por ello, en una investigación antropológica, la perspectiva emic permite recuperar la voz de los participantes, sus narraciones, sus formas de nombrar los hechos, sus creencias, sus valoraciones y sus explicaciones sobre aquello que realizan en su vida cotidiana o ritual.

Desde la antropología, las perspectivas emic y etic permiten diferenciar dos formas de aproximación al estudio de la cultura. Pike (1955) planteó esta distinción a partir de la lingüística, diferenciando entre una mirada interna del comportamiento humano y una mirada externa de carácter analítico. Desde esta perspectiva, lo emic permite comprender las prácticas culturales a partir de los significados que poseen para los propios integrantes de una comunidad, mientras que lo etic corresponde a la descripción e interpretación realizada por el investigador desde categorías teóricas.

Posteriormente, Harris (1976), desarrolló esta diferencia dentro del campo antropológico, señalando que las descripciones emic son aquellas que resultan significativas para los propios actores sociales, mientras que las descripciones etic son elaboradas desde el análisis científico y comparativo. En ese sentido, relacionado con el Chakasimp'ay, el emic y etic permiten articular las explicaciones de los comuneros y comuneras sobre su participación en la fiesta con la interpretación antropológica de los roles de género, el trabajo festivo, la autoridad ritual y la visibilidad social.

1.7. Marco teórico

1.7.1. Género

Para poder entender el proceso por el cual la categoría de género se ha ido transformando es necesario partir por los primeros estudios realizados respecto a género, para ello es relevante considerar que a partir del siglo XX, los estudios de género percibieron a varones y mujeres como seres diferentes, cuyo comportamiento en sociedad tenía razón de ser en la naturaleza biológica de cada uno de ellos, consecuentemente la percepción de las relaciones que podían establecerse entre ambos fue considerándose desigual, por lo que la concepción de género va tomando en cuenta estas percepciones de

la sociedad, en ese entender para Rubin (1975) “El género es una división de los sexos socialmente impuesta” (p. 179).

Como aporte, Segato ayuda a ampliar este punto proponiendo que el análisis del género puede fortalecerse si, además de la norma social, se considera cómo el orden patriarcal estructura oportunidades y límites en la vida cotidiana, lo que permite identificar con mayor precisión dónde se reproducen y dónde se transforman las relaciones de género (Segato, 2016).

En cuanto a Stoller (1968) argumenta las diferencias biológicas entre hembras y machos correspondientes al concepto de sexo, mientras que el término género se emplea para describir los roles y expectativas que cada sociedad asigna culturalmente a mujeres y hombres. Desde esta perspectiva, el género no es una característica natural o biológica, sino una construcción social que se aprende mediante la interacción y la socialización. Se subraya que estas atribuciones culturales cambian según el tiempo, el contexto social y la estructura de poder vigente, de modo que los roles de género no son universales ni estáticos. Asimismo, se reconoce que los sistemas de género tienden a organizarse jerárquicamente, legitimando desigualdades entre lo masculino y lo femenino y reproduciendo dinámicas de subordinación y privilegio que influyen en la vida social, económica y política.

Complementariamente, Segato (2024) sugiere situar esas conductas y significados en su historia local y regional, de modo que el estudio incorpore cambios ligados a escolarización, iglesias, mercado y Estado, enriqueciendo el análisis cultural con dimensiones históricas y políticas.

En ese entender, las ideas tradicionales sobre la naturaleza del género y a considerar cómo las normas sociales y las expectativas culturales modelan nuestras

identidades de género. Esta definición es fundamental para los estudios de género, ya que abre la puerta a una comprensión más amplia y matizada de cómo se forman y se perpetúan las identidades de género en diferentes sociedades (Segato, 2024).

Lo que también es confirmado por Rubin (1975), quien da a entender que el género constituye un resultado de las interacciones sociales vinculadas a la sexualidad, configurándose como una relación atravesada por diferencias y por la posición dominante de un grupo sobre otro. Esta estructura desigual determina y regula las conductas que hombres y mujeres adoptan dentro de la sociedad.

Anderson (1995) sugiere avanzar desde una “visión parcial” hacia una visión bifocal: mirar simultáneamente a mujeres y hombres como categorías equivalentes para la investigación, paso clave antes de una visión integrada. Por lo tanto, el género constituye una serie de prácticas sociales que llegan a ser asimétricas. Estas relaciones asimétricas llegan a ser parte de sistemas de género.

Por otro lado, Lamas (2013) manifiesta que, a diferencia del sexo, que refiere a características biológicas, el género se concibe como un proceso cultural mediante el cual las sociedades asignan significados, comportamientos y expectativas a lo masculino y lo femenino. Asimismo, enfatiza que el género se aprende y puede modificarse, porque responde a códigos simbólicos propios de cada cultura y periodo histórico.

Lamas (2013) alega que hay una diferencia clara entre identidad de género formada por mecanismos culturales y simbólicos e identidad sexual arraigada en procesos psíquicos inconscientes. También se muestra que la categoría género tiene dos grandes usos: uno que la emplea para referirse exclusivamente a las mujeres, y otro que la entiende como un sistema de relaciones sociales entre los sexos. Desde esta segunda perspectiva,

se afirma que estudiar a las mujeres implica necesariamente estudiar también a los hombres, negando la existencia de esferas sociales separadas.

Desde la antropología, el género es entendido como el marco simbólico mediante el cual cada cultura organiza la diferencia sexual, lo que explica la diversidad de formas en que se representan la feminidad y la masculinidad. De igual forma se advierte el error metodológico de reemplazar la noción de diferencia sexual que involucra dimensiones biológicas y psíquicas por el simple concepto de género, pues ello invisibiliza parte de los procesos subjetivos que configuran la identidad. En base a lo anterior se ofrece una base conceptual sólida para comprender el género como una construcción cultural que estructura relaciones, representaciones y jerarquías entre los sexos (Lamas, 2013).

Según lo anterior, Segato (2024) propone mapear los espacios donde lo “público” y lo “doméstico” se reconfiguran durante las festividades, lo que abre indicadores observables para capturar cuándo y cómo las mujeres ganan agencia colectiva o visibilidad ritual.

Estos sistemas de género que hacen clara alusión a las diferencias entre varones y mujeres, direccionan y coaccionan los papeles que tanto mujeres como varones deben de cumplir en sociedad. Es así que surgen los roles de género, aquellos que están marcados por la sociedad, que hacen referencia al: “Conjunto de normas establecidas socialmente para cada sexo” (Herrera, 2000, p. 3).

De acuerdo con Herrera (2000) , estas diferencias no son naturales ni biológicas, sino resultado de un proceso histórico de construcción social que ha ubicado tradicionalmente a la mujer en el ámbito doméstico y al varón en actividades públicas y de mayor reconocimiento social. Esta distribución desigual deriva del sistema patriarcal,

que ha legitimado la subordinación femenina y la primacía masculina en la toma de decisiones y en la estructura jerárquica familiar.

Asimismo, Herrera (2000) enfatiza que la familia actúa como el primer agente de socialización del género, pues transmite valores, normas, creencias y comportamientos que moldean la identidad de género y refuerzan los roles “adecuados” para cada sexo. De este modo, las niñas suelen ser orientadas hacia tareas de cuidado y obediencia, mientras que los niños son preparados para la competencia, la autoridad y la acción en el espacio público. Estas diferencias repercuten en la autonomía, en el ejercicio del poder y en la distribución de responsabilidades dentro del núcleo familiar. También señala que este modelo de roles rígidos afecta el funcionamiento familiar, ya que genera sobrecarga doméstica para la mujer, limita la participación emocional del varón y reproduce estructuras jerárquicas que dificultan la comunicación y la cooperación. No obstante, reconoce que en las últimas décadas se observan transformaciones importantes: mayor independencia económica de las mujeres, flexibilización de los roles y nuevas formas de organización familiar que cuestionan el esquema patriarcal tradicional.

Según Herrera (2000) estos aportes permiten comprender que los roles de género no solo organizan las conductas individuales, sino que estructuran la vida familiar, influyen en las relaciones de poder y reproducen dinámicas que pueden perpetuar desigualdades entre los sexos.

Por ello, el rol de género se manifiesta en construcciones sociales que asignan a varones y mujeres responsabilidades consideradas como “naturales”, como si cada sexo tuviera desde el inicio una forma correcta y predeterminada de actuar. Estos roles no surgen de diferencias biológicas, sino que son impuestos culturalmente y reafirmados en

la vida social, lo que genera expectativas diferenciadas sobre cómo deben comportarse hombres y mujeres. (De Beauvoir, 1949).

En esta misma línea, Simone de Beauvoir (1949) señala que la identidad femenina no es una esencia fija, sino una imagen fabricada por la sociedad para delimitar el papel de la mujer, lo que evidencia que tales roles funcionan como mecanismos que moldean conductas y reproducen desigualdades. Así, las representaciones asignadas a cada género terminan configurando imágenes distintas y jerárquicas, que consolidan posiciones desiguales entre varones y mujeres. Por otro lado, Segato aporta una vía práctica: registrar rituales, tareas y circuitos de prestigio masculino/femenino durante la fiesta para identificar puntos de negociación simbólica, donde pueden emerger reequilibrios y reconocimientos compartidos (Segato, 2016).

Por otro lado, Anderson (1995) destaca la importancia de trayectorias formativas y espacios institucionales (universidad, ONG, políticas públicas) para observar cómo se negocian y transforman los roles en la práctica social.

Asimismo, Anderson (1995), destaca el papel transformador que los estudios de género han tenido dentro de las Ciencias Sociales. Este campo, surgido inicialmente en espacios interdisciplinarios, cuestiona las estructuras tradicionales del conocimiento y evidencia cómo las relaciones entre hombres y mujeres, junto con los sistemas simbólicos que las organizan, han sido históricamente invisibilizadas en la academia.

Anderson (1995), subraya que el género es entendido como una construcción sociocultural basada en las diferencias sexuales y que su incorporación en la investigación social se fortaleció ante los cambios paradigmáticos que desplazaron perspectivas positivistas hacia enfoques más críticos y reflexivos. Además, advierte que, aunque su presencia en las universidades ha abierto nuevas rutas analíticas, también enfrenta riesgos

de institucionalización que podrían limitar su carácter crítico. En base a lo anterior, se señala que las Ciencias Sociales han mantenido una fuerte orientación androcéntrica, lo cual justifica la necesidad de los estudios de género como espacio intelectual destinado a revelar desigualdades, cuestionar sesgos históricos y ampliar las fronteras de investigación sobre la vida social.

A parte de ello se debe agregar un importante aporte teórico de una de las más importantes intelectuales: Simone de Beauvoir, quien en su libro el “Segundo Sexo”, publicado en el año 1949, despliega un hondo análisis sobre el género, al mismo tiempo que plantea una expresión reveladora: “no se nace mujer, se llega a serlo” (De Beauvoir, 1949).

En efecto, lo que Beauvoir (1949) menciona se puede describir como un proceso complejo de la construcción de la feminidad en la cual la sociedad va moldeando ciertas características que podrán distinguir a la mujer del varón, estas experiencias sociales van perfilando la identidad personal de cada persona, en este caso de la mujer. Asimismo la investigación de Beauvoir sirvió como punto de partida para la organización de grupos feministas, ya que tomaron su base teórica para la pugna por los derechos que por mucho tiempo fueron relegados y suspendidos hacia las mujeres y por otro lado los estudios de Beauvoir, respecto a género como categoría, sirvió como tema de estudio en las ciencias sociales.

La frase de Beauvoir (1949): “no se nace mujer, se llega a serlo” hace visible el alcance de entender la división entre el género y el sexo, pues:

Llegamos a ser lo que somos como hombre o mujer, a través de la imposición de atributos social y culturalmente aceptados, pero ese llegar a ser, no solo es una construcción social, sino en cierto sentido nos construimos a nosotros mismos” (p. 301).

La parte que más llama la atención de la frase de Beauvoir, es el de: “llegamos a ser”, que implica un proceso no lineal y por ende el género no nace en un punto preciso de la vida de la persona, este proceso no es inmóvil, sino más al contrario es dinámico y en permanente construcción. Desde luego el género, opera como un proceso perspicaz, saturado por un conjunto de estereotipos y limitaciones, por lo que el proceso corporal de elección de género, significa “que el cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura, elección y existir, el propio cuerpo se transforma en una forma personal de asumir las normas de género” (Butler, 1990, p. 309)

Por lo tanto, el género es solo la imagen del sexo, “y el propio cuerpo es una situación un campo de posibilidades culturales, recibidas y reinterpretadas, por lo tanto, el género como el sexo pasan a ser cuestiones completamente culturales” (Butler, 1990).

Por otro lado, para Bowleg et al., (2022) el género se entiende como un orden relacional de poder que organiza posiciones, oportunidades y reconocimientos en contextos históricos e institucionales concretos. No es un atributo individual, sino un dispositivo socio-político que se entrelaza con otros ejes como lo son: raza, etnicidad, clase, sexualidad, discapacidad, por lo que su análisis debe abordar relaciones y estructuras leyes, políticas, reglas organizativas además de percepciones o actitudes.

Metodológicamente, esto supone definir intersecciones prioritarias (por ejemplo, género × edad × pertenencia comunitaria) y construir indicadores de experiencia (trato diferencial, visibilidad, participación en decisiones) y de estructura (normas de selección de cargos, procedimientos institucionales). Conviene explicitar si el diseño será intercategorial (comparar combinaciones de posiciones) o intracategorial (profundizar en un subgrupo), y alinear esa elección con todo el ciclo analítico, evitando el “uso de vitrina” del término interseccionalidad. Finalmente, el enfoque impulsa una praxis

orientada a cambios: identificar puntos de intervención (ajustes normativos, rediseño de procesos, fortalecimiento de redes y cuidados) que traduzcan la evidencia en mejoras de reconocimiento, participación y bienestar (Bowleg et al., 2022).

En relación a Latinoamérica, sin duda alguna habría que mencionar a una de las máximas exponentes del tema de género: Marta Lamas quien contribuyó a los estudios de género con la sistematización de la importancia de la perspectiva de género.

Para Lamas “el género es el conjunto de creencias, percepciones y atribuciones que se construyen socialmente tomando en cuenta a la diferencia sexual como base” Lamas (1996). En efecto el género bajo esta perspectiva cobra sentido de acuerdo a las percepciones y patrones culturales, que van variando de acuerdo a los diferentes tipos de contexto, muchas de ellas han fundamentado su significado en razón a las diferencias de carácter biológico.

Lamas (1996), afirma que mientras el género esté presente como eje dinamizador de las experiencias tanto de hombres como mujeres siempre existirá la desigualdad e inequidad, recubiertas de una situación de opresión y desventaja, a pesar de que las relaciones entre los sexos son moldeadas culturalmente existe el lenguaje universal de la verticalidad en la relación entre lo femenino y lo masculino. Los seres humanos desde muy pequeños vamos percibiendo “las representaciones de género”.

Anderson (1995) aporta una mirada estratégica: fortalecer la formación y los currículos con visión bifocal permite construir evidencia comparativa sobre desigualdades y avances, potenciando la incidencia pública y el diseño de políticas.

Ciertamente los roles de género a lo largo del tiempo han ido plasmando al varón y a la mujer como dos entes distintos, diferenciándolos en primera instancia por su “sexo”

que viene a ser de un carácter biológico, y consecuentemente tengan que ser vistos de manera separada.

Ahora bien, a partir de la concepción de género de Rubin (1975), la perspectiva de género se fue ampliando ya que en un primer momento existía una confusión cuando se trataban temas de género, usualmente esta era relacionada a las mujeres nada más, por lo que en algún tiempo cuando se hacían estudios de género, los confundían con estudios netamente de mujeres.

Al respecto Scott, (1990) señala que los estudios históricos de género son más bien estudios de historia sobre las mujeres, por lo que era necesario enfocar los estudios de género en varones y mujeres, para tener una visión amplia y real de las relaciones entre ambos.

Es así que Davis (1976) considera necesario la inclusión de los estudios de varones al igual que las mujeres, para poder tener un análisis más completo de la realidad social.

Segato (2016) complementa este giro indicando que las masculinidades se cohesionan mediante rituales de prueba y tributación afectiva que reafirman supremacías; identificar estos dispositivos ayuda a explicar por qué algunas escenas festivas intensifican jerarquías de género aun en contextos que se autodefinen comunitarios.

Ahora bien, es importante poder mencionar que el hombre, es decir tanto mujer como varón, son seres humanos que juntos hacen posible la construcción de una sociedad, por ello es importante considerar lo siguiente:

El ser humano es un ser social que no puede vivir aislado de la sociedad, porque entre sus necesidades está la de relacionarse con los demás y desde el enfoque positivista de la sociología, las relaciones sociales son el aspecto principal, las mismas que son activadas por dos componentes: la apetencia y la astrictión sociales; mecanismos que

activan a la sociedad humana. La finalidad de estas relaciones humanas es tener una buena convivencia dentro de la sociedad y que exista armonía social (Morveli, 2016).

Entonces, la sociedad y su formación varían en distintos contextos sociales, culturales, políticos, etc. Es el poder de lo cultural que asegura la buena convivencia, como diría (Geertz, 1973) “El hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido” (pág. 20). En este caso dentro de la cultura andina la sociedad está constituida por las construcciones binarias que son de gran importancia, una relación de contrariedad. Estas formas de organización adquieren importancia porque permiten comprender cómo se construyen los roles de género en la vida comunal y en las prácticas festivas.

En las sociedades andinas, según Nuñez, (2007): Existe una fuerte división de actividades por sexo, en la cual, se establecen ciertas acciones como responsabilidad del varón (actividades pecuarias, representar a la familia ante la comunidad, cultivar la tierra) y otras como propias de la mujer (cocinar, lavar, tejer, atender a los hijos, comercio a pequeña escala). Pero esto no priva al otro género de realizar actividades en dichos campos.

El sistema andino comprende dos categorías principales: Yanantin y Masintin. La primera es el resultado de la aplicación de un principio de oposición complementaria, jerarquizada, interdependiente asociada a las nociones de masculino y femenino. Asimismo, sostiene que la organización de las tareas responde a formas diferenciadas de participación, donde las acciones de hombres y mujeres se distribuyen según las necesidades de subsistencia, el contexto social y las condiciones culturales de cada grupo. homólogos existente entre hermanos del mismo sexo. Ambos principios son usados

por el hombre andino para organizar el cosmos, operan simultáneamente y son entre sí opuestos y complementarios (Nuñez, 2007).

Estos dos agentes: varón y mujer, son de vital importancia para la sociedad andina. Sin embargo, en comparación con la sociedad occidental el varón y la mujer van por separado y muchas veces las ideologías feministas y machistas han logrado que estos dos agentes se excluyan entre sí.

La sociedad andina en este proceso de modernización y contemporaneidad ha ido siendo muy influenciada por la sociedad occidental (modelo económico, religión, practicas sociales, etc.). Este influjo por parte de la cultura occidental llega casi al punto de la depuración de la sociedad andina, siendo capaz de permear en ella practicas sociales con visión capitalista, machista, etc. (Anderson, 1995).

Esto es confirmado por Ponce (1985), el capitalismo, aunque no originó la dominación entre los sexos, la legitima, utiliza y perpetúa en distintos ámbitos para sostener su propia lógica. Aun con sus múltiples transformaciones históricas, preserva los elementos que sostienen las relaciones de dominación, entre ellos la configuración subordinada del trabajo femenino, que ha funcionado como un pilar estructural de las relaciones de producción.

Frente a este panorama, en diversos contextos andinos subsisten prácticas comunitarias que promueven el bienestar colectivo. En ese marco, el vínculo cooperativo entre varón y mujer adquiere relevancia porque articula procesos de socialización esenciales para la orientación y cohesión de la vida social. En el proceso de socialización intervienen sistemas culturales, psicológicos y sociales. Los principales agentes son la familia, escuela, etc. (Ponce, 1985).

La necesidad de resaltar los roles de género en la fiesta del Chakasimp'ay se enfocan en este aspecto: la función social que desempeña el cumplimiento de los roles de género como parte del orden y armonía social que en su conjunto forma parte de la identidad social, bien lo reitera (Cadena, 2004): las identidades étnicas se configuran en la interacción, a partir de atributos que los propios actores reconocen y estabilizan en el vínculo. En ese marco, el cumplimiento de los roles de género constituye un componente central en la organización y reproducción de la vida social.

Para Mead (2006), las características consideradas masculinas o femeninas no responden necesariamente a una naturaleza biológica, sino a procesos culturales de aprendizaje y socialización. En ese sentido, sostiene que no existe ninguna base para relacionar tales actitudes con el sexo, al observar que ciertos rasgos considerados femeninos en occidente podían ser asignados a varones en una sociedad y a ambos sexos en otra, al observar que ciertos rasgos considerados femeninos en occidente podían ser asignados a varones en una sociedad y a ambos sexos en otra. De esta manera, la autora concluye que las expectativas, comportamientos y responsabilidades atribuidas a hombres y mujeres son construcciones culturales que se aprenden desde la infancia mediante la educación familiar, la participación comunitaria y la reproducción cotidiana de normas y tradiciones.

Según Beauvoir (1949), hace referencia que lo femenino no corresponde a una esencia natural, sino a un proceso de formación social mediante el cual la sociedad asigna comportamientos, funciones y expectativas a las mujeres. Desde esta perspectiva, los roles de género no pueden explicarse solamente a partir de las diferencias sexuales, sino desde las normas, costumbres y relaciones sociales que enseñan a varones y mujeres cómo deben actuar en un determinado contexto cultural.

1.7.2. Roles de género

El análisis de los roles de género constituye un eje central en la comprensión de las desigualdades sociales, dado que permite identificar cómo se estructuran, reproducen y transforman las relaciones entre hombres y mujeres. De acuerdo con los estudios actuales, el género se ha consolidado como una categoría científica que posibilita examinar los vínculos de poder, visibilizando que históricamente la hegemonía masculina ha delimitado funciones y espacios diferenciados para ambos sexos. En este sentido, los roles de género no deben entenderse como pautas naturales, sino como construcciones históricas y sociales que responden a contextos culturales específicos, organizando la vida cotidiana y estructurando jerarquías sociales (Ávila y Suárez, 2015).

Desde esta perspectiva crítica, los roles de género pueden concebirse como expresiones de normas culturales que, en el marco de la globalización, mantienen esquemas patriarcales persistentes. En efecto, mientras las mujeres son asociadas principalmente con funciones de cuidado y reproducción, los varones son identificados con el poder público, la productividad y la toma de decisiones. Ello no solo configura patrones de conducta esperados, sino que además influye en la distribución desigual de oportunidades sociales, políticas y económicas. Así, la familia, la educación y el mercado laboral se convierten en escenarios donde se perpetúan estas diferenciaciones, reforzando la subordinación femenina en distintos niveles de la vida social (Ávila y Suárez, 2015).

Por otra parte, es necesario señalar que los roles de género operan como normas sociales y culturales que dictan lo que se considera adecuado para mujeres y hombres en cada sociedad. En este marco, se distinguen roles diferenciados: para las mujeres, el rol reproductivo, vinculado con la maternidad, el cuidado del hogar y profesiones asociadas al cuidado; y para los hombres, el rol productivo, ligado al papel de proveedores, figuras de autoridad y ocupaciones que exigen fuerza y competitividad. Estas expectativas se

transmiten desde la infancia mediante procesos de socialización que ocurren en espacios como la familia, la escuela, el vecindario y los medios de comunicación. De esta manera, los niños y niñas reciben mensajes diferenciados que refuerzan estereotipos simbólicos: las niñas asociadas al color rosa, muñecas y juegos domésticos; y los niños vinculados al azul, autos o deportes. Dichas prácticas generan identidades simbólicas opuestas: feminidad ligada a sensibilidad y dependencia, masculinidad asociada a fuerza y racionalidad que se traducen en desigualdades estructurales (Furiati et al., 2021).

En este punto, resulta relevante considerar que los estereotipos no solo acompañan los roles, sino que además refuerzan su vigencia. La construcción de estereotipos femeninos basados en la ternura, la pasividad o la dependencia, y masculinos asociados con la autoridad, la racionalidad y la violencia, evidencia cómo el género opera como mecanismo de diferenciación social. Estos estereotipos, al estar presentes en la cultura y reproducirse a través de la educación, los medios de comunicación y las prácticas cotidianas, actúan como dispositivos que sostienen las jerarquías de poder. De este modo, limitan las posibilidades de hombres y mujeres de desarrollar plenamente sus capacidades en igualdad de condiciones (Furiati et al., 2021).

Según, Furiati et al., (2021) los roles de género son construcciones históricas y culturales atravesadas por relaciones de poder. No se limitan a definir tareas diferenciadas para hombres y mujeres, sino que constituyen mecanismos de organización social que sostienen jerarquías, legitiman desigualdades y limitan la agencia femenina. En consecuencia, comprender los roles de género requiere articular tanto las prácticas cotidianas de socialización, como los marcos ideológicos y simbólicos que han justificado la supremacía masculina. De este modo, se logra una visión integral que reconoce la complejidad del fenómeno y su importancia en el análisis sociológico y antropológico de las comunidades contemporáneas.

Ahora bien, desde la antropología se ha problematizado la forma en que los roles de género fueron concebidos en diferentes contextos culturales. Parga (2013) señala que los aportes clásicos de investigadoras como Margaret Mead, Michelle Rosaldo y Sherry Ortner evidencian que los roles de género no se basan en diferencias biológicas, sino en condicionamientos sociales que varían de acuerdo con cada cultura. Por ejemplo, Mead 1973, citada en (Parga, 2013) demostró que las actitudes consideradas “femeninas” o “masculinas” podían presentarse indistintamente en hombres o mujeres, cuestionando así el determinismo naturalista. Esta evidencia etnográfica permitió afirmar que los roles de género son construcciones históricas y culturales, sujetas a variabilidad y cambio.

Asimismo, Rosaldo (1979, citada en Parga (2013)) subrayó la distinción entre lo público y lo privado como una de las bases de la desigualdad de género, en la medida en que las mujeres fueron relegadas al ámbito doméstico, mientras que los varones ocuparon los espacios sociales y políticos de mayor reconocimiento. De modo complementario, Ortner (1979, citada en Parga, (Parga, 2013)) argumentó que las mujeres fueron culturalmente asociadas con la naturaleza y, por tanto, desvalorizadas frente a los hombres, vinculados a la cultura y al orden social superior. Estas perspectivas antropológicas permiten comprender que los roles de género no solo delimitan funciones sociales diferenciadas, sino que además legitiman estructuras jerárquicas de carácter patriarcal.

Finalmente, autoras como Rita Segato (2003), citada en Parga (2013)) destacan que el patriarcado opera de manera simbólica, de modo que las huellas de la desigualdad no se restringen a la división del trabajo, sino que atraviesan los cimientos ideológicos de la vida social. Por ello, los roles de género deben analizarse no únicamente como normas prácticas de comportamiento, sino como dispositivos culturales e ideológicos que reproducen la autoridad masculina y sostienen jerarquías simbólicas. En consecuencia,

comprender los roles de género implica reconocer su dimensión relacional y dinámica, articulando tanto la experiencia cotidiana de las personas como las estructuras históricas y culturales que legitiman la desigualdad.

En base a la división de trabajo en roles de género Bourdieu (1998), sostiene que la división sexual del trabajo se construye socialmente y se legitima a través de la estructura simbólica de la sociedad androcéntrica, donde los hombres asumen las tareas públicas y de poder, mientras que las mujeres se encargan de lo doméstico y lo reproductivo. Este reparto de roles no solo se refleja en las actividades asignadas, sino que también se perpetúa a través de la división del espacio, el tiempo y los rituales que refuerzan la jerarquía entre lo masculino y lo femenino. La división sexual del trabajo se presenta como algo “natural”, pero en realidad es una construcción cultural que se internaliza y se reproduce en los individuos desde su socialización, consolidando la autoridad masculina y relegando las funciones femeninas a un segundo plano, aunque ambas son esenciales para el funcionamiento de la sociedad

Por otro lado, Panter (2002), describe la división sexual del trabajo como un fenómeno recurrente en las sociedades humanas, definido por la asignación distinta de tareas entre hombres y mujeres. La autora aclara que esta distribución no se presenta de manera uniforme, ya que está influida por condiciones ecológicas, sociales y energéticas que determinan la forma en que cada sexo participa en las actividades de subsistencia y de reproducción, configurando así un patrón flexible y dependiente del contexto. Además, explica que la división sexual del trabajo encuentra su fundamento en escenarios energéticos y evolutivos, ya que el elevado costo fisiológico que supone la reproducción para las mujeres las orienta hacia actividades vinculadas al cuidado y la crianza, mientras que los hombres suelen asumir tareas de mayor riesgo o que demandan un gasto energético considerable, como la caza o la obtención de recursos. La autora aclara que

este patrón debe entenderse como una estrategia adaptativa destinada a optimizar tanto la subsistencia como la reproducción del grupo humano, más que como una regla fija e inmutable.

Panter (2002) señala que la división sexual del trabajo tiene un carácter relativamente universal, pues se manifiesta en la mayoría de las sociedades humanas, aunque su expresión concreta depende del entorno ecológico en el que se desarrolla. La autora indica que este esquema no es estático, ya que puede flexibilizarse cuando las condiciones de subsistencia lo requieren, permitiendo que las mujeres participen en actividades consideradas tradicionalmente masculinas, como la caza o la pesca. Asimismo, sostiene que la organización de las tareas responde a formas diferenciadas de participación, donde las acciones de hombres y mujeres se distribuyen según las necesidades de subsistencia, el contexto social y las condiciones culturales en cada colectivo. Sumado a esto, en la mayoría de sociedades, las actividades que demandan mayor gasto energético y suponen riesgos físicos suelen asignarse a los hombres, mientras que las mujeres se ocupan de labores compatibles con la gestación, la lactancia y el cuidado de los hijos. Sin embargo, se advierte que esta distribución no debe entenderse como rígida ni determinada exclusivamente por la biología, ya que la evidencia etnográfica demuestra que en distintos contextos las mujeres también han participado en tareas de subsistencia de alto rendimiento. Asimismo, sostiene que esta división de funciones repercute en la organización social y en la construcción de jerarquías de género, dado que las tareas masculinas han recibido históricamente mayor valoración económica y simbólica, aunque las aportaciones femeninas en el cuidado, la agricultura y la preparación de alimentos resulten igualmente indispensables para la supervivencia del grupo (Panter, 2002).

1.7.2.1. Perspectiva constructivista del género, simbólica de la exclusión y ciudadanía plural

La perspectiva de género se consolida en las ciencias sociales como una crítica frontal a los esencialismos en particular al biológico que naturalizan lo femenino y convierten la desigualdad entre hombres y mujeres en “normalidad” social. Bokser Misses-Liwerant (2020) ubica este giro en el cruce entre transformaciones históricas y revisión del andamiaje conceptual, destacando su aporte a una mirada constructivista y crítica del conocimiento: masculinidad y feminidad dejan de entenderse como reflejos de rasgos biológicos para ser analizadas como atribuciones culturales que organizan jerarquías y expectativas. En esa línea, permite comprender lo femenino como parte de una simbólica de la exclusión, un código cultural que nombra la Otridad y distribuye prestigio y valor social, asignando a “la Otra” cualidades supuestamente inferiores y confinándola a espacios y funciones predeterminadas. Esta clave resulta útil para leer fiestas costumbristas como escenarios donde se ritualiza qué cuerpos, voces y presencias cuentan más, y bajo qué signos se legitiman.

A nivel analítico, el desplazamiento desde rasgos “esenciales” hacia constructos simbólico-imaginarios abre la posibilidad de estudiar cómo la diferencia se vuelve desigualdad mediante organizaciones, prácticas e instituciones. Bokser Misses-Liwerant (2020) plantea que la identidad femenina deja de ser una manifestación de naturaleza para entenderse como una mediación compleja que constituye identitariamente a grupos, incluso por asociación con la feminidad como símbolo cultural. En el mismo recorrido, la crítica a los binomios (hombre/mujer; cultura/naturaleza; razón/pasión; público/privado) muestra que no describen “realidades” neutras, sino fronteras clasificatorias que separan, marginan y excluyen. Aquí encaja con fuerza la propuesta sobre que el género funciona, a la vez, como elemento constitutivo de las relaciones

sociales basadas en diferencias percibidas y como forma primordial de significar relaciones de poder, exigiendo mirar instituciones y organizaciones que reproducen la diferenciación genérica. Con esto, una fiesta puede leerse como un dispositivo de orden social: regula visibilidad, autoridad, centralidad ritual y legitimidad de ciertas actuaciones “propias” de hombres o mujeres.

Finalmente, el enfoque se proyecta hacia la esfera pública: la participación de las mujeres como ciudadanas transforma el campo político porque exige reconocer la democracia como un orden de múltiples sujetos e identidades, donde diversidad y pluralidad operan como requisitos para una vida democrática efectiva (Bokser Misses-Liwerant, 2020). En contextos de globalización, la superposición de referentes identitarios y la emergencia de nuevas identidades colectivas complejizan la lectura del “nosotros” social; por eso, repensar la identidad ciudadana desde género puede articular justicia (dimensión individual) y membresía (dimensión colectiva), tal como lo trabajó la teoría política en los años setenta y ochenta. Para la investigación sobre roles de género en la fiesta Chakasimp’ay, estas herramientas permiten: identificar qué símbolos codifican la Otredad y la exclusión; describir cómo el ritual instituye jerarquías (quién dirige, quién acompaña, quién representa); y analizar cómo se negocian pertenencias y reconocimientos en la comunidad cuando se activan identidades de género en el espacio festivo.

1.7.2.2. Género como proceso y performatividad en el mundo andino

Artzi (2024) sostiene que, en el mundo andino, la masculinidad y la feminidad no funcionan como “esencias” fijas, sino como procesos que se configuran socialmente a lo largo del ciclo vital y según contextos históricos específicos. Esta mirada desplaza la idea de que el género se define exclusivamente por el cuerpo y coloca el énfasis en roles,

labores y potencial reproductivo como criterios culturalmente decisivos para reconocer posiciones de género dentro de la comunidad. En esa línea, la identidad de género puede entenderse como una construcción gradual, donde el reconocimiento colectivo y el paso del tiempo participan en su definición.

Desde un enfoque histórico-cultural, Artzi (2024) también recupera evidencias de categorías de género mixtas o no binarias en los Andes, incluyendo figuras rituales masculinas que portaban vestimenta femenina y ocupaban funciones religiosas específicas, lo que revela que las fronteras de género podían ser más amplias que el modelo binario moderno. A la vez, explica que la colonización española impuso un orden moral que tendió a reducir esa diversidad a dos categorías excluyentes, legitimando la dominación mediante la idea de “corregir” prácticas consideradas desviadas.

Finalmente, Artzi (2024) articula una línea potente para el análisis festivo: la idea de performar roles de género en ámbitos de alta visibilidad social (guerra, armas, liderazgo), mostrando casos de mujeres asociadas a atributos considerados “masculinos” en relatos míticos, crónicas y evidencias arqueológicas, y destacando la figura de Chañan Cori Coca como lideresa guerrera representada con símbolos bélicos. En términos analíticos, esto permite comprender el género como un repertorio de acciones, estéticas y posiciones que pueden ser asumidas estratégicamente según el rol social disponible (viudez, liderazgo, defensa, autoridad ritual).

1.7.2.3. Violencia, memoria y género como marco para leer roles de género en fiestas costumbristas

Chiani (2020) propone entender que, desde la primera década del 2000, se consolida una “zona narrativa” que enlaza la inmediatez del presente feminista con memorias setentistas, articulando imaginarios de violencia patriarcal con el universo

histórico y testimonial del terrorismo de Estado. Este planteamiento ofrece una clave teórica potente: las violencias de género no solo se interpretan como hechos privados, sino como una gramática social que se vuelve legible en diálogo con repertorios de memoria colectiva, derechos humanos y politización del cuerpo. Así, el género opera como un puente analítico entre lo cotidiano (mandatos, jerarquías, silencios) y lo histórico-político (tramas de legitimación, disciplinamiento y lucha), permitiendo mirar cómo se naturalizan posiciones “masculinas” de autoridad y cómo se asignan a las mujeres lugares simbólicos específicos dentro de relatos comunitarios.

En ese mismo marco, Chiani (2020) recupera la noción de “testimonios genderizados” para mostrar cómo las estructuras sexistas atraviesan prácticas de poder y configuran experiencias narrables, incluyendo cruces entre violencia política y violencia de género. Esta línea se afina con el concepto de “violencia política sexuada”, que reconoce que ciertos cuerpos (mujeres, niñas, disidencias y cuerpos racializados) reciben castigos específicos por su ubicación social, y que la violencia sexual puede operar como tecnología de dominación política, con reconocimiento progresivo en el derecho internacional y en debates jurídicos locales. Desde esta teoría, las disputas por el sentido no se separan de las disputas por el cuerpo: el control, la vergüenza, el honor y la “respetabilidad” funcionan como dispositivos que ordenan posiciones de género y definen quién habla, quién calla y con qué credibilidad.

Finalmente, Chiani (2020) examina variantes de narrativas testimoniales (ficciones y autobiográficas) para mostrar cómo emergen “nuevas hablas” del abuso que reordenan la escucha social y rearticulan memorias, temporalidades y legitimidades. Respecto al Chakasimp’ay de Combapata se entiende a la fiesta como un escenario de memoria viva donde se representan y negocian jerarquías de género: quién ocupa el centro ritual, quién organiza, quién “autoriza” lo público, qué corporalidades se celebran y

cuáles se regulan. Además, el enfoque sugiere observar los relatos festivos (discursos, chistes, cantos, reglas, sanciones, formas de participación) como formas de testimonio comunitario que pueden reproducir un “festival de hombres” o, por el contrario, abrir fisuras donde las mujeres y disidencias ganan agencia, redefinen su pertenencia y disputan el sentido de la tradición desde dentro del propio ritual.

1.7.3. *Expectativas sociales y culturales*

Las expectativas sociales y culturales son construcciones simbólicas y normativas que delimitan el modo en que hombres y mujeres deben comportarse en un contexto comunitario determinado. No son expresiones naturales o biológicas, sino sistemas sociales que se transmiten de generación en generación, garantizando la cohesión cultural y, al mismo tiempo, legitimando relaciones de poder asimétricas Harris y Young (1979). En este sentido, el género actúa como un principio ordenador de la vida social, ya que establece qué roles son aceptables y deseables para cada sexo en las esferas productiva, reproductiva, ritual y política (Valladares, 2022).

La antropología feminista ha demostrado que estas expectativas no son universales ni inmutables, sino que responden a procesos históricos, económicos y simbólicos concretos. Harris y Young (1979) explican que el género es relacional, lo cual significa que los significados de “masculino” y “femenino” se construyen siempre en interacción, en un marco cultural que organiza la autoridad y la jerarquía. Asimismo, en los contextos comunitarios andinos, estas expectativas se inscriben en un modelo de relación aparente, como el *chacha-warmi*, que promueve la idea de equilibrio entre hombres y mujeres, pero que en la práctica sostiene desigualdades en la distribución de trabajo, prestigio y poder (Gavilán, 2023).

A ello se suma lo planteado por Noriero (2007) sostiene que los saberes tradicionales constituyen un patrimonio cultural esencial, ya que no se restringen a prácticas agrícolas, sino que integran valores, creencias, cosmovisiones y normas que regulan la vida comunitaria. Estos saberes operan como un sistema cultural que orienta comportamientos, legitima expectativas sociales y fortalece la cohesión colectiva. La agricultura tradicional, en particular, no solo asegura la subsistencia material, sino que articula prácticas rituales y religiosas en torno a la tierra, concebida como un símbolo de memoria, seguridad e identidad social, lo que refuerza la pertenencia comunitaria y otorga legitimidad a los roles diferenciados de hombres y mujeres.

Para comprender la continuidad de estas prácticas, Noriero (2007) recurre a la noción de *habitus* de Bourdieu, entendida como un conjunto de disposiciones interiorizadas que orientan de manera duradera las acciones de los sujetos. En este marco, los roles de género y las normas comunitarias se incorporan en la vida cotidiana a través de prácticas que se transmiten intergeneracionalmente. Unido a este concepto, el capital cultural se presenta como el conjunto de saberes, narraciones y experiencias compartidas que, transmitidos por la familia y la comunidad, legitiman las normas y consolidan la cohesión social. Así, el saber tradicional constituye un recurso simbólico que asegura la permanencia de jerarquías, valores y roles comunitarios.

Sin embargo, Noriero (2007) advierte que los procesos de modernización y globalización generan riesgos para la preservación de estos saberes, provocando la pérdida de prácticas culturales y la sustitución de referentes identitarios. No obstante, también reconoce la capacidad de las comunidades para resistir y adaptarse mediante dinámicas de resignificación y transculturación, que combinan elementos tradicionales y modernos para responder a nuevos contextos sociales.

En este sentido, la revalorización de los saberes tradicionales es planteada como una estrategia clave para repensar el desarrollo rural. Más que depender exclusivamente de la tecnología moderna, resulta necesario reconocer y articular los conocimientos ancestrales, en tanto fortalecen la identidad cultural, preservan la cohesión social y ofrecen alternativas sostenibles de desarrollo. De esta forma, las expectativas sociales y culturales no solo reproducen normas y símbolos que consolidan los roles de género, sino que también pueden funcionar como espacios de resistencia y transformación, demostrando que las categorías de género son dinámicas y se redefinen frente a los desafíos contemporáneos.

Por otro lado, a partir de un análisis de conglomerados mediante el método de k-medias, Popovych et al., (2021) identificaron cinco categorías principales de expectativas sociales en los individuos:

- **Tipo realista (RL):** corresponde a personas con expectativas sociales elevadas, acompañadas de un alto control subjetivo y una fuerte orientación hacia una vida con sentido. Estas expectativas se caracterizan por ser internas, activas y abiertas, lo que favorece la integración social, la iniciativa personal y una participación comunitaria dinámica.
- **Tipo de pensamiento pasivo (PP):** agrupa a quienes mantienen expectativas de nivel medio, pero con escaso control subjetivo, lo que reduce su capacidad de acción y limita su participación social, a pesar de conservar ciertas aspiraciones. Este tipo se asocia con actitudes de espera o dependencia frente a los demás.
- **Tipo moderado (MD):** se relaciona con individuos que sostienen expectativas de carácter medio, con cierto nivel de control subjetivo, aunque con una débil percepción de sentido vital. Esto genera una forma de participación social ambivalente, que oscila entre la integración parcial y el retraimiento.

- **Tipo de pensamiento activo (PA):** describe a sujetos con expectativas también de nivel medio, que manifiestan un control subjetivo moderado y una disposición a movilizar recursos personales. Este tipo se asocia a una actitud proactiva, orientada a resultados concretos, aunque no siempre sostenida en el tiempo.
- **Tipo poco realista (PR):** representa a quienes poseen expectativas bajas, con escaso control subjetivo y ausencia de un sentido de vida definido. Estas expectativas tienden a ser externas, pasivas y cerradas, vinculándose con conductas de desinterés y limitada integración social.

1.7.4. Normas comunitarias

Las normas comunitarias constituyen el entramado normativo que regula la vida social y ritual, delimitando de manera precisa qué se espera de varones y mujeres. En el caso de las comunidades indígenas y rurales, dichas normas legitiman una división sexual del trabajo, los hombres son los encargados de las labores productivas y visibles en el espacio público, mientras que las mujeres asumen las tareas reproductivas, de cuidado y de transmisión de valores.

Desde una perspectiva crítica, Valladares (2022) muestra cómo estas normas han sido reconfiguradas en procesos de autonomía indígena, en los cuales las mujeres disputan espacios de autoridad en la política local. Sin embargo, este acceso no supone la eliminación de las jerarquías de género, sino más bien una negociación constante dentro de un marco cultural que todavía privilegia lo masculino. Así, las normas comunitarias funcionan simultáneamente como mecanismos de cohesión cultural y como dispositivos de subordinación, lo cual refleja la tensión entre tradición y cambio en la vida comunitaria.

Las normas comunitarias constituyen la expresión viva de la costumbre jurídica, pues regulan la vida social de las comunidades originarias a través de prácticas colectivas que se transmiten de manera oral y cotidiana. Según Pineda (2021), en la zona altiplánica coexisten dos sistemas normativos: por un lado, el derecho estatal formal y, por otro, el derecho consuetudinario que se manifiesta en las normas comunitarias. Este pluralismo jurídico refleja la manera en que las comunidades quechuas y aymaras han mantenido, pese al paso del tiempo, mecanismos propios de organización y regulación social.

En este sentido, las normas comunitarias no se presentan como un código escrito, sino como prácticas reiteradas que, al interior de la comunidad, adquieren carácter obligatorio. Dichas prácticas abarcan aspectos centrales de la vida colectiva como la convivencia familiar, la organización del trabajo, la resolución de conflictos y la distribución de responsabilidades entre hombres y mujeres. De este modo, la costumbre no solo complementa, sino que en muchos casos sustituye a las leyes estatales, constituyéndose en un referente normativo fundamental para la población rural.

Ahora bien, estas normas no son neutrales al género. Su aplicación ha estado marcada históricamente por la herencia colonial que consolidó un modelo patriarcal. En la práctica, ello significó que los varones fueran reconocidos como principales actores en la toma de decisiones, mientras que las mujeres quedaban relegadas a funciones domésticas o de cuidado, reforzando una división tradicional de roles (Pineda Gonzales, 2021, p. 163). Sin embargo, y pese a esta tendencia, el estudio evidencia que las normas comunitarias son dinámicas y se encuentran en un proceso de transformación paulatina (Pineda, 2021).

Por ejemplo, entrevistas a jueces de paz y autoridades locales muestran que, en los últimos años, las mujeres han comenzado a ocupar espacios de mayor visibilidad y responsabilidad en la organización comunal. Así, las rondas campesinas mixtas y

femeninas se han constituido como un ejemplo de innovación dentro del marco normativo consuetudinario, al reconocer la capacidad de las mujeres para desempeñar funciones de vigilancia y autoridad comunal, roles que antes estaban reservados casi exclusivamente a los varones.

En consecuencia, puede afirmarse que las normas comunitarias funcionan como un sistema regulador flexible: por un lado, reproducen patrones de autoridad y jerarquías tradicionales, pero, por otro, se reconfiguran frente a los cambios sociales y a la presión de políticas estatales que promueven la equidad de género. Este doble carácter conservador y adaptativo explica por qué en las comunidades andinas de Puno coexisten aún prácticas patriarcales con incipientes expresiones de participación y liderazgo femenino (Pineda, 2021).

1.7.5. *Identidad simbólica*

La identidad simbólica constituye el conjunto de significados, representaciones y narrativas que definen lo que culturalmente significa ser varón o mujer. Desde la perspectiva hermenéutica de Ricœur, los símbolos son mediadores de memoria colectiva, ya que permiten a las comunidades interpretar su pasado y dar sentido a su presente Delpech (2021). En este marco, la identidad simbólica vinculada al género no solo otorga legitimidad cultural a la división sexual del trabajo, sino que también refuerza las jerarquías mediante símbolos rituales, vestimentas, roles festivos y narrativas comunitarias.

Homobono (2004) explica que las fiestas son epifanías de la identidad, donde lo ritual y lo simbólico se articulan para visibilizar la pertenencia colectiva. En ellas, los varones suelen aparecer como líderes y figuras de autoridad, mientras que las mujeres son representadas como guardianas de la tradición mediante labores de cuidado, organización

y transmisión cultural. Este simbolismo no es neutro, pues legitima un orden jerárquico que sitúa a los varones en posiciones de prestigio público y a las mujeres en roles secundarios de soporte.

Además, Harris y Young (1979) sostienen que esta construcción simbólica ha sido históricamente uno de los pilares de la subordinación femenina, ya que al vincular lo femenino con la naturaleza y lo privado, y lo masculino con la cultura y lo público, se consolida un imaginario social que perpetúa desigualdades. De esta forma, la identidad simbólica se convierte en un espacio clave para comprender cómo el género opera como un dispositivo cultural que organiza tanto la vida cotidiana como los espacios rituales y festivos.

En el contexto sur-andino, la identidad simbólica se construye a partir de un entramado de representaciones culturales que permiten comprender, organizar y dar sentido a la realidad. Grebe (1995) sostiene que toda concepción del mundo está basada en construcciones simbólicas, las cuales no son arbitrarias, sino que surgen de contextos históricos y culturales específicos que las legitiman. Estas representaciones simbólicas actúan como marcos de referencia colectivos que orientan la percepción del tiempo, el espacio y las relaciones sociales, consolidando así la cohesión cultural de las comunidades andinas.

De manera particular, las sociedades sur-andinas han utilizado un rico repertorio de iconografía ritual y decorativa incluyendo petroglifos, textiles, cerámica y arquitectura como vehículo de transmisión simbólica. Estos elementos no solo cumplen una función estética, sino que codifican y comunican significados compartidos relacionados con principios básicos de la cosmovisión andina, tales como la dualidad, la reciprocidad, y la fertilidad. Dichos símbolos constituyen, en consecuencia, expresiones tangibles de la

identidad colectiva, pues condensan valores y creencias fundamentales que atraviesan la vida cotidiana y ritual de las comunidades (Grebe, 1995).

Ahora bien, Grebe (1995) enfatiza que la identidad simbólica andina no es estática ni homogénea. En efecto, se observa una dinámica de continuidad y cambio en los significados asociados a los símbolos. Por un lado, algunos motivos iconográficos como el felino, la serpiente o la cruz andina (*chakana*) mantienen una vigencia persistente a lo largo de siglos, reflejando la fuerza de la tradición. Por otro lado, los procesos de sincretismo cultural, especialmente tras la colonización, introdujeron nuevos elementos de origen hispánico y cristiano, que se mezclaron con las concepciones prehispánicas, generando transformaciones en la interpretación de esos mismos símbolos. Este proceso no eliminó la identidad simbólica andina, sino que le otorgó nuevas capas de significado, reafirmando su capacidad de adaptación.

La identidad simbólica sur-andina se manifiesta como un sistema abierto y dinámico que combina permanencia y renovación. Los símbolos andinos no son simples ornamentos, sino estructuras cognitivas y culturales que permiten a los pueblos organizar su visión del mundo y afirmar su pertenencia colectiva. Por ello, estudiar el simbolismo andino equivale a comprender los mecanismos mediante los cuales se fortalece la identidad cultural y se asegura su transmisión intergeneracional, a pesar de los cambios históricos y sociales (Grebe, 1995).

1.7.6. Transmisión cultural

La transmisión cultural es el proceso mediante el cual las normas comunitarias y la identidad simbólica de género se perpetúan en el tiempo, garantizando su continuidad intergeneracional. Esta transmisión no ocurre de manera abstracta, sino que se materializa en prácticas concretas como la participación en rituales, festividades, procesos educativos

y dinámicas familiares. Basilio Fabris y Bruschetti (2023) sostienen que las fiestas comunitarias son escenarios privilegiados de transmisión cultural, pues en ellas los niños y jóvenes aprenden mediante la práctica qué roles corresponden a cada género. Mientras los varones adquieren visibilidad en cargos rituales y actividades de liderazgo, las mujeres refuerzan su papel como soporte cultural a través de la logística, el cuidado y la enseñanza de prácticas tradicionales.

Noriero (2007), retomando a Bourdieu, argumenta que esta transmisión se sostiene en el habitus y el capital cultural, es decir, en disposiciones interiorizadas que orientan las prácticas y que se renuevan en contacto con cambios sociales y tecnológicos. Así, la transmisión cultural asegura la continuidad de los roles de género, pero también permite su resignificación en nuevos contextos.

Por su parte, estudios recientes señalan que estas expectativas no son homogéneas, sino que adoptan distintas tipologías. Popovych et al., (2021) encontraron que las expectativas sociales de género se organizan en torno a marcos activamente significativos, lo que significa que los individuos no solo reproducen roles, sino que los reinterpretan de acuerdo con sus experiencias y contextos. Esto demuestra que la transmisión cultural no es un proceso rígido, sino dinámico, que combina continuidad y transformación.

Según Bisin y Verdier (2011) la transmisión cultural constituye el proceso mediante el cual los valores, creencias, normas y comportamientos se trasladan de una generación a otra, asegurando la continuidad de los patrones culturales en el tiempo. Ahora bien, este proceso no opera de manera espontánea, sino que encuentra en la socialización su mecanismo central, dado que es a través de la interacción cotidiana con agentes significativos como la familia, la escuela y diversas instituciones sociales que los individuos no solo aprenden dichas pautas, sino que las internalizan y las asumen como

referentes legítimos de conducta. De esta manera, la socialización se configura como el puente indispensable entre la experiencia individual y la herencia cultural colectiva, permitiendo comprender cómo se reproducen y adaptan las estructuras culturales en distintos contextos sociales.

Dentro del mismo marco, los mecanismos de transmisión cultural pueden clasificarse en tres modalidades complementarias que explican cómo se transfieren valores, normas y creencias entre individuos y generaciones. En primer lugar, la transmisión vertical se produce de padres a hijos, constituyéndose en el canal principal para la preservación de pautas culturales y religiosas en el ámbito familiar. En segundo lugar, la transmisión horizontal ocurre entre individuos de la misma generación, como pares, amigos o compañeros, influyendo directamente en la conformación de hábitos, prácticas compartidas y dinámicas de socialización cotidianas. Finalmente, la transmisión oblicua se da entre generaciones distintas, aunque sin vínculos familiares directos, y se manifiesta a través de agentes como maestros, líderes comunitarios o referentes sociales, quienes median en la reproducción cultural mediante la enseñanza y la institucionalización de valores. En conjunto, estas formas de transmisión ponen de relieve que la socialización no responde a un único canal, sino a un entramado de relaciones que asegura tanto la continuidad como la transformación de los patrones culturales (Bisin y Verdier, 2011).

Por otro lado, los modelos analíticos de transmisión cultural permiten comprender de manera rigurosa cómo los procesos de socialización influyen en la estructura y dinámica de las sociedades. Estos modelos evidencian que la transmisión cultural no se limita a la mera reproducción de valores, sino que también condiciona decisiones clave, como la inversión educativa, la acumulación de capital humano y, en consecuencia, la persistencia o transformación de patrones culturales en el tiempo. En este marco, la

socialización se revela como un proceso complejo que no solo perpetúa tradiciones y normas, sino que, al interactuar con factores institucionales, sociales y con las preferencias individuales, abre la posibilidad de dinámicas de cambio cultural. De esta manera, los modelos propuestos permiten articular el análisis económico con el antropológico, mostrando que la cultura es simultáneamente un recurso de continuidad y un espacio de transformación social (Bisin y Verdier, 2011).

1.7.7. *Trabajo festivo*

En las comunidades andinas, el trabajo festivo constituye una de las expresiones más significativas de organización social, ya que articula dimensiones religiosas, económicas, culturales y políticas. Tal como señalan Gutiérrez et al., (2025) las fiestas patronales no se limitan a ser celebraciones religiosas, sino que funcionan como verdaderos espacios de trabajo comunitario en los cuales se moviliza a toda la población para la preparación, organización y ejecución de actividades rituales. De este modo, la fiesta se convierte en un escenario donde el esfuerzo colectivo se expresa a través de la construcción de altares, la disposición de procesiones y la coordinación de ferias locales, lo cual refleja la importancia de la colaboración comunitaria en el sostenimiento de la vida ritual.

Por otro lado, Palacios (2025) describe cómo en los Andes el trabajo agrícola colectivo se encuentra íntimamente vinculado con la festividad, transformándose en lo que se denomina trabajo festivo. Un ejemplo destacado es la fiesta del *Jojo* o champería, ritual que gira en torno a la limpieza de acequias. Esta práctica, que podría entenderse simplemente como una faena agrícola, adquiere un carácter profundamente simbólico, pues involucra a toda la comunidad en una jornada donde la labor productiva se mezcla con la celebración. En este contexto, el agua no solo se percibe como un recurso utilitario,

sino como una fuente de vida sacralizada, cuya circulación depende de la acción conjunta de los comuneros.

Además, el trabajo festivo exige una logística ritual en la que se articulan roles diferenciados y complementarios. Durante la champería, los hombres se ocupan directamente de destapar, limpiar y reparar los canales de regadío, mientras las mujeres asumen la preparación de los alimentos y acompañan las labores con música y cantos en lengua quechua. La fiesta incorpora comidas rituales compartidas, danzas tradicionales y representaciones lúdicas que, lejos de ser simples añadidos, refuerzan la cohesión social y convierten la faena agrícola en un acto colectivo cargado de sentido (Palacios, 2025).

Asimismo, la participación en estas festividades es de carácter obligatorio, ya que el trabajo en común constituye un criterio fundamental de pertenencia al *ayllu*. La ausencia injustificada se percibe como una falta grave, pues rompe el principio de reciprocidad que sostiene la vida comunal. Desde esta perspectiva, el trabajo festivo asegura simultáneamente la continuidad de la producción agrícola y la reproducción de los vínculos comunitarios, dado que reafirma la idea de que el agua y la tierra son bienes colectivos y, por tanto, deben ser cuidados mediante el esfuerzo compartido (Palacios, 2025).

Por otra parte, se enfatiza que estas fiestas constituyen un soporte cultural de larga duración, en tanto expresan la permanencia de prácticas de raíz prehispánica que han logrado adaptarse al calendario católico introducido tras la colonización. La danza del *Jojo*, las ofrendas realizadas a las lagunas y los rituales vinculados al agua muestran cómo subsisten creencias ancestrales en torno a la sacralidad de la naturaleza y la relación espiritual con los ancestros. De este modo, el trabajo festivo no se limita a la dimensión productiva, sino que constituye un puente entre la actividad agrícola y la cosmovisión

andina, consolidando así la identidad cultural y la continuidad simbólica de las comunidades (Palacios, 2025).

1.7.8. *Trabajo ritual*

En el mundo andino, el trabajo no puede entenderse únicamente como una actividad productiva orientada a la subsistencia, ya que se encuentra intrínsecamente ligado a prácticas rituales que lo dotan de sentido cultural y simbólico. Tal como expone el estudio sobre los Andes del sur peruano, las faenas agrícolas, pastoriles y comunales son acompañadas de ofrendas, danzas, cantos y comidas colectivas que transforman la labor cotidiana en un acto ceremonial. En este sentido, el rito convierte el trabajo en una práctica cargada de significados que aseguran no solo la reproducción material, sino también la continuidad espiritual y cultural de la comunidad (Machicao, 2024).

Asimismo, es importante destacar que el trabajo ritual constituye una expresión de cohesión comunitaria. Cada miembro de la comunidad participa en estas jornadas, no únicamente por obligación productiva, sino también como parte de una responsabilidad moral y espiritual basada en el principio de reciprocidad. El rito sacraliza el esfuerzo colectivo y, al mismo tiempo, refuerza los lazos de solidaridad, pues quien participa en el trabajo ritual se compromete con la vida comunal y con el equilibrio entre lo humano, lo natural y lo divino (Machicao, 2024).

De igual manera, el trabajo ritual se convierte en un espacio de legitimación de poder y autoridad. La organización de estas actividades implica la conducción de líderes comunales, mayordomos o especialistas rituales, quienes adquieren prestigio al coordinar las ofrendas y dirigir los actos festivos. A través de este rol, consolidan su posición dentro de la comunidad, mostrando que el trabajo ritual no solo tiene una dimensión espiritual y

productiva, sino también política, al servir como escenario donde se negocian jerarquías y se refuerzan relaciones de autoridad (Machicao, 2024).

Por otra parte, los rituales asociados al trabajo agrícola y festivo cumplen la función de asegurar la fertilidad y la abundancia. La realización de limpiezas de acequias, la preparación de las tierras para la siembra o las celebraciones de la cosecha están acompañadas de ceremonias específicas destinadas a garantizar la productividad. Así, el rito no se presenta como un añadido simbólico al trabajo, sino como un elemento esencial que garantiza la eficacia de la actividad productiva en la cosmovisión andina (Machicao, 2024).

En esta misma línea, Bourque (2012) demuestra que el trabajo festivo refuerza la memoria histórica y las identidades comunitarias a través de la organización de celebraciones religiosas y conmemorativas. Dichas festividades demandan un esfuerzo colectivo en el que las familias aportan recursos económicos, alimentos y mano de obra, consolidando así un sistema de reciprocidad que otorga prestigio a los patrocinadores y asegura la cohesión social. Al mismo tiempo, los rituales funerarios y las prácticas chamánicas evidencian que incluso frente a la muerte o en procesos de curación, el trabajo festivo mantiene su carácter comunitario, reafirmando los lazos de parentesco y la continuidad cultural. De esta manera, la fiesta se configura no solo como una expresión devocional, sino también como un trabajo colectivo indispensable para la reproducción cultural y la resistencia identitaria en los Andes.

Finalmente, debe señalarse que el trabajo ritual y festivo constituye un mecanismo de reproducción cultural. Aunque estas prácticas han sufrido transformaciones a lo largo del tiempo, particularmente con la incorporación de elementos cristianos, mantienen como núcleo la sacralización de las faenas colectivas y la afirmación de una cosmovisión basada en la interdependencia. Este proceso garantiza la continuidad de los valores

comunitarios y permite que el trabajo festivo siga siendo, en la actualidad, un soporte fundamental de la identidad cultural andina (Machicao, 2024) y (Bourque, 2012).

1.7.9. *Logística festiva*

El trabajo festivo se manifiesta en la logística compleja que demanda la organización de estos eventos. Las fiestas requieren recursos materiales significativos, tales como música, danzas, alimentos, bebidas y la instalación de infraestructuras temporales. Estos insumos son gestionados de manera colectiva, aunque la responsabilidad principal recae en los mayordomos o cargontes, quienes asumen los gastos como parte de un compromiso ritual y social. En este sentido, el gasto económico asociado a la organización de la fiesta no se percibe como una pérdida, sino como una inversión simbólica que otorga prestigio y refuerza la visibilidad social de quienes asumen esta responsabilidad Gutiérrez et al., (2025).

La logística festiva en los Andes no se limita a la simple organización material de un evento, sino que constituye un proceso cultural complejo en el que se movilizan recursos, se asignan responsabilidades y se construyen jerarquías sociales. Según Machiaco (2024), las fiestas andinas requieren una planificación minuciosa que comienza con las faenas colectivas, como la limpieza de acequias, la preparación de tierras o la recolección de productos agrícolas. Estas tareas no solo aseguran las condiciones materiales para el desarrollo de la celebración, sino que también refuerzan el principio de reciprocidad al involucrar a toda la comunidad en actividades preparatorias que tienen un carácter ritual.

En esta línea, la participación de mayordomos, líderes comunales y especialistas rituales resulta fundamental, ya que son los encargados de coordinar las ofrendas,

disponer los banquetes, organizar las danzas y garantizar que todos los elementos festivos se realicen de acuerdo con la tradición. Esta estructura jerárquica de roles constituye un claro ejemplo de cómo la logística festiva trasciende la dimensión organizativa para convertirse en un mecanismo de legitimación de autoridad y prestigio dentro de la comunidad (Machicao, 2024).

Por su parte, Bourque (2012) subraya que, en el caso de los Salasaca, la logística festiva se articula principalmente a través del patrocinio familiar de las celebraciones. Cada familia patrocinadora asume los gastos de alimentos, bebidas, música y danzas, lo que implica un esfuerzo económico significativo y una movilización intensa de mano de obra. Este compromiso, sin embargo, no se interpreta como una carga individual, sino como una inversión social que otorga reconocimiento y prestigio, consolidando la posición de los patrocinadores dentro de la estructura comunal.

De igual modo, la logística festiva no se restringe a las fiestas patronales, sino que también se manifiesta en rituales funerarios. En estos contextos, la preparación de banquetes, la disposición de espacios rituales y la coordinación de música y rezos colectivos demandan una organización detallada que reafirma la cohesión social. Así, la logística festiva no solo se encarga de viabilizar los aspectos materiales de la celebración, sino que también asegura la reproducción de la memoria colectiva y el fortalecimiento de los lazos comunitarios (Bourque, 2012).

En suma, la logística festiva en los Andes puede entenderse como un sistema integral que combina planificación material, movilización de recursos, distribución de roles y legitimación de prestigio. Este proceso no solo permite la realización de la fiesta, sino que garantiza su eficacia simbólica y su función como espacio de cohesión, reciprocidad y resistencia cultural.

1.7.10. Trabajo colectivo

En los Andes, el trabajo colectivo constituye una de las bases más sólidas de la vida comunitaria, ya que articula tanto las actividades productivas como las relaciones sociales y simbólicas. Desde la época prehispánica, este sistema se sustentó en principios de reciprocidad, cooperación y solidaridad, organizados en el marco del ayllu como núcleo social. Cronistas como Blas Valera describieron este modelo como una auténtica “ley de hermandad”, en la que los comuneros se apoyaban mutuamente en faenas agrícolas, en la construcción de viviendas y en la recolección de cosechas, sin que mediara pago monetario, asegurando de este modo la cohesión comunitaria (Sánchez, 2020).

Uno de los rasgos más distintivos de este sistema fue la aplicación de formas organizativas como el ayni y la mink’a, que se mantienen vigentes hasta la actualidad. El ayni implicaba la reciprocidad directa entre familias o comuneros, mientras que la mink’a respondía a la colaboración en beneficio del colectivo, destinándose a la limpieza de acequias, la construcción de infraestructura o la preparación de festividades. En el periodo incaico, estas prácticas también se extendieron a las obras públicas, mediante la participación de cuadrillas comunales organizadas en turnos rotativos, conocidas como mitas, que levantaron caminos, andenes y depósitos bajo una lógica redistributiva (Sánchez, 2020) y (Ccajma, 2024).

No obstante, la colonización transformó este sistema. La mita incaica, originada como un mecanismo de cooperación, fue reinterpretada por el régimen colonial como un instrumento de explotación al servicio de la Corona y de empresarios mineros. Aunque se mantuvo la rotación de trabajadores, se introdujo el salario monetario, distorsionando la lógica comunal y debilitando la base redistributiva del trabajo colectivo. Pese a ello, las comunidades lograron preservar sus prácticas ancestrales como expresión de

resistencia cultural, adaptándolas a los nuevos escenarios de dominación y manteniendo vivo el sentido de solidaridad (Sánchez, 2020).

En la contemporaneidad, el trabajo colectivo sigue siendo un componente fundamental de la organización andina. Tal como señala Ccajma (2024), en provincias como Chumbivilcas el ayllu continúa funcionando como estructura central que regula la distribución de tareas y recursos, garantizando tanto la subsistencia material como la cohesión social. Además, el trabajo colectivo no se limita a lo productivo, sino que se proyecta hacia la vida ritual y festiva. Carnavales, fiestas patronales y celebraciones agrícolas constituyen espacios donde la cooperación comunal resulta indispensable para organizar danzas, ofrendas y banquetes, integrando lo económico con lo simbólico y lo religioso.

Asimismo, estas prácticas tienen un marcado carácter sagrado, pues las faenas colectivas son concebidas como ofrendas a la Pachamama y los apus, convirtiéndose en actos que equilibran lo humano con lo natural. De este modo, el trabajo colectivo asegura no solo la productividad agrícola, sino también la armonía espiritual y cultural de la comunidad Ccajma (2024). A ello se suma el papel esencial de mujeres y jóvenes en la transmisión de saberes y en la continuidad de estas dinámicas, ya que las primeras actúan como guardianas de la memoria cultural y los segundos revitalizan las prácticas comunales con nuevas experiencias adquiridas en procesos de migración.

Por último, el trabajo colectivo andino muestra una continuidad histórica que lo convierte en una práctica de doble dimensión: por un lado, como herencia de un orden prehispánico basado en la reciprocidad y redistribución; por otro, como práctica vigente que se adapta a los desafíos contemporáneos. De esta manera, constituye no solo un sistema productivo, sino también un mecanismo de resistencia cultural, cohesión social y afirmación identitaria que articula pasado y presente en las comunidades andinas.

1.7.11. Soporte cultural

El soporte cultural en los Andes se concibe como el conjunto de prácticas, valores y expresiones simbólicas que aseguran la continuidad de la identidad colectiva en escenarios de transformación social. Como señala Benamar (2025) las comunidades peruanas mantienen una fuerte vinculación con sus tradiciones, donde la agricultura, las artesanías y las costumbres locales funcionan como ejes de resistencia frente a los procesos globalizadores. Dicho soporte no se limita a preservar costumbres, sino que garantiza la transmisión de un modo de vida sustentado en la interdependencia entre lo humano y lo natural.

En este marco, las festividades, la música, la danza y los rituales cumplen una función articuladora, pues no solo refuerzan los lazos sociales, sino que actúan como mecanismos de afirmación identitaria y de legitimación de los modelos comunitarios. Estas manifestaciones constituyen soportes colectivos que permiten asegurar la memoria histórica y reforzar la cohesión social (Benamar, 2025).

Además, el soporte cultural adquiere un carácter simbólico y cosmogónico. En la visión andina, la reciprocidad con la Pachamama y los apus dota de sentido a las prácticas comunales, de manera que el trabajo, las ofrendas y las celebraciones se integran como expresiones que conjugan lo económico, lo ritual y lo político. En consecuencia, el soporte cultural se convierte en el eje que permite a las comunidades afrontar los retos de la modernidad sin perder la esencia comunitaria. (Benamar, 2025) y (Contreras, 2010).

Del mismo modo, Benamar (2025) este soporte no puede entenderse como un patrimonio estático, sino como un proceso dinámico de creación y recreación cultural. Según, Contreras (2010) las expresiones culturales se transforman al incorporar nuevos elementos sin perder su raíz ancestral, mostrando así la capacidad de resiliencia de las comunidades. En efecto, aun cuando la migración, la globalización o la mercantilización

cultural generan tensiones, las comunidades han sabido resignificar sus prácticas, renovar su base simbólica y proyectar una identidad en constante adaptación.

El trabajo festivo cumple un rol fundamental como soporte cultural. A través de estas prácticas, las comunidades reafirman su identidad al integrar tradiciones católicas con elementos propios de la cosmovisión andina. Aunque el eje central gira en torno a un santo patrono, los rituales, las ofrendas y las formas de organización festiva reproducen principios ancestrales como la reciprocidad y la colectividad. Así, la fiesta no solo se convierte en un acto de devoción religiosa, sino también en un mecanismo para preservar la memoria cultural y reforzar la cohesión social en un marco de sincretismo simbólico (Gutiérrez et al., 2023).

Finalmente, cabe destacar que el soporte cultural también adquiere un valor estratégico en los procesos de integración regional andina. Las prácticas y símbolos compartidos entre comunidades de diferentes países refuerzan un tejido cultural común que trasciende fronteras nacionales, fortaleciendo tanto la identidad local como la supranacional. En este sentido, la cultura andina constituye simultáneamente un soporte interno para la vida comunitaria y un puente de integración regional (Contreras, 2010).

1.7.12. Relación de poder y autoridad

Weber 1978, como se citó en Castro y Rodríguez, (2009) define el poder como la capacidad de un individuo o grupo para imponer su voluntad en una relación social, incluso en contra de la resistencia. Este poder puede originarse de tres fuentes legítimas: la autoridad tradicional, basada en costumbres aceptadas; la autoridad carismática, fundamentada en las cualidades personales del líder; y la autoridad burocrática-legal, que se basa en un sistema racionalmente establecido y en la ley.

Rojas (1994), argumenta que el poder no se limita a una mera coerción física, sino que se expresa también a través de formas simbólicas y representaciones que refuerzan

las jerarquías sociales. Estas representaciones actúan como mecanismos que consolidan las relaciones de dominación y subordinación entre las clases sociales, lo que resulta en una desigualdad estructural. El poder, por lo tanto, no solo organiza la sociedad de manera tangible, sino que también se manifiesta en los sistemas de creencias, actitudes y valores que perpetúan estas jerarquías, generando un orden social desigual. Además, sostiene que la autoridad cumple una función crucial en la consolidación del poder dentro de la estructura social, actuando como un mecanismo que legitima las relaciones de dominación. A través de la autoridad, las clases dominantes logran reforzar y mantener su posición, asegurando el orden y la estabilidad social. Sin embargo, la autoridad no se basa únicamente en fuerzas externas, sino también en la aceptación interna de aquellos en situación de subordinación, quienes, mediante la internalización de las normas y roles sociales, permiten la perpetuación de este orden.

Asimismo, señala que el poder en las relaciones de género está marcado por patrones de dominación y subordinación, donde las mujeres a menudo se ven subyugadas por las estructuras patriarcales que otorgan y validan la autoridad masculina. Estas estructuras no solo legitiman la desigualdad entre los géneros, sino que también refuerzan la idea de que el control y la toma de decisiones deben recaer principalmente sobre los hombres, relegando a las mujeres a una posición de subordinación tanto en el ámbito público como privado (Rojas, 1994).

El campo social, según Bourdieu (2000), se entiende como un espacio donde los individuos compiten por diferentes tipos de capital (económico, cultural y social), los cuales determinan su estatus y poder dentro de la estructura social. Esta estructura no es estática, sino que está en constante cambio debido a las variaciones en la distribución de estos capitales entre los agentes, lo que genera una continua lucha por la dominación en cada campo. Así, el poder dentro de un campo social se define por la capacidad de los

actores para acceder y controlar estos recursos, lo que condiciona sus interacciones y posiciones dentro de la sociedad.

Desde el punto de vista de la Antropología, Fortes y Pritchard (1940) abordan las diferencias en las estructuras políticas africanas al clasificar las sociedades en dos grupos principales: aquellas con una autoridad centralizada y aquellas sin ella. En las primeras, como los Zulu, Ngwato y Bemba, el poder se distribuye a través de un sistema jerárquico claro que incluye funciones administrativas y judiciales bien definidas. En contraste, en las sociedades como los Tallensi y Nuer, la organización política se basa en la segmentación territorial y linajes, sin una estructura formalizada de gobierno. En estos sistemas, el equilibrio de poder no depende de una autoridad central, sino de las relaciones entre los diversos segmentos, donde cada uno mantiene su autonomía.

Por otro lado, Echenique (1996) analiza cómo las estructuras de poder en la cultura andina no están exclusivamente dominadas por los hombres, sino que las mujeres también desempeñan un papel activo en el ámbito público, desafiando los roles tradicionales asignados a lo doméstico. Un ejemplo clave es la figura de *Mama Huaco*, quien se diferencia de *Llama Ocllo* al asumir un rol más guerrero y público. Esta representación de la mujer como líder en contextos de poder social y político cuestiona las normas patriarcales, mostrando una dinámica en la que las mujeres tienen la capacidad de influir y ocupar espacios de poder más allá de los establecidos por la cultura occidental.

Además, destaca que, a lo largo de la historia, las mujeres andinas han jugado roles significativos en áreas como la guerra, la medicina tradicional y la organización social. La figura de *Bartolina Sisa* es un ejemplo notable de cómo el poder femenino se integra con el poder masculino en momentos de lucha y resistencia, demostrando que las mujeres no solo han sido figuras pasivas, sino activas en la construcción de estructuras

de poder dentro de sus comunidades. Esta participación activa subraya la importancia de la mujer en la dinámica de poder, especialmente en contextos de conflicto y cambio social (Echenique, 1996).

En relación con el Género y Poder, Isabel Rauber (2003) ofrece un marco claro para comprender cómo la autoridad y el poder en la estructura social están atravesados por los roles de género, es posible señalar que las relaciones de poder no son neutrales, sino que se construyen cultural e históricamente sobre una división de roles que asigna a los hombres el ámbito público y a las mujeres el privado. Esta diferenciación, inicialmente vinculada a la supervivencia de las comunidades, terminó consolidándose como una forma de dominación simbólica y práctica, legitimada por instituciones políticas, religiosas y sociales.

1.7.13. Liderazgo comunal

El liderazgo comunal en las comunidades andinas no puede entenderse desde una lógica individualista, sino como una práctica que se articula en torno a los valores de reciprocidad, solidaridad y servicio. Según Inostroza e Hidalgo (2021), el liderazgo se construye dentro de los sistemas de cargos y autoridades locales, donde los líderes ya sean alcaldes, mayordomos o varayoc ejercen funciones que combinan lo administrativo, lo ritual y lo simbólico. Esto significa que el prestigio de un líder no depende únicamente de su capacidad de gestión, sino también de su disposición a servir a la comunidad y sostener las prácticas culturales compartidas.

En este sentido, el liderazgo comunal adquiere legitimidad a partir de la participación en el trabajo colectivo y en las fiestas rituales. El cumplimiento de cargos comunales, como la organización de festividades religiosas o la coordinación de faenas agrícolas, otorga a los líderes un reconocimiento que trasciende lo material. Así, la

autoridad no se hereda ni se impone, sino que se gana mediante la demostración constante de compromiso y entrega hacia la comunidad (Inostroza y Hidalgo, 2021).

Asimismo, es fundamental señalar que el liderazgo comunal tiene una fuerte dimensión relacional y rotativa. Los cargos son desempeñados de manera temporal y por turnos, lo que garantiza que la autoridad no se concentre en una sola persona o familia, sino que circule dentro del ayllu. De este modo, el liderazgo se convierte en un espacio de aprendizaje y de reafirmación identitaria, donde cada miembro que cumple un cargo contribuye a la reproducción cultural y social de la comunidad Inostrosa e Hidalgo (2021).

Por otra parte, el liderazgo comunal no se limita al ámbito interno de la comunidad, sino que también funciona como un mecanismo de intermediación política frente al Estado y otros actores externos. En contextos de negociación de recursos, conflictos territoriales o demandas sociales, los líderes comunales representan la voz colectiva, legitimados por su trayectoria dentro del sistema de cargos. En este sentido, el liderazgo combina funciones tradicionales con responsabilidades contemporáneas, adaptándose a las transformaciones políticas y económicas sin perder su base cultural (Inostroza y Hidalgo, 2021).

De manera complementaria, Lasso y Galeano (2021) señalan que el liderazgo comunal es un proceso complejo y emergente, donde la influencia de los líderes se construye a partir de los recursos simbólicos, sociales y emocionales disponibles en la comunidad. Enfatizan que su legitimidad no se deriva únicamente de la gestión material, sino del fortalecimiento de las identidades colectivas y de la capacidad de movilizar acciones en beneficio del bien común. No obstante, advierten que existen barreras actitudinales y estructurales heredadas de dinámicas políticas, socioeconómicas e históricas que limitan la plena eficacia de este liderazgo, obligando a los líderes a adaptarse constantemente a los desafíos del contexto.

Finalmente, cabe destacar que el liderazgo comunal posee una dimensión moral y ética, ya que quienes asumen cargos son evaluados no solo por su eficacia en la gestión, sino también por su capacidad de actuar con justicia, humildad y lealtad hacia los principios de la comunidad. Así, el liderazgo andino se consolida como una forma de autoridad que integra lo económico, lo político, lo ritual y lo simbólico en un mismo horizonte cultural, reafirmando el papel del servicio comunal como fundamento del prestigio social (Inostroza y Hidalgo, 2021).

1.7.14. *Autoridad ritual*

La autoridad ritual en las comunidades andinas constituye un eje fundamental para comprender la organización social, ya que integra funciones políticas, religiosas y simbólicas en un mismo horizonte cultural. Como explica Ströbele (2017) los cargos comunales no solo responden a una lógica administrativa, sino que están íntimamente ligados a responsabilidades festivas y ceremoniales que aseguran la cohesión interna y la continuidad espiritual de la comunidad.

En primer lugar, debe subrayarse que el prestigio de quienes ejercen cargos rituales, como los *prestes* o mayordomos, no radica en el poder en sentido occidental, sino en su capacidad de cumplir con obligaciones que requieren grandes esfuerzos económicos y organizativos. Estos líderes adquieren legitimidad social al sostener fiestas, rituales y ofrendas que garantizan la reciprocidad con las divinidades y ancestros. En consecuencia, el cargo se percibe simultáneamente como un honor y como una carga, puesto que demanda sacrificio personal en beneficio del colectivo (Ströbele, 2017).

Además, la autoridad ritual tiene un carácter mediador. Quienes asumen estos cargos actúan como puente entre la comunidad y las fuerzas espirituales la Pachamama, los apus o los ancestros, canalizando ofrendas y celebraciones que mantienen el equilibrio

entre lo humano y lo sagrado. Este rol de mediación no solo refuerza la cohesión social, sino que otorga a los líderes un reconocimiento especial dentro de la estructura comunal, pues de su eficacia depende la prosperidad material y espiritual del grupo (Ströbele, 2017).

Por otra parte, es importante destacar que la autoridad ritual no se restringe únicamente a los cargos rotativos, sino que también recae en especialistas religiosos como *yatiris*, curanderos o chamanes. La legitimidad de estos actores se sustenta en el reconocimiento colectivo de su eficacia ritual, lo cual demuestra que la autoridad espiritual no es heredada de manera automática, sino que se construye a partir de la validación social. Este tipo de liderazgo complementa al sistema de cargos, aportando continuidad cultural y reforzando el orden simbólico de la comunidad (Ströbele, 2017).

Un elemento adicional a considerar es la participación diferenciada de varones y mujeres en el ejercicio de la autoridad ritual. Aunque las mujeres no siempre asumen cargos principales dentro del sistema jerárquico, su participación es indispensable en la dimensión ceremonial, acompañando y equilibrando los roles masculinos (Ströbele, 2017).

Por otro lado, un claro ejemplo de liderazgo comunal es en Chinchero pues se encuentra articulado a través del sistema de autoridades tradicionales conocido como Varayoq, que constituye una institución esencial para la organización social y la preservación cultural de las comunidades andinas. Según el expediente elaborado por la Municipalidad Distrital de Chinchero, los Varayoq desempeñan funciones administrativas, ceremoniales y espirituales, siendo reconocidos como guardianes de los saberes ancestrales y mediadores en la transmisión intergeneracional de prácticas comunitarias (Ministerio de Cultura, 2025)

En primer lugar, debe resaltarse que el liderazgo comunal no es permanente ni hereditario, sino que se sustenta en la rotación de cargos. Las autoridades son elegidas en asamblea comunal para ejercer durante un año, lo cual asegura que la responsabilidad se distribuya entre diferentes familias y que la autoridad circule dentro de los ayllus. Este carácter rotativo refleja la lógica andina de reciprocidad, garantizando que la autoridad se conciba como un servicio y no como un privilegio individual (Ministerio de Cultura, 2025).

Asimismo, la estructura jerárquica de los Varayoq organiza los cargos en diferentes niveles: el Inka Alcalde, quien lidera las actividades comunales y rituales; el Pachak Kuraka, que funge como consejero y supervisor de las ceremonias; y los Wawas, considerados aprendices o regidores, cuya función es asistir a las autoridades superiores. Este sistema reproduce la lógica de parentesco simbólico (padre, abuelo e hijos), reafirmando el sentido de comunidad y la transmisión de responsabilidades de generación en generación (Ministerio de Cultura, 2025).

Por otra parte, el liderazgo comunal de los Varayoq se encuentra estrechamente vinculado con el ámbito ritual. Estos líderes no solo organizan faenas agrícolas o comunales, sino que también coordinan celebraciones como el linderaje o mujun muyuy, la Festividad de la Virgen Natividad y el Corpus Christi Andino. La participación activa en dichas festividades otorga legitimidad al liderazgo, ya que pone en evidencia la capacidad de los Varayoq de movilizar recursos, coordinar colectivamente y mantener viva la memoria cultural (Ministerio de Cultura, 2025).

Además, el liderazgo comunal en el sistema Varayoq integra la dimensión espiritual y simbólica. La vara de mando, considerada el principal emblema de poder, no solo representa autoridad, sino también la conexión con los ancestros y la cosmovisión andina. A su vez, la dualidad de género se expresa en el rol de las esposas de los Varayoq,

denominadas “Marías Santísimas”, quienes participan en la organización de festividades y en la preservación de las prácticas culturales, reforzando la reciprocidad como principio rector de la vida comunitaria (Ministerio de Cultura, 2025).

Finalmente, conviene señalar que la autoridad ritual también cumple un papel de control social. El cumplimiento o incumplimiento de las obligaciones festivas es evaluado por la comunidad, de manera que quien no cumple adecuadamente con su cargo enfrenta sanciones sociales y pérdida de prestigio. Esto garantiza que la autoridad ritual sea concebida como un servicio colectivo y no como un privilegio personal. A pesar de los cambios introducidos por la modernización y la interacción con el Estado, esta forma de autoridad se mantiene vigente como símbolo de resistencia cultural y como pilar de la identidad andina (Ministerio de Cultura, 2025).

1.7.15. Visibilidad social

La visibilidad social en las comunidades andinas se manifiesta como la capacidad de exponer públicamente los elementos culturales, históricos y simbólicos que conforman su identidad colectiva. En el caso estudiado por Tito y Tito (2018) este proceso se materializó a través de la recolección y exhibición de más de doscientos objetos tradicionales entre tejidos, cerámicas, instrumentos rituales y herramientas de uso cotidiano que fueron presentados en el aniversario de la comunidad. Esta acción no solo generó un espacio de reconocimiento hacia la memoria cultural, sino que también motivó una reflexión colectiva acerca de la relación entre cultura, educación e identidad. De este modo, la visibilidad social opera como un mecanismo de reafirmación simbólica frente a escenarios de cambio.

Asimismo, la visibilidad social trasciende los límites internos de la comunidad al proyectarse hacia actores externos. La muestra cultural atrajo la atención de autoridades

educativas, líderes políticos y visitantes, lo que permitió posicionar a la comunidad en un escenario más amplio. Este reconocimiento externo fortaleció la autoestima colectiva, a la vez que legitimó el valor del patrimonio cultural como un recurso estratégico para la afirmación de la identidad y la construcción de prestigio social (Tito y Tito, 2018).

Por otro lado, la visibilidad social también tiene una dimensión intergeneracional, ya que la participación de niños, jóvenes y adultos en los espacios de diálogo y reflexión generados por la exhibición de objetos demostró que la memoria cultural no es un elemento exclusivo de los ancianos, sino un proceso compartido por toda la comunidad. En este sentido, la visibilidad no solo consiste en mostrarse hacia fuera, sino también en hacerse visible hacia dentro, promoviendo la transmisión de saberes y valores culturales entre generaciones (Tito y Tito, 2018).

Del mismo modo, la proyección turística se configura como otra expresión de la visibilidad social. El potencial de institucionalizar un museo comunitario en Huamburque aparece como una estrategia que no únicamente conservaría el patrimonio material, sino que además otorgaría a la comunidad un lugar en el mapa cultural y turístico de la región. Este tipo de iniciativas muestran que la visibilidad social puede convertirse en un recurso económico y simbólico, capaz de generar desarrollo sin romper con las raíces tradicionales (Tito y Tito, 2018).

Complementariamente, Ccajma (2024) sostiene que la visibilidad social en los Andes también se construye en torno a las festividades comunales, como los carnavales chumbivilcanos, donde se reafirman públicamente los vínculos con la Pachamama y los apus. Estas celebraciones actúan como escenarios en los que la comunidad se hace visible ante sí misma y frente a otros, proyectando su memoria histórica y resistencia cultural. Igualmente, prácticas de reciprocidad como el ayni y la mink'a funcionan como

mecanismos de visibilización, ya que muestran ante la colectividad y el entorno externo la vigencia de valores de solidaridad y cooperación.

Además, la visibilidad social se resignifica con los procesos migratorios. Los jóvenes que retornan a sus comunidades aportan innovaciones y revitalizan las tradiciones festivas, lo que amplía el alcance de la visibilidad hacia espacios urbanos y globales. Finalmente, resalta el papel fundamental de las mujeres como guardianas de los saberes ancestrales, ya que gracias a su protagonismo en la organización de rituales y festividades se asegura la continuidad y el reconocimiento cultural de la comunidad (Ccajma, 2024).

1.7.16. La fiesta costumbrista

La socialización viene a ser un proceso en el cual se interiorizan ciertos rasgos culturales propios de una sociedad. El ser humano está sumergido en un entorno, cuyas principales características son las normas, valores y conductas que son parte de la cultura en la cual pertenece. Al nacer, el medio social nos va enseñando el complejo de posibilidades y limitaciones que nos acompañaran durante nuestra vida, para ello la sociedad se vale de diferentes agentes y mecanismos. Todo este complejo se llama socialización (Vega, 2015).

La socialización opera gracias a entes capaces de coaccionar sutilmente las costumbres y valores propios de cada cultura, en ese sentido la familia y la escuela son algunos de los encargados de la socialización. Dentro de la familia, los seres humanos llegamos a aprender y aprehender los principales significados de aquello que llega a ser propio de mujeres y varones, ya que desde niños se tiene la noción de la diferenciación entre varones y mujeres de acuerdo a los roles que cumplen en la sociedad (Vega, 2015).

En el caso de la sociedad andina, la socialización también se da a través de las fiestas costumbristas, debido a que “la costumbre es la atmosfera invariable en la que el

hombre vive y existe, no puede sustraerse a ella” Cassirer (2012). Por consiguiente, tanto varones como mujeres desde niños no pueden ser ajenos a estas pautas culturales, que se transmiten a través de la costumbre, de modo que estos patrones sociales van configurando la imagen que se asume de la identidad masculina y femenina, consecuentemente se asume que es parte del imaginario colectivo.

Por lo tanto, la socialización es: “el principal canal de transmisión cultural a lo largo del tiempo y de las generaciones” (Giddens, 2001).

En cuanto a las fiestas costumbristas, estas cumplen funciones múltiples. En primer lugar, actúan como un espacio de cohesión social, ya que permiten reafirmar la identidad colectiva y los lazos de pertenencia a través de rituales compartidos. A su vez, las fiestas operan como mecanismos de transmisión cultural, en la medida en que preservan prácticas ancestrales como la música, la danza, la indumentaria y la gastronomía, que se reeditan y resignifican en cada generación (Giddens, 2001).

Asimismo, la fiesta costumbrista no se limita a lo religioso: tiene un marcado componente económico y político, pues durante su desarrollo se articulan intercambios de bienes, se fortalecen redes sociales y se consolidan las formas de autoridad local. Esta dimensión refleja cómo la celebración integra lo sagrado y lo profano en un mismo escenario, reproduciendo la cosmovisión andina en la que naturaleza, divinidades y comunidad están interrelacionadas (Giddens, 2001).

En el marco de las fiestas costumbristas, los roles de género se hacen evidentes a través de la división de tareas y responsabilidades asignadas social y culturalmente. De manera general, las mujeres cumplen un papel fundamental en el ámbito doméstico-ritual, asumiendo la preparación de alimentos tradicionales, la organización logística en los hogares anfitriones y la conservación de prácticas simbólicas ligadas a la fertilidad, la

tierra y la familia. Este rol no debe entenderse solo como una función subordinada, sino también como un espacio de poder simbólico, ya que son ellas quienes garantizan la continuidad de las costumbres y la transmisión intergeneracional de saberes culinarios y rituales (Giddens, 2001).

Por su parte, los hombres suelen tener una participación más pública y competitiva dentro de la celebración. Intervienen en actividades de visibilidad social, como las danzas ritualizadas, las competencias (peleas de gallos, carreras de caballos, juegos de fuerza), y en algunos casos, el ejercicio de cargos festivos o mayordomías que demandan prestigio, liderazgo y recursos económicos. Este protagonismo masculino en el espacio público refuerza la autoridad comunitaria y la validación social de su rol como proveedores y representantes de la colectividad (García y Tacuri, 2006).

Esta diferenciación de roles expresa la forma en que las fiestas costumbristas reproducen la estructura social andina, donde lo masculino y lo femenino no se conciben de manera aislada, sino en reciprocidad. El trabajo conjunto entre mujeres y hombres asegura la realización de la fiesta, integrando lo privado y lo público, lo espiritual y lo material. Sin embargo, también refleja la persistencia de jerarquías, dado que las labores femeninas suelen ser menos visibilizadas, aunque constituyen la base indispensable de la celebración (García y Tacuri, 2006).

De este modo, las fiestas costumbristas no solo son espacios de diversión y ritualidad, sino también escenarios donde se ponen en práctica y se negocian los roles de género, evidenciando tanto la continuidad de patrones tradicionales como las posibilidades de cambio y resignificación cultural (García y Tacuri, 2006).

Finalmente, la fiesta costumbrista constituye un fenómeno complejo en el que se articulan identidad, memoria, economía, política y género, confirmando que no se trata

únicamente de un evento festivo, sino de un verdadero escenario de reproducción y resignificación cultural (García y Tacuri, 2006).

1.7.17. Androginia, tropos de género y deseo femenino en los esquemas andinos

Billie Jean Isbell (1997) replantea la forma clásica de entender el género en los Andes: en vez de asumir que la complementariedad entre esposa y esposo se funda naturalmente en la reproducción, propone mirar el sistema como un campo más complejo donde la androginia ocupa un lugar estructural. La androginia no funciona como simple “equilibrio” entre dos polos, sino como una sinécdoque: una totalidad de referencia “más grande” que la suma de lo femenino y lo masculino, dentro de la cual puede enfatizarse una parte u otra, pero sin perder el marco mayor que las contiene. Esta apuesta teórica permite captar figuras, seres y espacios donde el género no se deja encerrar en una oposición rígida, y abre la lectura de lo ritual como una gramática de mezclas, desplazamientos y recomposiciones del género, más que como un reparto fijo de funciones.

A lo largo del ciclo de vida, Isbell (1997) construye un modelo de “tropos de género” que muestra el género como proceso, no como atributo permanente. La metáfora central vincula el “crecimiento” del género con el cultivo y transformación de la papa en chuño (“de inmaduro a duro”), articulando infancia, adultez, vejez y antepasados como fases donde lo femenino y lo masculino se alternan como rasgos “marcados”. En esa dinámica, la niñez aparece categóricamente feminizada y la masculinidad se va diferenciando hasta el matrimonio, momento en que la sociedad canaliza y controla la reproducción y sexualidad femeninas. En paralelo, la poética juvenil (adivanzas, canciones) sitúa lo femenino como categoría no marcada, mientras lo masculino requiere elaboración y “ensayo”. Esta mirada ayuda a observar cómo ritos y performances producen “pasajes” de estado y de género.

Un aporte decisivo es la relación entre género, recursos y ritualidad, especialmente en el agua. Isbell (1997) muestra un esquema donde las mujeres aparecen como actrices rituales con capacidad de represar el agua mediante ofrendas (coca, chicha), mientras el “exceso” masculino se simboliza como una fuerza que debe regularse dentro de un sistema de distribución en el que ambos sexos participan con roles diferenciados. Para el estudio del Chak’asimp’ay, estas teorías permiten analizar quiénes encarnan la autoridad ritual, qué objetos y sustancias (coca, chicha, instrumentos) sostienen jerarquías, y cómo las danzas y escenas festivas pueden dramatizar tanto el control social de la sexualidad como la producción simbólica de fertilidad, prestigio y pertenencia. La fiesta puede leerse, así, como un escenario donde el género se negocia: a veces como dualidad, a veces como totalidad andrógina que integra y reordena lo femenino y lo masculino en función del orden ritual.

1.8. Estado de la cuestión

1.8.1. Internacional

Montesinos et al. (2022) llevaron a cabo un estudio en España con el objetivo de analizar la participación de las mujeres en rituales festivos locales y examinar cómo se negocian los roles de género en estas celebraciones tradicionales. Para lograrlo, emplearon un enfoque etnográfico sustentado en entrevistas y observación de campo en distintas comunidades, lo que permitió identificar prácticas de inclusión y exclusión en los espacios festivos. Los resultados evidenciaron que, a pesar de las restricciones históricas que limitaban la presencia femenina en cargos de representación y en determinadas expresiones rituales, las mujeres han ido conquistando mayores espacios de visibilidad y protagonismo. Asimismo, se observó que la fiesta constituye un escenario donde se ponen en juego relaciones de poder, en las que las mujeres reconfiguran su papel tanto en la organización como en la ejecución de los rituales. En conclusión, el estudio

señala que las fiestas locales funcionan como un espacio dinámico de tensión y negociación en torno al género, reflejando tanto la persistencia de estructuras patriarcales como las transformaciones impulsadas por las demandas de equidad y participación social.

Meyer (2023) llevó a cabo un estudio en Japón con el propósito de analizar las dinámicas de género en el festival Kantō Matsuri, reconocido como un espacio tradicionalmente masculino. Para ello, la investigadora aplicó entrevistas semiestructuradas a seis miembros del equipo de la Universidad Internacional de Akita, complementando la información con fuentes documentales y su propia experiencia como participante. El análisis se desarrolló bajo el marco de la teoría de la práctica de Bourdieu y la noción de anti-estructura de Turner, lo que permitió examinar cómo se reproducen y negocian los roles de género dentro del festival. Los resultados evidenciaron que, a pesar de la incorporación de mujeres como músicas rituales (ohayashi) desde mediados del siglo XX, persiste la percepción de Kantō Matsuri como un “festival de hombres”. Asimismo, se identificó la influencia de tabúes religiosos que restringen la participación femenina en roles centrales y la reproducción de estéticas consideradas masculinas. No obstante, el estudio concluye que las mujeres logran encontrar en su participación una vía de socialización y de afirmación de su identidad social, lo que contribuye a transformar parcialmente una tradición históricamente orientada al fortalecimiento de vínculos masculinos

Janse (2019) llevó a cabo una investigación en Japón con el objetivo de analizar los roles de género y las restricciones asociadas en los festivales Yama Hoko Yatai, reconocidos como patrimonio cultural inmaterial. Para ello, se aplicó una encuesta a 36 asociaciones de preservación vinculadas a estos festivales, obteniendo una tasa de respuesta del 64%. El estudio permitió identificar que, aunque algunos festivales se

mantienen como espacios predominantemente masculinos, otros han experimentado transformaciones hacia una mayor inclusión femenina, especialmente en actividades como la música o el apoyo logístico. Los resultados mostraron que cerca de la mitad de los festivales habían modificado sus roles tradicionales de género, siendo la escasez de participantes provocada por el descenso demográfico y el envejecimiento poblacional la principal causa de apertura hacia la participación de mujeres. Asimismo, en algunos casos se reconoció un cambio de actitud respecto a la igualdad de género como factor complementario. En síntesis, este estudio evidenció que las transformaciones en la participación de mujeres dentro de estas festividades responden tanto a necesidades prácticas como a una lenta evolución de la conciencia social sobre la equidad de género.

Thomas (2021) realizó un estudio en India con el propósito de examinar la participación y el rol de las mujeres en la revitalización y sostenimiento del potencial cultural de las ferias y festivales tradicionales. La investigación se llevó a cabo bajo un enfoque cualitativo-descriptivo, empleando como metodología la revisión documental de informes, estudios académicos y registros oficiales, complementada con observación de campo y recopilación de datos secundarios vinculados a distintos eventos comunitarios. Gracias a este procedimiento, se pudo identificar que las celebraciones no solo fortalecen la cohesión social y la identidad cultural, sino que también generan impactos económicos a través de la gastronomía, la artesanía y otras expresiones artísticas. Los hallazgos evidenciaron que las mujeres desempeñan un papel clave como especialistas religiosas, facilitadoras de rituales y emprendedoras, asegurando tanto la continuidad de las prácticas culturales como el dinamismo económico en torno a las festividades. En síntesis, la autora concluye que el aporte femenino es esencial para preservar el patrimonio cultural y, al mismo tiempo, potenciar el desarrollo social y económico de las comunidades donde se celebran estas fiestas tradicionales.

Zaremborg y Lutz (2022) realizó un estudio en la comunidad rural minera de Cucurpe, Sonora, con el propósito de analizar las transformaciones de los roles de género en el marco de las prácticas comunitarias y festivas. Para ello, empleó una metodología cualitativa basada en entrevistas semiestructuradas, observación participante y análisis documental, lo que permitió reconstruir tanto la visión histórica como las experiencias actuales de hombres y mujeres en la vida social y ritual. Como resultado, se evidenció que, aunque persisten patrones tradicionales que asignan a las mujeres funciones de apoyo doméstico y ritual, se observa una progresiva apertura hacia su participación en espacios de organización y toma de decisiones dentro de las festividades. En síntesis, los hallazgos muestran que las fiestas y celebraciones costumbristas constituyen escenarios privilegiados donde se negocian, legitiman y transforman las relaciones de género en la vida cotidiana comunitaria, reflejando procesos de cambio social en contextos rurales.

Díez y Louise (2012) realizaron un estudio en el País Vasco con el propósito de analizar cómo los sistemas de género se reproducen y reflejan en las fiestas locales, tomando como caso principal los Alardes de Irún y Hondarribia. La investigación se desarrolló desde la antropología feminista, vinculando aspectos estructurales de la cultura con la acción humana. Se evidenció que la participación de las mujeres en las festividades está limitada por barreras ideológicas, sociales y organizativas, ya que las tradiciones tienden a reforzar un modelo androcéntrico en el cual los hombres asumen roles protagónicos y las mujeres quedan relegadas a papeles secundarios o simbólicos. El conflicto generado por la inclusión femenina en los desfiles mostró la resistencia social frente a los cambios hacia la igualdad. En síntesis, los hallazgos revelan que las fiestas, lejos de ser espacios neutrales, son escenarios donde se reproducen desigualdades de género, lo que pone en evidencia la necesidad de cuestionar y transformar estas prácticas culturales para avanzar hacia una sociedad más equitativa.

1.8.2. Nacional

Echenique (1997) desarrolló un estudio en la cultura andina con el propósito de analizar cómo se configuran las estructuras de poder en relación con el género, tomando como referencia principal a la comunidad callawayá. La investigación se llevó a cabo mediante trabajo de campo, observación participante y revisión de fuentes históricas, lo que permitió identificar la presencia activa de mujeres en prácticas medicinales y rituales, pese a que previamente se había considerado este espacio exclusivo de los hombres. Los resultados mostraron que en el mundo precolombino existieron figuras femeninas que ocuparon roles públicos, guerreros y de liderazgo, como el caso mítico de Mama Huaco, lo cual evidencia que el poder no fue monopolio masculino. Asimismo, se observó que durante la colonia las mujeres no asumieron un papel pasivo, sino que resistieron las imposiciones patriarcales mediante la continuidad de sus prácticas sociales y culturales. En síntesis, el estudio concluye que las relaciones de género en la cultura andina se estructuran bajo principios de reciprocidad, aunque históricamente atravesadas por tensiones y desigualdades, lo que pone de manifiesto la necesidad de analizar dichas dinámicas desde una perspectiva propia y no únicamente occidental.

Estermann y Peña (2012) realizaron un estudio en Cusco con el propósito de analizar el sentido de las fiestas andinas como espacios donde convergen lo sagrado, lo comunitario y lo identitario. Para ello, recurrieron a un enfoque etnográfico y hermenéutico, que incluyó la interpretación de símbolos rituales, la observación de celebraciones locales y la revisión de fuentes históricas. Los resultados mostraron que las festividades constituyen escenarios centrales para la reproducción cultural y social, en los que se articulan jerarquías, roles comunitarios y dinámicas de género. Asimismo, se destacó que las fiestas no solo conservan tradiciones, sino que también se adaptan a los cambios sociales, evidenciando tensiones entre la tradición y la modernidad. En síntesis,

los hallazgos concluyen que las fiestas andinas son un espacio dinámico de negociación cultural y de reafirmación identitaria, que al mismo tiempo reflejan desigualdades y procesos de transformación social.

Gutiérrez et al., (2023) llevaron a cabo una investigación en la comunidad de Ccarhuaccocco, ubicada en Ayacucho, con el propósito de analizar la incorporación de las mujeres en el rol de Varayoc, una autoridad de origen incaico que históricamente había sido ejercida solo por hombres. Para el estudio, los autores realizaron trabajo de campo mediante entrevistas, observación participante y convivencia con los comuneros, registrando especialmente la experiencia de Gloria Ccaico Zárate, la primera mujer en asumir este cargo en la localidad. Los hallazgos evidenciaron que la aceptación femenina en esta función ancestral constituye un cambio significativo en los roles de género y refleja un proceso de igualdad política dentro de la organización comunal andina. Asimismo, se observó que el uso simbólico de la vara de mando mantiene su vigencia como emblema de autoridad y cohesión social, aun cuando ahora es portado por una mujer. En conclusión, este caso revela una transformación importante en las dinámicas de poder tradicionales, pues legitima la participación femenina en espacios de liderazgo comunitario que habían permanecido bajo dominio masculino durante siglos.

Mendizábal et al., (2020) realizó un estudio en Perú con el objetivo de analizar el carnaval rural andino como una festividad que expresa la vida, la fertilidad y la cosmovisión comunitaria. Para ello, recopiló información etnográfica en distintas comunidades altoandinas, observando las prácticas rituales, las danzas y la organización social que conforman esta celebración. La metodología incluyó trabajo de campo con entrevistas y registro de manifestaciones culturales, lo que permitió identificar el papel central de las ofrendas, la música y la participación diferenciada de varones y mujeres en los actos festivos. Como resultado, se evidenció que el carnaval constituye un espacio

simbólico en el que se refuerzan los vínculos comunitarios, se preserva la memoria colectiva y se reafirman los roles de género mediante la división ritual de tareas. En síntesis, los hallazgos muestran que estas fiestas no solo cumplen una función recreativa, sino que representan un mecanismo de cohesión social y continuidad cultural en el mundo andino.

Arteaga (2016), en el marco de la Antropología de Género de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, desarrolló su investigación en la comunidad de Tancayllo (distrito de Uranmarca, provincia de Chincheros, Apurímac), centrada en cómo el sistema de género atraviesa la construcción de memoria sobre el conflicto armado interno. Su objetivo principal fue demostrar la importancia del enfoque de género en los estudios sobre memoria y en la contribución a la visibilización de narrativas alternativas. Metodológicamente, aplicó un enfoque cualitativo, de tipo básico y nivel descriptivo–interpretativo, con un diseño no experimental tipo estudio de caso: la unidad de análisis fue una familia afectada (familia G.R., con identidad anonimizada), y la “muestra” correspondió a integrantes varones y mujeres entrevistados/as mediante entrevistas de carácter mixto y luego separadas por género, apoyadas por un cuestionario semiestructurado. Los resultados muestran que la “versión oficial” de los hechos tiende a organizarse desde una memoria masculina (heroicidad, virilidad y centralidad de la experiencia de los varones), mientras que las vivencias de las mujeres aparecen periféricas o silenciadas, pese a que también enfrentaron agresiones, miedo, desplazamientos y estrategias de supervivencia; además, el análisis evidencia que el género opera como una “doble dominación”, porque también presiona a los hombres a ocultar experiencias que no encajan con el ideal de “verdadero hombre”. En conclusión, el trabajo sostiene que incorporar el enfoque de género es clave para reconstruir memorias más completas y menos sesgadas, ya que permite reconocer disputas, silencios y relatos alternativos que

quedan fuera de las narrativas oficiales y amplía la comprensión del conflicto como un proceso vivido de manera diferenciada por hombres y mujeres

1.8.3. Regional

De la Cadena (1992) realizó un estudio etnográfico en la comunidad campesina de Chitapampa, ubicada en el distrito de Taray, Cusco, con el objetivo de analizar cómo se entrelazan las relaciones de género con las diferencias étnicas en la organización social local. La investigación se desarrolló a través de trabajo de campo prolongado, observación participante y entrevistas a comuneros. Los hallazgos evidenciaron que, aunque las mujeres participan activamente en las labores agrícolas, son subordinadas mediante prácticas patriarcales que las desvalorizan, negando que su aporte constituya “trabajo”. Asimismo, se identificó que la condición femenina se asocia a una mayor “indianidad”, siendo ellas quienes cargan con el peso simbólico de la inferioridad étnica dentro y fuera de la comunidad. En este sentido, la ideología local combina criterios de género y etnicidad para estructurar jerarquías sociales, situando a las mujeres indígenas como el eslabón más bajo en la cadena de subordinaciones. En síntesis, el estudio concluye que las desigualdades de género en Chitapampa no pueden comprenderse sin considerar la articulación con las dinámicas étnicas y las estructuras patriarcales regionales, lo que revela cómo la indianización de las mujeres se convierte en un mecanismo central de dominación social.

De la Torre y Berrocal (2021) desarrollaron un estudio en la comunidad de Muñapata, distrito de Chinchero (Cusco), con el propósito de analizar los roles de género en la comparsa Qhapaq Chuncho durante la peregrinación al Señor de Qoyllurit'i. Para ello, empleó un enfoque cualitativo y técnicas etnográficas, como entrevistas y observación participante, que le permitieron comprender la dinámica social de la festividad. Los hallazgos muestran que la participación masculina se vincula

principalmente con la ejecución pública de danzas rituales, el liderazgo de la comparsa y el ejercicio de cargos festivos, mientras que las mujeres asumen responsabilidades en la confección de vestimenta, preparación de alimentos y organización de actividades domésticas relacionadas con la celebración. A pesar de esta división, el estudio resalta que ambos géneros son esenciales para la realización de la fiesta, pues la distribución de sus roles asegura la continuidad de la tradición cultural. En conclusión, la investigación evidencia que la fiesta costumbrista es un escenario donde se reproducen y a la vez se negocian las relaciones de género, reafirmando identidades comunitarias y roles diferenciados.

Bonet y Pinedo (2014) realizaron una investigación en el Cusco con el propósito de analizar el sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la Virgen Inmaculada Concepción y su relación con la estructura social local. Para ello, se valieron de un enfoque etnográfico que combinó observación participante y entrevistas en profundidad a mayordomos, autoridades religiosas y pobladores. El estudio reveló que las mayordomías no solo cumplen una función religiosa, sino también social y económica, ya que implican prestigio, redistribución de recursos y fortalecimiento de la cohesión comunitaria. Los resultados muestran además que existen roles de género diferenciados: mientras los varones asumen mayoritariamente las funciones públicas y de representación en la festividad, las mujeres tienen un rol central en la organización doméstica, la preparación de alimentos y el sostenimiento de los rituales familiares. En síntesis, la investigación concluye que las mayordomías constituyen un espacio donde se reproducen y legitiman jerarquías sociales y de género, reafirmando la importancia de estas celebraciones como ejes articuladores de la vida comunitaria.

1.9.Marco conceptual

a) Género:

El género no corresponde a una condición biológica inmutable, sino a una construcción social que asigna atributos, responsabilidades y expectativas distintas a hombres y mujeres. Esta categorización, establecida culturalmente, delimita los roles que cada persona debe cumplir en la vida social, determinando así oportunidades diferenciadas entre ambos sexos (UNESCO, 2019).

b) Rol:

Según Ander Egg (1993) el rol corresponde al conjunto de conductas y funciones asignadas a una persona en relación con la posición que ocupa en la estructura social. En este sentido, el rol actúa como una guía de comportamiento que regula las expectativas sociales hacia el individuo en un contexto determinado.

c) Identidad de género:

La identidad de género se entiende como una construcción cultural que otorga sentido y cohesión a las diferencias entre lo masculino y lo femenino, a partir de la división sexual del trabajo. Esta categoría no deriva de la biología en sí misma, sino de la simbolización social que asigna roles y expectativas diferenciadas a hombres y mujeres, influyendo en la manera en que cada persona se percibe y se proyecta dentro de su contexto social (Lamas, 1996).

d) Fiesta costumbrista:

Para Aguilera (2021), las fiestas costumbristas pueden entenderse como celebraciones que encarnan el patrimonio inmaterial de grupos comunitarios, al articular prácticas tradicionales (como la música, la comida y los ritos), simbolismos culturales históricamente arraigados, e identidades colectivas que se manifiestan a través de esos actos festivos.

e) Diferencia sexual:

Se entiende como el conjunto de particularidades biológicas que distinguen a hombres y mujeres en cuanto a su condición corporal. No obstante, advierte que estas diferencias naturales se ven atravesadas y resignificadas por construcciones sociales y culturales que, a través del género, les otorgan un valor simbólico y normativo dentro de la organización social (Lamas, 1996).

f) Prácticas rituales:

Las prácticas rituales son actuaciones culturalmente enraizadas que expresan y ponen en escena las visiones de mundo de una comunidad. No se limitan a lo religioso, pues también abarcan ceremonias laicas, y cumplen la función de dar significado al entorno social, reforzar la identidad colectiva y marcar momentos importantes de la vida del grupo (Aranda, 2022).

g) Autoridad:

Se refiere a la forma de poder que no se impone por la fuerza, sino que cuenta con la aceptación y reconocimiento de quienes se someten a ella. No es simplemente mandar, sino hacerlo de tal manera que los subordinados perciban que esa autoridad es legítima y válida (FSCJ, 2021).

h) Interacción social:

Se entiende como el conjunto de relaciones directas, cara a cara, entre individuos, donde se construyen significados, normas y roles sociales. Es un ámbito en el que se negocian identidades, se representan expectativas mutuas y se configuran dinámicas que reflejan estructuras más grandes de la sociedad, aunque en un nivel micro-social (Caballero, 2024).

i) Ceremonias:

Es considerada una práctica cultural dirigida hacia fines específicos, estructurada en una secuencia ritual con inicio y fin claros. Estas prácticas temporales y normadas sirven para reforzar valores simbólicos, cohesionando identidades y afirmando roles sociales dentro de una comunidad (Bueno, 1984).

CAPÍTULO II

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL ÁMBITO DE ESTUDIO

2.1. Ubicación geográfica

El distrito de Combapata está situado en la provincia de Canchis, región Cusco, en el sur andino del Perú. Se encuentra a aproximadamente a 128 km de la ciudad del Cusco, conectado por la carretera asfaltada de la Vía Interoceánica Sur. Su altitud promedio alcanza los 3,590 m s. n. m., condición característica de los ecosistemas altoandinos del valle del Vilcanota (INEI, 2018).

El territorio se ubica dentro de la cuenca del río Vilcanota y recibe influencia directa del río Salcca, que constituye un espacio simbólico fundamental en la celebración del Chakasimp'ay, ya que cerca de sus orillas se desarrollan los rituales de encuentro, prueba de destrezas y reafirmación comunitaria. La presencia de estos cursos de agua no solo configura el paisaje físico, sino que también sostiene las prácticas tradicionales que se revitalizan cada dos de enero durante la festividad (INEI, 2018).

De acuerdo con Meza (2022), el distrito presenta variaciones altitudinales que oscilan entre los 3,400 y 4,200 m s. n. m., conformando un escenario ecológico de puna húmeda y seca, donde se desarrollan actividades agropecuarias y rituales asociados a la identidad local.

Coordenadas geográficas del distrito de Combapata (Gobierno del Perú, 2017) :

Latitud Sur: 14°06'03"

Longitud Oeste: 71°25'51"

Figura 1

Ubicación geográfica de Combapata



Nota. Ubicación geográfica. Fuente: World satellite Map (2025).

2.1.1. Extensión y límites

El distrito de Combapata posee una superficie aproximada de 111.25 km², limitando con los distritos de Tinta al norte, Checacupe al sur, Pitumarca al este y por el oeste con la provincia de Acomayo. Su territorio abarca zonas agrícolas, áreas de pastoreo y espacios comunales donde se articulan actividades productivas y rituales (INEI, 2018).

Asimismo, Meza (2022) señala que las comunidades de Huantura y Urinsaya desempeñan un papel activo tanto en la organización como en la participación de la fiesta del Chakasimp'ay. Estos espacios comunales son centrales para el entendimiento del tema de investigación.

2.1.2. Clima

El clima es frío templado, característico de los valles interandinos. Presenta dos estaciones definidas: una época seca (abril–octubre) y una temporada de lluvias (noviembre–marzo). El territorio distrital está flanqueado por los ríos Vilcanota y Sallca, que estructuran el paisaje local y se relacionan estrechamente con las actividades agrícolas y ganaderas de la población. Estas variaciones climáticas influyen en el calendario agrícola y ritual, determinando el uso de espacios comunales y el tipo de actividades festivas que se realizan al aire libre (SENAMHI, 2012).

2.2. Ubicación política

Administrativamente, Combapata es uno de los ocho distritos que conforman la provincia de Canchis y cuenta con un gobierno local dirigido por la Municipalidad Distrital de Combapata (INEI, 2018). Su territorio está organizado en comunidades campesinas y centros poblados, que mantienen una estructura de autoridad tradicional complementaria a la institucional, especialmente visible en las festividades comunales.

En el caso del Chakasimp'ay, el gobierno local y las organizaciones comunales coordinan responsabilidades relacionadas con la seguridad, logística y organización ritual, evidenciando cómo las estructuras políticas formales e informales interactúan en la reproducción de prácticas culturales.

2.3. Demografía

Los registros censales muestran que la población del distrito de Combapata ha experimentado una ligera reducción entre 1981 y 2017, configurando un crecimiento demográfico bajo y una estructura poblacional con tendencia al envejecimiento. Los grupos de 0 a 19 años han disminuido proporcionalmente, mientras que se incrementa la presencia de población adulta y adulta mayor, conformando así una pirámide poblacional regresiva (INEI, 2018).

En cuanto al patrón de asentamiento, el distrito ha transitado de un predominio rural a una creciente urbanización: en 2007, el 61.8 % de la población residía en el área rural, mientras que en 2017 el 55.2 % pasó a ubicarse en el área urbana, aunque las comunidades rurales mantienen un peso sociocultural fundamental (INEI, 2018).

Respecto a la población en edad de trabajar, el censo 2017 registró 3 459 habitantes de 14 años a más, con mayor concentración en los grupos de 14–29 años (1 250 personas) y 45–64 años (981 personas). Asimismo, en el grupo de 3 a 24 años, el 78

% asiste a una institución educativa y el 22 % no lo hace, mientras que el alfabetismo alcanza el 83 % y el analfabetismo el 17 %. Estas características demográficas constituyen el marco social donde se configuran los roles de género y las formas de participación comunitaria vinculadas a la festividad del Chakasimp'ay (INEI, 2018).

2.4. Aspectos económicos

La economía del distrito de Combapata se sostiene principalmente en actividades agropecuarias tradicionales, complementadas por pequeños circuitos comerciales, turismo festivo, crianza de animales menores e inversión pública. Estas actividades sustentan la subsistencia familiar y se integran con la organización comunal, los ciclos productivos y las festividades locales, conformando un sistema económico diverso que combina continuidad cultural y adaptaciones actuales.

2.4.1. Agricultura

La agricultura es la actividad económica predominante en Combapata, desarrollada principalmente en pequeñas unidades familiares y bajo técnicas tradicionales adaptadas a los pisos ecológicos altoandinos. De acuerdo con el Instituto Tecnológico de la Producción (ITP), los cultivos con mayor superficie sembrada en el distrito son la cebada grano (125 ha) y la avena grano (5 ha), destinados en gran parte al autoconsumo y al soporte alimentario del ganado. Esta base agrícola constituye un componente esencial de la economía familiar y se complementa con prácticas de trabajo comunal como la minka y la faena (ITP Producción, 2020).

2.4.2. Ganadería

La ganadería representa una segunda fuente de ingresos significativa, vinculada tanto a la subsistencia como al comercio regional. El ASIS Combapata 2022 destaca que la población se dedica principalmente a la crianza de vacunos, ovinos y animales menores,

cuya venta se realiza en ferias y mercados interprovinciales. Esta actividad posee también un valor cultural relevante, pues los animales participan en rituales comunales y festividades, reforzando vínculos sociales y económicos entre las comunidades (Meza, 2022).

2.4.3. Comercio

El comercio en Combapata se caracteriza por ser dinámico, articulado alrededor de la compraventa de productos agropecuarios y la comercialización de ganado vacuno y ovino. El Plan de Acción Distrital de Seguridad Ciudadana señala que también se comercializan frutas, verduras del valle del Salcca y animales menores, lo que contribuye al flujo económico y al abastecimiento regional. Las ferias comunales funcionan como espacios de intercambio y socialización, donde convergen productores, comerciantes y visitantes de distritos vecinos (Municipalidad Distrital de Combapata, 2024).

2.4.4. Turismo local y festividades

El distrito de Combapata presenta un conjunto de recursos turísticos que, constituyen un aporte significativo al turismo cultural y costumbrista de la zona. Según el inventario turístico provincial actualizado, el distrito cuenta con ocho recursos turísticos registrados, entre ellos manifestaciones culturales y sitios naturales de interés. Además, se identifican actividades tradicionales como *Chakasimp'ay* y *Salla Raymi*, en el que actualmente se realiza una festividad de danzas, cada segundo sábado del mes de junio, en el que participan las instituciones y población en general con danzas típicas del distrito, que forman parte del patrimonio festivo local y aportan singularidad al calendario cultural de la provincia. La planta turística del distrito registra treinta y siete establecimientos, incluyendo alojamientos, restaurantes y servicios complementarios, lo cual sostiene de manera básica la atención a visitantes. Estas celebraciones y expresiones culturales fortalecen la identidad comunitaria y constituyen una oportunidad para

dinamizar la economía local mediante el turismo cultural y costumbrista (Gamarra et al., 2021).

2.4.5. *Producción de cuyes y animales menores*

En el distrito de Combapata, la crianza de cuyes y otros animales menores emerge como una fuente importante de ingresos para los hogares rurales, ya que su bajo costo operacional, ciclo corto de producción y demanda estable permiten una diversificación del ingreso complementaria a la agricultura y la ganadería mayor. Estas prácticas productivas se integran al sistema familiar y comunal, reforzando la sostenibilidad económica de la comunidad (Gobierno del Perú , 2025).

2.4.6. *Inversión pública y dinamización económica*

La inversión pública en infraestructuras y servicios básicos en Combapata actúa como catalizadora del desarrollo económico local, al mejorar las condiciones para la producción, el comercio y el acceso a mercados. Por ejemplo, los reportes de inversión municipal muestran que la ejecución de proyectos impulsa la economía a través de la generación de empleo, la mejora de la conectividad y el fortalecimiento de las capacidades productivas comunales (Municipalidad distrital de Combapata, 2022).

2.5. Aspectos sociales

El distrito de Combapata presenta una estructura social marcada por dinámicas propias del ámbito rural altoandino, donde la educación, la salud y la vida comunitaria se articulan con la identidad cultural quechua.

2.5.1. *Educación*

En el distrito de Combapata, la educación se caracteriza por una alta presencia de población quechua-hablante y por modalidades vinculadas a la Educación Intercultural Bilingüe. De acuerdo con los Censos Nacionales 2017, la tasa de alfabetismo es favorable

en comparación con otras zonas rurales, aunque persisten brechas entre grupos etarios y comunidades alejadas. Estas condiciones educativas influyen en la transmisión de conocimientos culturales y en la participación de niños y jóvenes en las actividades comunitarias (INEI, 2018).

2.5.2. Salud

Los indicadores de salud muestran que Combapata enfrenta limitaciones en cobertura y atención, especialmente en gestantes, niños y adultos mayores. El *ASIS Combapata 2022* señala problemas recurrentes como anemia, infecciones respiratorias y dificultades de acceso a servicios por la dispersión geográfica del distrito. Estas condiciones afectan la dinámica social y la participación comunitaria, ya que la salud de la población influye en la organización comunal y en la continuidad de las prácticas tradicionales (Meza, 2022).

2.6. Aspectos culturales

El distrito de Combapata posee un conjunto diverso de manifestaciones culturales ligadas a la ritualidad andina, la tradición musical, el ciclo agrícola y las celebraciones religiosas sincréticas. Estas festividades expresan la identidad comunitaria y participan activamente en la cohesión social local. A continuación, se describen:

2.6.1. Chaka Simp'ay – Trenzado del Puente de Combapata

La fiesta del Chakasimp'ay del distrito de Combapata se celebra cada 2 de enero con la participación de las autoridades políticas, comunales y de la población en general. Durante esta festividad se reafirman las relaciones de género, la organización comunitaria y el simbolismo de la reciprocidad andina. Aunque el puente colgante da nombre al evento chakasimp'ay, que significa “trenzar el puente” en la actualidad la celebración ya no se orienta a reconstruir la estructura material, sino a la conmemoración colectiva y al

fortalecimiento de los lazos sociales. La fiesta tiene un carácter comunal, político, cultural y social, y es el escenario del cambio de mando entre autoridades salientes y entrantes, quienes se presentan públicamente para consolidar su compromiso de una buena gestión. Las familias de las autoridades participan ofreciendo bebida y comida como gesto de confraternidad.

La festividad inicia con el ritual de agradecimiento al río Salcca, donde autoridades hombres y mujeres realizan ofrendas de chicha y coca, solicitando permiso a los apus para dar inicio a la jornada. Después se lleva a cabo la escenificación del trenzado del puente, un acto teatralizado que busca mantener viva la memoria de esta práctica ancestral. Las comunidades ingresan lideradas por sus presidentes, acompañadas de música y flores que simbolizan la alegría del encuentro. Destaca la comunidad de Huantura, que porta una roca en andas y la lanza al río como símbolo de firmeza y augurio de estabilidad para la gestión comunal.

Las mujeres cumplen un papel fundamental en la preparación anticipada de la comida y la chicha que se compartirán durante la jornada festiva. Este trabajo inicia incluso desde la víspera e implica cocinar alimentos como el cuy y preparar la fermentación de la chicha. Aunque esta labor ocurre en el ámbito familiar, adquiere carácter colectivo cuando la merienda es distribuida en la explanada comunal. Antes de servir los alimentos se realiza el cambio de mando entre autoridades, donde cada representante es presentado ante la comunidad. Este tránsito de poder se ritualiza con el baile del turkuy, en el que las autoridades zapatean y se enfrentan simbólicamente portando el bilqucho, objeto de madera que representa estatus, herencia y prestigio. El turkuy funciona como rito de paso político y como performance que reafirma la continuidad del liderazgo y la tradición local.

Las mujeres ingresan a la explanada de chakapampa acompañadas de música, llevando la merienda preparada. Allí la entregan simbólicamente a las autoridades, quienes disponen su distribución para todo el pueblo. Esta transición del ámbito doméstico al público hace visible el trabajo femenino y lo integra en la dinámica ritual del compartir, destacando que, desde las ciencias sociales, la comida constituye un elemento que une a la comunidad. Durante todo el evento, la música, la danza y la alegría sostienen la confraternidad.

La fiesta concluye con un concurso de turkuy en el que participan varones de diferentes edades, desde niños hasta adultos. Esta competencia genera entusiasmo y sirve como un mecanismo de transmisión cultural, permitiendo que las nuevas generaciones aprendan y recreen la danza. Así, la costumbre se preserva mediante la danza, los rituales, el reconocimiento público y la celebración festiva.

A continuación, se describen los momentos actuales de la fiesta:

- **Ritual de agradecimiento al río Salcca:** Las autoridades inician el ritual ofrendando chicha al río y ofrendando la coca para pedir permiso a los apus. Participan el alcalde y los representantes comunales, tanto hombres como mujeres.
- **Escenificación del trenzado del puente:** Actualmente este momento incluye actores que representan la antigua tradición inca del trenzado del puente.
- **Entrada de las comunidades:** Las comunidades como Urinsaya Combapata, Huantura y otros, ingresan lideradas por sus presidentes comunales. Las mujeres llevan la merienda envuelta en mantas (onquña), que luego será servida, además son acompañados por chicha, y toda la comunidad.
- **Entrada de la comunidad de Huantura:** Esta comunidad destaca por portar una roca en andas hasta el puente de cal y piedra, desde donde la lanzan al río como

símbolo de estabilidad y augurio de buena gestión. La música acompaña su recorrido y las mujeres llevan flores y la merienda como expresión festiva.

- **Cambio de mando entre autoridades:** Las autoridades se presentan una a una. El intercambio simbólico se realiza con el baile del *turkuy*, donde zapatean y se enfrentan portando el *bilqucho*, pieza de madera que simboliza estatus y herencia local. Participan autoridades entrantes y salientes.
- **Presentación de las meriendas:** Las mujeres entregan la comida preparada a las autoridades, quienes la distribuyen entre los asistentes. La merienda se sirve en platos grandes de barro que circulan entre todos, mientras algunos comuneros reparten *chicha*.
- **Concurso de *turkuy*:** Participan varones de distintas edades. El concurso incentiva la práctica de la danza y fortalece la transmisión cultural, realizándose en un momento de convivencia en el que todos comparten comida y bebida.

El *chakasimp'ay* está asociado al fortalecimiento identitario y a la reafirmación de la pertenencia territorial, manifestándose como un espacio simbólico donde se expresan estructuras comunitarias y roles tradicionales (Gamarra et al., 2021).

2.6.2. *Turkuschay*

El *Turkuschay* es una danza destacada, incluida también en la categoría de Turismo Costumbrista en el inventario provincial. Se trata de una danza donde participan agrupaciones locales que representan personajes tradicionales, bailes y comparsas vinculadas al calendario agrícola y a episodios de la memoria colectiva andina. Su función cultural reside en la preservación de patrones ancestrales, particularmente rituales de reciprocidad y cohesión comunal, siendo parte importante de la cultura viva del distrito (Gamarra et al., 2021).

2.6.3. *Fiesta patronal de San Nicolás de Bari*

La iglesia colonial de San Nicolás, ubicada en Combapata, aparece en el inventario oficial como recurso religioso-arquitectónico. Su festividad patronal se celebra con procesiones y actividades religiosas que combinan elementos cristianos y ritualidad andina celebrado los días cinco y seis de diciembre. La fiesta constituye un espacio de expresión estética y devocional que fortalece la cohesión social del distrito (Gamarra et al., 2021).

2.6.4. *Festividad de la Santísima Virgen del Rosario*

La Festividad de la Santísima Virgen del Rosario constituye una de las celebraciones religiosas más importantes del distrito de Combapata. Su relevancia cultural ha sido reconocida formalmente a nivel nacional, dado que se trata de una práctica devocional profundamente arraigada en la comunidad y vinculada a la identidad espiritual y social del territorio. Esta celebración presenta características propias del sincretismo andino-cristiano, expresándose mediante actividades litúrgicas, procesiones y la participación comunitaria organizada en mayordomías, comparsas y agrupaciones locales (Villanueva, 2016).

Esta festividad es un elemento fundamental para comprender los mecanismos de cohesión social en el distrito, así como la forma en que se articulan los roles familiares, comunales y de género en el marco de rituales públicos. La proyección para ser reconocido como Patrimonio Cultural de la Nación configura además un respaldo institucional que permite interpretar esta fiesta como parte de la cultura viva, lo que implica que su estudio no solo se centra en la manifestación ritual en sí, sino también en su transmisión intergeneracional, su carácter identitario y el papel que cumple en la organización sociocultural del distrito. Asimismo, la intervención del Ministerio de Cultura en su

difusión y registro resalta la importancia de documentar estas expresiones para su preservación (Villanueva, 2016).

2.7. Vías de acceso

El distrito de Combapata cuenta con vías de acceso que permiten su integración con la provincia de Canchis y con centros urbanos cercanos. Según El Ministerio de Transportes y Comunicaciones (2017). El territorio es atravesado por tres rutas: la Ruta Nacional PE-3S, que constituye el eje troncal de conexión provincial; la Ruta Nacional PE-34F, que enlaza sectores rurales y complementa la movilidad intercomunal; y la Ruta Departamental CU-124, que facilita el acceso a comunidades campesinas y áreas productivas. principales que facilitan el tránsito vehicular y la conexión con comunidades rurales, lo que influye en la movilidad de la población y en la provisión de servicios básicos. La accesibilidad vial constituye un elemento clave para comprender la articulación social del distrito, pues determina la participación comunitaria y la dinámica de desplazamiento en actividades económicas y culturales (Municipalidad Distrital de Combapata, 2024).

Figura 2
Principales rutas



Nota. Ministerio de Transportes y Comunicaciones (2017).

2.8. Organización social

La organización social de Combapata se estructura sobre la interacción entre la municipalidad distrital y las comunidades campesinas, que mantienen formas tradicionales de autoridad y participación. El *Análisis de Situación de Salud del distrito de Combapata 2022* indica que las comunidades desempeñan un rol fundamental en la gestión local, especialmente en temas de coordinación, apoyo mutuo y trabajo comunal, lo que evidencia un modelo organizativo basado en la reciprocidad y la cooperación colectiva (Meza, 2022).

CAPÍTULO III

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

3.1. Roles de género en las expectativas sociales y culturales en la fiesta costumbrista

Chakasimp'ay de Combapata

3.1.1. *Normas comunitarias*

En la dinámica del chakasimp'ay, las normas comunitarias definen de manera muy precisa qué se espera de mujeres y varones durante la fiesta. Las mujeres asumen, casi como una obligación naturalizada, toda la organización de la merienda: planifican con anticipación cuánto se debe cocinar, preparan los platos principales como el cuy al horno y los distintos segundos, elaboran la chicha y se aseguran de que todo llegue “completo” al espacio festivo. Cuando forman parte de la familia de la autoridad, esta responsabilidad se intensifica, porque recae sobre ellas no solo la producción de alimentos, sino también la presentación de la merienda ante la comunidad y los invitados. Así, el buen cumplimiento del cargo se mide, en gran parte, por la capacidad femenina de garantizar abundancia y cuidado a través de la comida y la bebida.

Los varones, en cambio, concentran las tareas ligadas al ejercicio de la autoridad y al manejo del espacio ritual público. Son quienes organizan la fiesta desde su posición de cargos comunales, disponen la merienda para su reparto colectivo, se ubican en el estrado junto a otras autoridades y protagonizan los momentos centrales del ritual, como el challasqa y el baile del turkuy durante el cambio de mando. La comunidad espera que estas acciones se cumplan de manera visible y correcta: se insiste en que “deben” bailar, estar puntuales y “pasar bien” ante el pueblo. De este modo, mientras las mujeres sostienen la base material y afectiva de la celebración, los varones encarnan la continuidad del orden político y simbólico del chakasimp'ay. Sobre ello, se tienen las siguientes respuestas:

“Las responsabilidades que cumplen principalmente las mujeres en la fiesta, es la preparación de la merienda y la presentación a los invitados, a los visitantes y los varones antes se encargaban de la limpieza de los caminos por donde se desplazaban sus animales, y ahora se encargan de organizar la fiesta, de ocupar cargos de autoridades y estar en el escenario principal, bailan el turkuy y disponen” (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Las mujeres cumplen un papel muy importante dentro de la fiesta del chakasimp'ay, sobre todo las mujeres que son esposas de las autoridades, porque tienen la responsabilidad de apoyar a sus esposos. Las mujeres cumplen muchas responsabilidades desde la confección de la ropa, preparación de los alimentos, preparación de la chicha y aguardientes y hasta la convocatoria de la sociedad por eso dicen muchos de los que van: señorayki rayku jamushani (por tu señora estoy viniendo). Sin la mujer la fiesta no se haría posible. El varón cumple con cargos importantes como autoridad, desde el inicio del chakasimp'ay, el varón es quién generalmente encabeza el challasqa hacia el río Salqa, baila el turkuy para el cambio de mando con la autoridad que sale de su cargo y se encarga de disponer la merienda para que sea compartida con todos” (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“En el chakasimp'ay las mujeres cumplen merienda que preparan desde día antes porque lleva cuy que lo llevan al horno, uchus (segundos) y la chicha también que necesitan preparar día antes y los varones en nuestra calidad de autoridades, como este año me ha tocado ser presidente de la comunidad, tenía que pasar con mi familia, hacer preparar comida,

chicha, como vienen de las otras comunidades también, por eso debíamos prepararnos, yo también tenía que ver con el anterior presidente para poder hacer cambio de mando, bailar turkuy” (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“Los varones que son autoridades tienen que cumplir con el pueblo, como son autoridades tienen que pasar bien, hacen preparar comida, la merienda que siempre se consume y que siempre desde nuestros abuelos nos enseñaron, en esta fiesta la mujer lleva esa merienda en el mediano, para que toda la comunidad comparta, antes de eso las autoridades hacen cambio con los que ya terminan su cargo, bailan el turkuy, salientes y entrantes, siempre deben bailar, eso el pueblo espera” (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Cuando era presidenta de la comunidad tenía que hacer harto trabajo, cocinar, llamar a asambleas, tener todo. Meriendapis lluyniyoq kanaan karan (la merienda tenía que tener todo completo), los varones apoyaban a cargar, a veces servían también” (B.A.Q, 53 años – ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata)

“Las mujeres desde que eligen a presidente, ya estamos viendo la merienda para Chakasimp’ay, cuántos van a venir, cuánto hay que cocinar. Siempre se hace un poquito demás, pa’ que no falte, así tiene que ser. Si eres familia del presidente, ya sabes, todo tiene que estar listo, la chicha se hace un día antes, bien preparadito para acompañar, y los varones si son autoridades tienen que estar puntuales, bailar turkuy con

la autoridad de antes, así es la costumbre” (G.C.C, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“La responsabilidad que cumplen es, así pues, la mujer lleva su merienda, con su sarapela uchu (segundo de sarapela), segundo de arbejitas, su cuy al horno, todo completo, acaso de hambre también van a estar los comuneros, por eso se lleva comida en mediano, ese plato de barro hondo y grande, que llega en octubre, en ahí entra pues toda la comida, todos los segundos de la merienda. Los varones llevan la chicha, para calmar la sed, si son autoridades están en el estrado con las demás autoridades, bailan el turkuy, para cambiar el mando, el alcalde también hace su ch'allasqa, y si es nuevo también hace cambio de mando” (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

A partir de los testimonios, se aprecia que las normas comunitarias no solo distribuyen tareas, sino un trabajo entre las mujeres y varones. El trabajo de las mujeres garantiza que nadie pase hambre ni sed y que la merienda sea un signo visible de prestigio y responsabilidad familiar; el desempeño de los varones en los rituales y en el estrado asegura la legitimidad del cambio de mando y refuerza la imagen de la autoridad frente al colectivo. Ambos roles aparecen como indispensables para que la celebración sea considerada “bien hecha”, lo que revela hasta qué punto la fiesta depende de esta coordinación entre cuidado cotidiano y representación política.

Al mismo tiempo, estas normas expresan relaciones de poder y mecanismos de control social. La obligación de que la merienda esté “llena” y que las autoridades cumplan con el turkuy funciona como un criterio mediante el cual la comunidad evalúa a quienes ocupan cargos y a sus familias. La fiesta del chakasimp'ay se convierte así en un

escenario donde se renuevan, de forma ritualizada, las jerarquías y expectativas de género: las mujeres continúan siendo las principales responsables del trabajo reproductivo que sostiene la vida festiva, mientras los varones concentran el reconocimiento público asociado a la autoridad y al mando comunal.

Por otra parte, la asignación de tareas en la fiesta del chakasimp'ay se decide en las asambleas comunitarias, donde las responsabilidades se distribuyen de acuerdo con las expectativas tradicionales de género. Las mujeres son principalmente responsables de la preparación de la comida, una tarea que se considera esencial para el bienestar de la comunidad y que se organiza en torno a la familia del presidente. En cambio, los varones se encargan de organizar y liderar el evento, ocupando cargos de autoridad y participando en rituales como el turkuy, lo que refleja una división de roles entre lo doméstico y lo público.

Aunque existen diferencias en las tareas asignadas a cada género. Las mujeres, al preparar la comida, son vistas como el pilar material de la celebración, mientras que los varones se encargan de las funciones simbólicas y organizativas, consolidando así su autoridad dentro de la comunidad. La familia, en su conjunto, es reconocida como la unidad responsable del evento, aunque se observa que las tareas varían según las capacidades físicas y los roles tradicionalmente asignados a cada género. Tal como se refleja en las siguientes entrevistas:

“Se decide en las asambleas de la comunidad, desde el momento en el que se eligen a las autoridades, las diferencias serían en cuestión de las tareas, por ejemplo, las mujeres como ya había dicho, se encargan de la comida, y los varones de organizar, pero en cuestión de la fiesta en sí ambos,

varones y mujeres cumplen un rol importante” (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Eso se decide en cada familia, cada autoridad pasante tiene que ver cómo se organizan. Lo que siempre se espera de los varones autoridades es que cumplan bien, que sus esposas lleven merienda. Si existen diferencias porque la mujer tiene que llevar la comida, pero al final ambos son vistos como familia”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Se deciden en las asambleas, desde el momento en que nos eligen, la comunidad espera que las autoridades pasemos como cargo cuando vamos a Chakasimp’ay, que llevemos todo, y existen diferencias con los varones porque ellos no llevan merienda, pero nos ayudan también”. (M.C.M, 49 años – autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata)

“En las asambleas de la comunidad decidimos quiénes serán, para ir al Chakasimp’ay, pero principalmente la mujer del presidente, con sus familiares tienen que cocinar, y ver todo el preparativo. Si, existen diferencias, porque la mujer no puede cargar la piedra grande que llevamos, por eso acompañamos con flores en nuestros sombreros, llevamos comida, a lo que podemos, pero es parte de nuestra costumbre”. (H.T.C, 60 años – comunera de la comunidad de Huantura Combapata)

Los datos evidencian que la comunidad organiza su vida política y ritual a partir de estructuras colectivas, como las asambleas, que legitiman formalmente a las autoridades. Sin embargo, la ejecución de estas decisiones transcurre en un tejido social donde los roles de género operan como ejes organizativos no negociables. La

participación diferenciada entre hombres y mujeres no es consecuencia de una imposición explícita, sino de una inscripción cultural que asigna funciones según un orden simbólico que antecede a los propios sujetos. Las mujeres son asociadas al sostenimiento material de la fiesta —la alimentación, la preparación, los detalles— mientras que los hombres representan la autoridad y la coordinación. Esta división, lejos de ser coyuntural, expresa un mandato identitario que se reactualiza en cada evento colectivo. No se trata de tareas simplemente distribuidas, sino de roles cargados de sentido dentro de una lógica ritual que mantiene el equilibrio comunitario y refuerza el pacto cultural de pertenencia.

En este contexto, el cuerpo femenino aparece como depositario de las expectativas tradicionales, no solo en términos de carga física sino de responsabilidad simbólica. Las mujeres no están ausentes del rito, pero su participación se define por los límites de lo permitido: acompañan, adornan, cocinan, pero no cargan la piedra. Esta imposibilidad física se convierte en una metáfora de las restricciones impuestas a su agencia visible. Sin embargo, al interior de estos límites, las mujeres despliegan una forma de acción que, aunque no disruptiva, es estructurante: sostienen la fiesta, garantizan la continuidad del rito y posibilitan el cumplimiento del cargo familiar. En ese gesto silencioso —llevar la merienda, vestir con flores, preparar— se anuda una forma de poder no reconocida como tal, pero indispensable. La ritualidad comunal, al requerir tanto la visibilidad masculina como el trabajo invisible de las mujeres, revela una tensión no resuelta: la coexistencia de una participación indispensable con una valoración desigual de los sujetos que la ejercen.

Asimismo, se puede entender que, las normas comunitarias observadas en el Chakasimp'ay no funcionan únicamente como reglas explícitas sobre lo que cada persona debe hacer, sino como mandatos culturales interiorizados que orientan la conducta esperada de varones y mujeres durante la festividad. En los testimonios, expresiones

como “tienen que cumplir con el pueblo”, “siempre deben bailar” o “eso el pueblo espera” muestran que la participación festiva no depende solo de la voluntad individual, sino de una obligación socialmente reconocida. Por ello, el cumplimiento del rol no se entiende como una acción aislada, sino como una forma de responder ante la comunidad, mantener el prestigio familiar y demostrar respeto por la costumbre.

En este sentido, la norma comunitaria se expresa mediante la expectativa colectiva. El varón autoridad no solo representa un cargo administrativo, sino una figura pública que debe mostrarse ante la comunidad mediante actos visibles, como el cambio de mando, el baile del *turkuy*, la presencia en el estrado y la coordinación con otras autoridades. Estos actos permiten interpretar que la masculinidad comunal se vincula con la responsabilidad pública, la representación ritual y la capacidad de sostener el orden festivo. Sin embargo, dicho cumplimiento no recae únicamente en el individuo, porque aparece acompañado por el trabajo familiar y, especialmente, por la participación de las mujeres en la preparación de la merienda y la organización del compartir.

Las normas comunitarias no son completamente rígidas, aunque sí mantienen una orientación diferenciada por género. La experiencia de una mujer que asumió la presidencia comunal muestra que, cuando una mujer ocupa un cargo de autoridad, también debe responder a exigencias organizativas, convocar asambleas y asegurar el desarrollo de la festividad. No obstante, incluso en esa situación, la preparación de la merienda aparece como una responsabilidad central. Esto permite interpretar que la participación femenina puede ampliarse hacia espacios de conducción comunal, pero sin desprenderse totalmente de las tareas culturalmente asociadas al cuidado, la alimentación y el soporte festivo. Mientras el rol masculino se expresa en actos públicos y ritualizados, el rol femenino se manifiesta en labores que sostienen material y simbólicamente la fiesta.

La comunidad reconoce ambos aportes como necesarios; sin embargo, el reconocimiento se distribuye de forma diferenciada, ya que la autoridad, el mando y el baile ritual adquieren mayor exposición pública, mientras que la merienda, la preparación y el servicio operan como soportes fundamentales desde una visibilidad más doméstica y familiar.

3.1.2. *Identidad simbólica*

La identidad simbólica, en contextos festivos andinos, se expresa a través de signos visibles inscritos en el cuerpo: vestimenta, accesorios y objetos rituales. Estos elementos no se limitan a una función estética o utilitaria, sino que operan como marcadores sociales que permiten identificar género, estatus, pertenencia comunitaria y, sobre todo, posición dentro del entramado ritual. La ropa típica, los objetos que se portan y la manera de ocupar el espacio en la fiesta constituyen dispositivos simbólicos que comunican significados colectivos arraigados en la memoria comunal.

En el caso específico de las festividades locales, las prácticas de vestimenta no solo diferencian a mujeres y varones, sino que también reflejan transformaciones sociales, adaptaciones culturales y tensiones entre tradición y modernidad. El uso de ciertos accesorios como el melqucho, la vara de mando o la onkhuña no son casuales, sino que remiten a códigos simbólicos compartidos que orientan la conducta festiva y estructuran la interacción entre los miembros de la comunidad. De esta forma, el atuendo festivo adquiere una dimensión performativa de la identidad, en la que los cuerpos no solo se visten, sino que se inscriben en una narrativa cultural colectiva. Sobre esto, se tienen los siguientes testimonios:

“Las mujeres lucen su ropa típica de Combapata, con montera, huina, pollera y onkhuña. Mientras que los varones llevan el melqucho,

cascabeles, poncho y pantalón de bayeta, y los que son autoridades llevan su vara. Respecto a los objetos que llevan, por ejemplo, los varones llevan el melqucho y los cascabeles, las mujeres en cambio llevan la merienda en sus manos, a veces pueden llevar también chicha, aunque eso lo llevan varones o mujeres. También se ve en la fiesta que, de las comunidades, las mujeres se sientan en un lugar específico para poder servir la comida y los varones que son autoridades, se sientan en el estrado principal, y los que no son autoridades, acompañan en otra parte a las mujeres, de tal manera que no estén juntos, pero si en un espacio que se ocupa por cada comunidad” (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Depende, si es autoridad entonces llevan cascabeles, melqucho, y ropa típica, a veces vara de mando en la mano algún distintivo, eso puede ser una banda y si la persona es natural su ropa típica diaria sin cascabeles, ni los demás elementos de vestimenta. El melqucho por ejemplo que llevan los varones, significa liderazgo, las cintas de colores, poderío económico, estatus, en el caso de las mujeres se lleva en la pollera una cinta labrada”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“A las mujeres lo que representa sería la merienda, siempre llevan merienda en su onqhuña, dentro lleva la comida, la merienda, y a los varones representa servir la chicha, si es autoridad, representa la vara, la banda de presidente o ya sea alcalde”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“... ya se está dejando de llevar la montera, más ahora es con esos sombreros negros, con eso y encima algunas llevan flores, la mayoría se pone flores en el sombrero, casi ya es raro ver la montera ahora, también con blusas están yendo, a veces ya no usan ojota también, con zapato también ya están yendo, y de los varones ellos también algunos nomás ya están llevando pantalón de bayeta, la gran mayoría lleva ahora pantalón de tela, más está exigente vestir con ropa completa, para autoridades nomás...”

“Lo que representa a las mujeres en nuestra comunidad, es que llevan flores en sus sombreros, como parte de nuestra alegría, se lleva la merienda y los varones llevan su chaleco, pantalón de tela hoy en día, aunque hay todavía pantalón de bayeta y principalmente cuando llevan la piedra grande debe estar adornado con flores”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

El uso diferenciado de la indumentaria en la festividad no solo comunica pertenencia, sino que instituye roles y legitima estructuras sociales ancladas en la cosmovisión andina. Cada elemento del atuendo se transforma en un signo performativo que no representa únicamente un papel, sino que actualiza un mandato comunitario. La onqhuña no es solo una bolsa de transporte, sino un objeto de mediación ritual que ancla a la mujer en el eje de la reciprocidad alimentaria; del mismo modo, el melqucho no es un adorno, sino un emblema de ejercicio de autoridad, cuya sonoridad y presencia articulan un discurso silencioso de mando y respeto. La disposición espacial durante la ceremonia el estrado, los sectores asignados por género o jerarquía se subordina a esta semiótica del cuerpo, reproduciendo un orden simbólico que trasciende lo visible.

En el caso de las mujeres, la identidad simbólica se expresa mediante elementos asociados al vestir tradicional, al acompañamiento y al sostenimiento material de la fiesta. La montera, la huina, la pollera y la onkhuña permiten reconocer una forma de presencia femenina que comunica pertenencia cultural y continuidad de la costumbre. Sin embargo, esta presencia no se limita a la apariencia externa, pues se articula con acciones concretas como llevar la merienda, portar flores, preparar la comida y participar en el compartir festivo. De este modo, la identidad femenina se construye desde una relación entre cuerpo, alimento, cuidado y memoria comunal.

Al mismo tiempo, la transformación paulatina en los códigos de vestir —con la sustitución de algunos elementos tradicionales por prendas contemporáneas— evidencia una resignificación del símbolo que no anula su potencia. Lo simbólico, en este contexto, no desaparece: muta, dialoga y se reinscribe en nuevas formas que conservan la función estructurante del rito. Esta adaptación no debe leerse como pérdida de autenticidad, sino como una respuesta estratégica ante cambios sociales, económicos y generacionales. La identidad simbólica, por tanto, no es una réplica mecánica de lo ancestral, sino una construcción situada que permite a la comunidad reproducir su cohesión desde lo mutable, renovando constantemente los vínculos entre memoria, cuerpo y territorio.

Ahora bien, respecto a la percepción social sobre los roles que cumplen hombres y mujeres en las festividades refleja la manera en que las comunidades andinas interpretan el trabajo de ambos géneros. A través de las acciones que cada uno realiza, no se expresan jerarquías estáticas, sino funciones diferenciadas que son social y ritualmente valoradas. Esta distinción en las tareas no implica una desvalorización, sino una distribución cultural del trabajo simbólico que reafirma la reciprocidad entre lo masculino y lo femenino.

La fiesta, como espacio de exhibición de las estructuras comunales, permite visibilizar cómo los actos de bailar, portar objetos, servir alimentos o acompañar rituales de paso son asignados conforme a un orden compartido. A esto se tienen las siguientes respuestas:

“Solo hay diferencia en el tema del turkuy, porque los varones bailan el turkuy para el cambio de mando y las mujeres están más en la atención con la comida” (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“No los ven diferente, porque cada uno cumple su rol, como varón y como mujer, como varón autoridad el varón tiene que cumplir con la danza del turkuy, como líder y la mujer por su parte lleva la merienda”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“No, los varones y las mujeres hacen cosas diferentes pero los dos trabajan juntos, por ejemplo, los varones cargamos la piedra que traemos, y las mujeres adornan con flores para que se vea bonito”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“No, sino esta la mujer no podríamos pasar también nuestros cargos de autoridad, siempre se ve a los dos, marido y mujer siempre deben estar en la fiesta”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“No, aunque cuando somos autoridades, por ejemplo, como yo soy autoridad, he sentido que, si me veían un poco diferente pero como con alegría, cuando estaba pasando el cambio de mando, me presentaron los animadores y decían: qué bueno que también tenemos una autoridad

presidenta mujer, y la gente también veía, estaba viendo a la mayoría que sonreían, aplaudían, así”. (M.C.M, 49 años – autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata)

“No, nos ven como familia, si digamos mi esposo es autoridad, yo tengo que también aportar llevando la merienda, haciendo la chicha, y si digamos yo ya también soy autoridad, o parte de la junta, mi esposo ayuda a llevar las cosas”. (G.C.C, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

Las respuestas recopiladas permiten advertir que la diferencia de funciones entre varones y mujeres durante la fiesta no obedece a una lógica jerárquica, sino a una arquitectura simbólica donde cada acción es expresión de un principio relacional más amplio. No se trata únicamente de "cumplir roles", sino de sostener una estructura ritual donde lo masculino y lo femenino se manifiestan como formas diferenciadas de agencia ceremonial. En este entramado, la danza masculina no se limita a ser una ejecución coreográfica, sino una inscripción del liderazgo visible y audible, mientras que las prácticas femeninas —como preparar y portar la merienda— articulan una dimensión de sustento que enraíza el poder en la economía del cuidado, sin la cual el acto ritual perdería legitimidad. La diferencia, por tanto, no segmenta, sino que configura un sistema de interdependencias simbólicas que solo adquiere sentido en su ejecución conjunta.

La emergencia de figuras femeninas en cargos de autoridad no introduce una ruptura en el orden festivo, sino que revela la capacidad del sistema simbólico para actualizarse sin perder coherencia interna. La figura de la mujer autoridad —que genera visibilidad, reconocimiento y emoción colectiva— representa una expansión del universo ritual hacia nuevos modos de encarnar el poder, sin desestabilizar su gramática

tradicional. Esta adaptación no es anecdótica ni superficial: expresa una reconfiguración del imaginario comunal, donde el liderazgo se legitima no por el género, sino por la capacidad de articular vínculos, sostener la reciprocidad y cumplir con las obligaciones rituales. En este sentido, la fiesta no solo refleja el orden simbólico vigente, sino que también opera como espacio de reescritura cultural, donde lo tradicional y lo emergente se entrelazan en una negociación constante de sentidos y legitimidades.

3.1.3. *Transmisión cultural*

La transmisión cultural en contextos rituales no se limita a un proceso formal de enseñanza, sino que se configura como una incorporación paulatina del sentido festivo a través de la observación, la repetición y la experiencia compartida. Las fiestas comunales constituyen un escenario pedagógico no escolarizado, donde la socialización se realiza mediante la inmersión directa en las prácticas, los símbolos y los códigos que estructuran la memoria colectiva. Esta forma de aprender no obedece a un modelo didáctico, sino a un aprendizaje situado, donde el niño o el joven se forma como sujeto cultural al participar, mirar y repetir.

Además de la continuidad familiar de la costumbre, la transmisión cultural en el Chakasimp'ay puede comprenderse como un proceso en que las personas aprenden los valores, normas y prácticas propias de su grupo social. Desde esta perspectiva, la fiesta no solo conserva una tradición, sino que forma parte del proceso mediante el cual los comuneros interiorizan lo que la comunidad considera correcto, legítimo y valioso. Por ello, la transmisión cultural no se limita a enseñar una actividad específica, sino que contribuye a formar modos de comportamiento diferenciados para varones y mujeres dentro del orden festivo.

Este proceso también puede analizarse desde la idea de aprendizaje situado. En la fiesta, los saberes no se transmiten de manera abstracta, sino dentro de una situación concreta donde las personas aprenden participando en un contexto real. La costumbre se aprende en medio de relaciones familiares, comunales y rituales; por eso, el conocimiento festivo no aparece separado de la experiencia, sino incorporado en la práctica. Esta forma de aprendizaje es importante porque permite que los roles de género se mantengan no solo por enseñanza verbal, sino por la participación progresiva en actividades socialmente reconocidas.

En ese marco, las celebraciones no solo constituyen una expresión de identidad, sino también una estrategia intergeneracional de reproducción de los saberes festivos. La fiesta funciona como un archivo vivo donde se codifican y renuevan las prácticas sociales, y los nuevos miembros de la comunidad no son ajenos a este proceso, sino agentes activos en la continuidad de la cultura. Desde edades tempranas, los participantes interiorizan gestos, roles y significados, lo que permite que la tradición se mantenga no como herencia pasiva, sino como práctica dinámica que se recrea año tras año. Tal como se evidencia en las siguientes entrevistas:

“De manera espontánea, los jóvenes ya están preparados, porque desde niños observan esta fiesta” (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Por costumbre, ya que cada dos de enero de cada año se realiza el chakasimp’ay, hay tres diferentes características, por ejemplo a veces solo toca de presidentes comunales, a veces toca de cambio de autoridades del distrito, o a veces como este año, solo de reencuentro, no hay transferencia, en todos los casos el chakasimp’ay es un espacio de

reencuentro familiar, y comunidades del distrito de Combapata, todos están presentes, de esa manera, niños, jóvenes y adultos somos parte de toda la fiesta, año tras año”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Aprenden viendo, y como también es en enero, todos festejamos, como inicio de año, compartimos, comemos, toman chicha, también hay música, los jóvenes así se vienen a ver, también aprenden así porque en Salla (festival floclórico), siempre los jóvenes están bailando Turkuy, ahora más se ve en estos años, más participación”. (M.C.M, 49 años – autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata)

“Aprenden mirando, nuestros hijos desde pequeñitos pues, están viendo todo, y los jóvenes también saben que nuestra fiesta es de cada año, siempre se está inculcando nuestra costumbre”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

La apropiación de la fiesta por parte de niños y jóvenes ocurre en un proceso de enculturación sensorial, donde la vista, el oído y el cuerpo actúan como canales de interiorización de lo festivo. No hay instrucciones explícitas, sino una pedagogía del gesto y de la presencia que habilita la reproducción del ritual como una práctica incorporada. El aprendizaje ocurre en la cotidianidad de la celebración: al ver danzar, al oír la música, al compartir el alimento, los sujetos en formación no solo observan, sino que participan de una lógica afectiva y simbólica que los vincula con su comunidad. Este modo de transmisión hace que el saber festivo no se preserve como un relato externo, sino como una vivencia compartida que se repite con variaciones, consolidando así la continuidad cultural. En ese sentido, la transmisión cultural en el Chakasimp'ay no solo debe

entenderse como la continuidad de una costumbre, sino como un proceso mediante el cual la comunidad forma sujetos sociales capaces de reconocer y reproducir el orden festivo. En este sentido, la fiesta actúa como una instancia de socialización comunal, porque enseña a los participantes no solo qué actividades deben realizarse, sino también cómo deben ocupar su lugar dentro de la estructura ritual. Así, la transmisión cultural no se limita a conservar prácticas del pasado, sino que organiza formas de comportamiento, responsabilidad y reconocimiento dentro del presente comunitario

La fiesta misma se convierte en una matriz educativa que articula memoria, identidad y participación. El *chakasimp'ay*, como hito anual, no solo marca un calendario ritual, sino que concentra múltiples niveles de socialización intergeneracional. En este contexto, la juventud no aparece como una etapa de distanciamiento cultural, sino como un momento de creciente involucramiento. La intensificación reciente de su participación revela que la tradición no se conserva por inercia, sino por un proceso activo de reconfiguración, donde lo heredado se reafirma mediante la experiencia colectiva. La transmisión cultural, entonces, no opera desde la instrucción sino desde la inmersión, y su eficacia reside en la potencia integradora del rito como acto vivo.

En esa misma línea, la transmisión cultural, lejos de ser una acción delimitada por el tiempo o la función, se articula como una práctica transversal que opera en múltiples escalas: familiar, comunal e institucional. Enseñar la costumbre no se reduce a repetir gestos rituales, sino a sostener una pedagogía que se inscribe en el cuerpo, el lenguaje, los vínculos y la experiencia compartida. Esta pedagogía no formalizada, pero profundamente estructurada tiene lugar en espacios diversos, desde el ámbito doméstico hasta el público, y compromete a distintos actores según su posición generacional, de género o de prestigio comunal.

En este entramado, la transmisión de la costumbre no obedece a una única figura de autoridad, sino que se distribuye en una red simbólica donde las madres, los padres, los abuelos y las autoridades dialogan con otras formas emergentes de mediación cultural, como la escuela o los medios locales. Cada uno de estos actores cumple una función específica: unos modelan desde la afectividad y la repetición cotidiana; otros desde la ejemplaridad institucional; y otros desde la memoria histórica encarnada en el cuerpo envejecido. Así, el conocimiento ritual circula por canales múltiples, sin disociarse de la vida comunal. Como se mencionan en las siguientes respuestas:

“Los padres y obviamente las autoridades porque siempre así se hizo y así se hace cada año, por ejemplo, cuando hay nueva autoridad, el anterior le enseña cómo debe asumir y que debe hacer en el chakasimp’ay”.
(D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Enseñan los padres, los abuelos también nos enseñan, sobre todo cuando uno asume ser autoridad, tenemos que escuchar a los que ya han pasado por ese cargo, así nos enseñan y seguramente nosotros también enseñaremos a nuestros hijos”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“En cada familia eso se ve, a veces los padres, a veces las madres, siempre hay algo que enseñarles, las autoridades también enseñan, con las propagandas, en el colegio también, los profesores siempre están enseñando nuestras costumbres”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Las mujeres enseñamos a nuestros hijos, las autoridades también”.

*(B.A.Q, 53 años – ex autoridad de la comunidad de Jayubamba
Combapata)*

*“Los mayores, seamos autoridades o no, siempre enseñamos a nuestros
hijos”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya
Combapata)*

El énfasis en los “padres”, “madres” y “mayores” como principales transmisores de la costumbre revela que el hogar se erige como el primer escenario de formación simbólica, donde la tradición no se explica: se vive. Esta centralidad del espacio doméstico en la reproducción cultural cuestiona cualquier noción que relegue lo cotidiano a un plano secundario, pues es allí donde se interiorizan los códigos, se normalizan las prácticas y se ensaya —desde la niñez— la pertenencia ritual. La mujer, al ser señalada como agente transmisor desde su rol materno, no solo educa, sino que introduce al niño en la gramática emocional de la costumbre: saber cuándo servir, cómo portar la onqhuña, cómo respetar los tiempos festivos. En este sentido, lo doméstico no es un lugar de menor valor, sino un núcleo generador de sentido.

Por otra parte, la figura del “abuelo” o “mayor” introduce una dimensión intergeneracional clave. La vejez no representa un retiro del circuito activo, sino una fase de legitimidad máxima en la circulación del saber. Quien ha vivido más fiestas, quien ha ocupado más roles, quien ha visto más transiciones, se convierte en una fuente de autoridad no escrita. Esta autoridad no necesita cargo para enseñar: su sola palabra o presencia basta para confirmar una práctica como válida. Finalmente, el reconocimiento de actores como los profesores y los espacios escolares señala que la comunidad no ve al sistema educativo como ajeno a la tradición, sino como un aliado en su preservación. La

escuela no sustituye a la familia ni a la comunidad, pero puede amplificar sus mensajes, reforzando una estructura de transmisión donde lo ancestral y lo moderno coexisten sin fractura.

Desde esta perspectiva, la transmisión cultural no debe verse únicamente como conservación, sino también como reproducción del orden social. La fiesta enseña la costumbre, pero al mismo tiempo reproduce jerarquías, reconocimientos y diferencias de género. Aquello que se aprende no es solamente una práctica festiva, sino una manera de ubicarse dentro de la comunidad. Por eso, la transmisión cultural tiene un papel central en la permanencia de los roles de género, ya que convierte las responsabilidades diferenciadas en parte del sentido común comunal.

Sin embargo, este proceso no implica que la cultura sea estática. La transmisión cultural también permite observar espacios de adaptación y resignificación. Cada generación recibe una costumbre, pero la practica desde sus propias condiciones sociales, familiares y comunales. Por ello, la continuidad del Chakasimp'ay no significa repetición idéntica del pasado, sino actualización de la tradición. En esa actualización pueden mantenerse roles diferenciados, pero también pueden aparecer nuevas formas de participación, negociación y reconocimiento dentro de la fiesta.

3.2. Los roles de género en los trabajos festivos en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata

3.2.1. Trabajo ritual

El Ch'allasqa, como acto ritual de ofrenda, no es un simple evento simbólico, sino una forma específica de trabajo que moviliza energía física, tiempo comunal y autoridad moral. Este trabajo no solo produce sentido, sino que organiza la acción colectiva dentro

del calendario festivo. Se trata de una labor profundamente estructurada, con secuencia, jerarquía y roles definidos, en la que se articula una lógica ceremonial que opera como estructura de gobernanza espiritual. El acto de ofrendar, invocar, adornar o cargar objetos no es improvisado: es una forma de trabajo ritual que asegura la continuidad de la relación entre los humanos y el espacio sagrado.

Lejos de ser un rito estático, el Ch'allasqa requiere una activación ritual que convoca cuerpos, palabras y elementos materiales (coca, flores, chicha), los cuales deben ser dispuestos adecuadamente según el cargo, el género y el orden jerárquico. Hombres y mujeres no solo “participan”, sino que cumplen funciones específicas dentro del protocolo ritual. Esta distinción funcional no responde a una división arbitraria, sino a una economía del trabajo simbólico donde cada gesto tiene un lugar y cada acción una carga ritual. Por lo tanto, el Ch'allasqa es una forma de labor colectiva, organizada y cargada de agencia política, religiosa y social. En relación con ello, mencionan que:

“El primer rito que se hace es cuando se hace el challasqa, es cuando las autoridades realizan una ofrenda al río Salqa como agradecimiento por todo lo que nos da, se ofrenda también con la coca con nuestros deseos y agradecimiento, también hay chicha, que se ofrece al río” (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“El ch'allasqa es un ritual, es una dualidad entre la naturaleza y el hombre y como tal también esta actividad es cumplida por la mujer y el varón porque la naturaleza les recibe tanto al varón como a la mujer. La ritualidad es una actividad mutua, sagrada y única donde tienen que confluir la mujer y el varón. En caso de ser solo, ya sea varón o mujer, convoca a los parientes para el apoyo y fortaleza. El ch'allasqa consiste

en invitar la chicha, el vino y la coca en la misma explanada de Chakapampa, estas ofrendas están dirigidas para la resistencia y duración de los puentes”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Los hombres son quienes inician el ch’allasqa, pero también las mujeres después toman la coca en sus manos, varones y mujeres, cada uno”. (F.Z.M, 62 años – ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata)

“Los varones inician con el Ch’allasqa, nombran a los apus, agradecen y luego al momento de ya terminar las mujeres también toman en sus manos la coca, el k’antu para poder agradecer a nuestros parajes, al río Salqa, por todo lo que nos da, todos varones y mujeres autoridades nos acercamos al río para poder dejarlo llevar por sus corrientes y que nos pueda recibir, para eso las mujeres, adornamos con flores”. (M.C.M, 49 años – autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata)

“Bueno, para el Ch’allasqa que conocemos, se hace en orden de cargo de autoridades, el alcalde da inicio, luego toda la junta edil, se hace servir al río chicha, vino y coca, por eso es que varones y mujeres están dependiendo del cargo que ocupan”. (G.C.C, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Para el ritual del Ch’allasqa hombres y mujeres están llamados, pero empieza en este caso el alcalde, con toda su junta de regidores, cada uno va agradeciendo por todo lo que la tierra y el río Salqa nos da”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

El trabajo ritual observado en el Ch'allasqa permite comprender que la fiesta no se inicia únicamente por decisión organizativa, sino mediante una autorización simbólica que vincula a la comunidad con el territorio. En este sentido, el rito funciona como un acto de apertura cultural, porque establece el paso entre la vida cotidiana y el tiempo festivo. Antes de bailar, compartir alimentos o realizar el cambio de mando, la comunidad reconoce que debe pedir permiso y agradecer a las entidades que sostienen la vida comunal, especialmente al río Salqa, la tierra y los apus. Por ello, el trabajo ritual no debe entenderse como una actividad secundaria dentro de la fiesta, sino como la condición que legitima todo lo que ocurre después.

Desde esta perspectiva, el Ch'allasqa organiza una relación de reciprocidad entre la comunidad y las fuerzas del territorio. La coca, la chicha, el vino, las flores y el k'intu no son elementos accesorios, sino medios mediante los cuales se expresa respeto, gratitud y continuidad. Cada uno de estos elementos permite materializar la relación entre los comuneros y su entorno, mostrando que la festividad no solo pertenece a las personas, sino también al espacio que habitan. Así, el río no aparece como un recurso natural distante, sino como una presencia significativa que recibe, escucha y permite el inicio de la celebración.

Asimismo, el trabajo ritual muestra que la autoridad comunal adquiere legitimidad no solo por el cargo que ocupa, sino por su capacidad de cumplir correctamente con el orden ceremonial. El hecho de que el alcalde o las autoridades inicien el Ch'allasqa revela que el liderazgo no se expresa únicamente en la organización práctica de la fiesta, sino también en la conducción simbólica del vínculo con el territorio. En este contexto, la autoridad debe saber cuándo iniciar, cómo agradecer y cómo representar a la comunidad frente a las fuerzas tutelares. Por ello, el cargo político se amplía hacia una responsabilidad ritual.

En relación con los roles de género, el Ch'allasqa permite observar una participación diferenciada, pero articulada. Los varones, principalmente autoridades, aparecen vinculados al inicio formal del rito, la palabra pública y la representación del cargo; mientras que las mujeres participan mediante gestos rituales asociados al k'intu, las flores, el acompañamiento y la disposición simbólica de los elementos ofrecidos. Esta diferenciación no debe leerse solo como reparto de tareas, sino como una manera cultural de ordenar la presencia masculina y femenina dentro del acto sagrado.

Sin embargo, la participación femenina dentro del trabajo ritual no puede ser reducida a una función auxiliar. La presencia de las mujeres en el Ch'allasqa confirma que el rito necesita de una intervención compartida para alcanzar sentido comunal. Cuando las mujeres toman la coca, adornan con flores o acompañan el acercamiento al río, participan en la producción simbólica del respeto y la gratitud. De esta manera, el trabajo ritual femenino opera desde una dimensión menos centrada en la palabra pública, pero fundamental para completar la eficacia cultural del rito.

El trabajo ritual también permite comprender que la fiesta andina no separa completamente lo religioso, lo político, lo familiar y lo comunal. En el Ch'allasqa, la autoridad política, la participación familiar, los elementos naturales y los gestos de género se integran en una misma escena. Esta articulación muestra que el rito no es únicamente una expresión espiritual, sino una forma de ordenar la vida colectiva. A través de él, la comunidad recuerda que la fiesta debe realizarse con respeto, siguiendo una secuencia reconocida y manteniendo el vínculo con aquello que garantiza la fertilidad, el agua, la producción y la continuidad de la vida.

Más que un acto ceremonial aislado, el *Ch'allasqa* se revela como un proceso donde el trabajo no se representa, sino que se sacraliza. La acción de ofrendar no imita ni

simboliza una relación con la naturaleza: la produce. En este sentido, el *trabajo ritual* no es solo una forma de cumplir con un calendario festivo, sino una manera de reinscribir con cada gesto el principio de reciprocidad que sostiene la vida comunal. Lo que ocurre allí no es teatro religioso, sino una forma de agencia territorial: el río no es espectador, sino interlocutor; la coca no es adorno, sino mediación. Este trabajo no busca eficacia económica ni reconocimiento externo, sino continuidad cósmica, y por eso su valor no está en lo visible, sino en lo que reactiva.

El orden jerárquico del ritual que asigna el inicio a figuras como el alcalde o la junta comunal no opera solo como protocolo, sino como forma de visibilizar una soberanía popular ritualizada. Quien inicia no lo hace solo como funcionario, sino como depositario momentáneo del vínculo con los apus y con el agua. Aquí, la autoridad política se pliega ante el poder sagrado, y su palabra no tiene fuerza por ley, sino porque se pronuncia en nombre del colectivo ante la tierra. Esta inversión de jerarquías donde el río es el receptor y el humano el que ofrece desestabiliza las lógicas modernas del poder y del trabajo, y sitúa la ritualidad como acto político de pertenencia, cuidado y legitimación territorial.

La participación de las mujeres no debe interpretarse únicamente como “aporte” decorativo, sino como forma de pensamiento ritual en acto. La elección de las flores, la manera en que se elabora el k’antu, la secuencia con que se acercan al río: todo esto conforma una gramática estética que no comunica un mensaje, sino que activa un orden. La mujer no asiste, sino que codifica el ambiente y lo hace propicio. No hay aquí fragmentación entre trabajo emocional, simbólico o material: lo que se realiza es un tejido complejo donde el gesto pequeño —adornar, sostener, esperar, entregar— es inseparable del acto mayor. Esta dimensión casi invisible del trabajo ritual es, precisamente, lo que garantiza su eficacia: la repetición silenciosa de lo sagrado.

Por otro lado, la autorización del inicio y cierre del Ch'allasqa no responde a un simple cumplimiento de funciones, sino a la activación de un dispositivo colectivo de legitimación. Quien convoca no lo hace solo por mandato institucional, sino porque porta, en ese momento, el peso simbólico de la comunidad organizada. En este contexto, la palabra del alcalde o la autoridad no es solo voz política: es voz ritualizada, autorizada por el mandato comunal para officiar el paso entre lo profano y lo sagrado. Este acto de convocar no es neutral, sino que se convierte en la llave que abre o cierra el umbral simbólico que sostiene la continuidad de la vida comunal.

Desde esta perspectiva, el inicio del Ch'allasqa no representa el comienzo de una ceremonia, sino la reactivación de una relación de co-dependencia con las fuerzas no humanas del territorio: el río, los apus, la lluvia. El acto de “dar permiso”, mencionado en los testimonios, no es un formalismo, sino un momento de consentimiento espiritual colectivo: no se puede actuar sin antes restablecer el vínculo con lo que permite la vida. Así, la figura de quien convoca no es central por su poder personal, sino porque opera como mediador entre la comunidad y el orden cósmico. Como se reflejan en las siguientes entrevistas:

“En este caso las autoridades son los que lideran el rito, seguido de su junta edil o directiva, y para la comunidad significa que estamos agradeciendo al río Salqa, por todas sus bondades, por habernos dado la lluvia, el agua para nuestros maizales, para los animales y también para todos nosotros” (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Las autoridades convocan el inicio y el cierre del Ch'allasqa. El significado que tiene para todos es que se agradece a nuestros apus y al

rio Salqa por todo lo que nos ofrece, por respeto, porque sin el Ch'allasqa no se empieza". (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

"Primero habla el alcalde, como autoridad del distrito, pide permiso y recién se hace todo, por eso es importante porque sin este permiso no podríamos iniciar". (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

"Las autoridades son los que incian, pero todos acompañamos, porque es costumbre siempre pedir permiso, es costumbre de todos". (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

"Los que son autoridades estamos presentes siempre ahí, pero quién da inicio es el alcalde, por respeto siempre hacemos el Ch'allasqa porque es parte de nuestra costumbre". (M.C.M, 49 años – autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata)

En ese sentido, el Ch'allasqa es más que organizar: es activar el consentimiento simbólico del territorio. El rol de las autoridades, particularmente del alcalde, no se limita a garantizar el orden de la fiesta, sino a officiar el inicio de una secuencia que vincula el destino humano al ciclo del agua, de la producción y de la memoria comunal. Su presencia al inicio no es protocolar, es fundacional. La comunidad reconoce en ese gesto la restauración de un equilibrio: no se trata de "empezar" el ritual, sino de fundar, una vez más, el derecho a habitar y celebrar ese territorio.

Lo que está en juego, por tanto, no es solo el respeto a la costumbre, sino la legitimación del vínculo entre poder político y orden ritual. En este modelo, la autoridad no es tal por ser elegida, sino porque es reconocida como quien puede reactivar la relación

con las entidades tutelares. Así, el Ch'allasqa se convierte en una tecnología comunal de soberanía: se pide permiso no solo al río, sino también a la memoria, a la tierra, a los ancestros. El hecho de que sin el Ch'allasqa no se inicie ninguna actividad refleja que no hay acción legítima sin consentimiento ritual, y que el poder en la comunidad no se impone, sino que se pacta mediante el rito. Esta práctica, lejos de ser un residuo del pasado, es un recordatorio de que en el mundo andino el territorio no se administra: se honra.

3.2.2. *Logística festiva*

En el contexto de la festividad, la preparación de la merienda y la chicha trasciende lo culinario y se constituye como una pieza clave del aparato organizativo de la fiesta. No se trata simplemente de cocinar o alimentar, sino de asegurar que las condiciones materiales del rito se cumplan con rigor, previsión y eficacia. Por ello, la logística festiva opera como un sistema estructurado de trabajo, cuya complejidad se revela en la planificación anticipada, la división de tareas y la circulación de saberes acumulados intergeneracionalmente. Esta dimensión logística sostiene la ritualidad sin estar necesariamente en el centro de la escena, pero siendo indispensable para su realización.

En este sistema, la coordinación entre varones y mujeres no responde a una repartición rígida, sino a una lógica funcional en la que la experiencia, el rol y la memoria doméstica definen responsabilidades específicas. Mientras la figura de autoridad masculina toma decisiones iniciales, son las mujeres quienes asumen la ejecución operativa, desde la medición de cantidades hasta la administración de insumos y tiempos. Así, la cocina y el entorno doméstico no son espacios secundarios dentro del calendario festivo, sino verdaderos centros de operación ritual, donde se activa una racionalidad

práctica que anticipa, calcula y organiza la dimensión material de lo sagrado. De este modo, las entrevistas señalan lo siguiente:

“La preparación de la merienda y de la chicha se decide mutuamente, por ejemplo, el varón que es autoridad indica que se prepare la comida, pero la mujer es quien ve para cuantas personas más o menos, la cantidad de ingredientes y toda la logística, para que el día de la fiesta no falte nada, porque también eso es importante en la fiesta, y es muy visto como se organiza la familia de la autoridad” (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“El ochenta por ciento es responsabilidad de la mujer, por la misma naturaleza que el varón va cumplir roles importantes en la comunidad, por ejemplo: faenas, asiste el varón. Por eso es como una distribución de tareas, la mujer prevee los insumos, pela las lizas, alista todo para que se cocinen los uchus (segundos). La decisión es coordinada por el varón y por la mujer, porque tienen que ver la cantidad. La mujer se organiza desde semanas antes desde la cebada chulluy (lavar la cebada), hacer secar la cebada, escoger, hacer moler; es todo un trabajo de semanas antes, para la chicha”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Las mujeres se encargan de cocinar; y eso deciden ambos para ver para cuántas personas se hará, en ahí coordinan los dos hasta para llevar al lugar mismo, porque necesitan llevar la chicha, la comida, la bebida”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“Quien decide somos las mujeres, porque nosotras ya sabemos cuánto y cómo va alcanzar para tanta gente que va, desde el momento de ir a comprar los productos, hasta servirlo. Desde un domingo antes todavía tenemos que estar pensando en comprar la jora para la chicha, matar el cuy, pelar, condimentar, llevar al horno, despertar tempranito para cocinar todos los uchus (segundos), ese día de la fiesta tenemos que estar atentas”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Noqayku yachaykuña (nosotras ya sabemos) warmi kayniykupi (siendo mujeres), para cuántas personas cocinamos, nosotras mismas preparamos, desde que matamos cuyes, pelamos, todo y para llevar al pueblo a chakapampa ahí los varones llevan”. (H.T.C, 60 años – comunera de la comunidad de Huantura Combapata)

A partir de los testimonios, la logística festiva puede comprenderse como una forma de trabajo anticipado que permite que la fiesta se desarrolle de manera ordenada y reconocida por la comunidad. En el Chakasimp'ay, la preparación no empieza únicamente el día central de la festividad, sino desde momentos previos, cuando las familias calculan la cantidad de alimentos, organizan la chicha, preparan la merienda y coordinan quiénes acompañarán el ingreso comunal. Esta anticipación revela que la fiesta no es un hecho espontáneo, sino el resultado de una planificación doméstica, familiar y comunal que sostiene la dimensión pública de la celebración.

En este proceso, el trabajo femenino adquiere un carácter organizador, porque la merienda no solo debe prepararse, sino también calcularse, transportarse, presentarse y servirse adecuadamente. La responsabilidad de que la comida “alcance” expresa una

forma de previsión social que compromete el prestigio de la familia y de la autoridad vinculada a ella. Por ello, la logística femenina no puede reducirse a una tarea doméstica trasladada a la fiesta; más bien, constituye una práctica comunal mediante la cual las mujeres garantizan la hospitalidad, el cuidado colectivo y la continuidad del compartir festivo.

Al mismo tiempo, la participación masculina dentro de la logística se expresa en acciones de apoyo, traslado, provisión de chicha, acompañamiento musical y coordinación con las autoridades salientes o entrantes. Estas labores muestran que la logística no se organiza de manera individual, sino mediante una red de colaboración donde el cargo comunal compromete a la familia extensa y a la comunidad. Sin embargo, la división de responsabilidades mantiene una orientación diferenciada: las mujeres aparecen más ligadas a la preparación y disposición de alimentos, mientras que los varones se vinculan con el traslado, el acompañamiento público, la chicha, la música y la representación del cargo.

Cada acción logística como; cocinar, cargar, llevar, servir, coordinar, acompañar adquiere sentido porque permite que la fiesta mantenga su orden y sea valorada por la comunidad. De este modo, la organización material se convierte también en organización simbólica, ya que define quién sostiene la abundancia, quién representa la autoridad y quién garantiza que el compartir sea posible.

La organización de la merienda y la chicha se manifiesta como una arquitectura logística que sostiene la fiesta desde una racionalidad encarnada. En este entramado, las mujeres no son ejecutoras subordinadas, sino agentes de una autoridad no declarada, pero fundamental, que garantiza la continuidad simbólica del evento. Su experiencia no se transmite por manuales ni discursos públicos, sino por la repetición corporal de actos que

acumulan saber y prestigio. La cocina como espacio operativo es también un territorio de gobierno, donde se toman decisiones clave sin necesidad de proclamarlas. Esta forma de gestión no se ejerce desde la visibilidad, sino desde la eficacia; su poder no reside en la palabra, sino en la capacidad de sostener el equilibrio festivo entre lo esperado y lo posible.

A su vez, la temporalidad que estructura esta logística no es lineal ni funcional, sino ritual: cada gesto previo lavar la cebada, pelar los cuyes, organizar los insumos activa un ciclo de responsabilidad que desborda la celebración puntual. En este sentido, la fiesta no comienza con la música ni con el ritual público, sino en el tiempo íntimo de la previsión, donde lo doméstico se vuelve político. Preparar la comida no es solo alimentar: es cuidar el prestigio de la autoridad, garantizar el honor de la familia, y asegurar que el rito no se interrumpa por errores logísticos. Así, la logística festiva revela una forma de inteligencia comunal que no opone género a poder, sino que redistribuye la autoridad en capas silenciosas de ejecución ritual, donde el éxito no se anuncia, se demuestra.

En cuanto, a la estructura ritual de la fiesta, la comida no solo cumple una función nutricional o protocolar, sino que se configura como un dispositivo de articulación social que organiza el sentido del dar y del recibir dentro de la comunidad. La entrega de la merienda no sucede al azar ni en cualquier momento: responde a una secuencia precisa que tiene como protagonistas a las autoridades, sus familias y las mujeres de cada comunidad. En este contexto, el acto de compartir el alimento se encuentra profundamente reglado por códigos simbólicos que refuerzan la cohesión social, el reconocimiento jerárquico y las formas tradicionales de reciprocidad. La logística del alimento, por tanto, no solo abastece, sino que ordena, estructura y legitima.

El acceso al alimento, su disposición en el espacio y la manera en que circula entre los presentes revelan una gramática social donde cada movimiento tiene un valor simbólico. La fila de entrega, la ubicación del alcalde, la función de las mujeres al distribuir las meriendas, así como la rotación de los platillos entre los asistentes, configuran una coreografía comunitaria que permite observar cómo se reproduce el tejido relacional entre autoridad y base comunal, entre familia y colectividad. El acto de comer juntos, en este marco, no es solo convivencia: es una forma ritualizada de actualizar pertenencias, roles y vínculos sociales en el corazón de la fiesta. Como se evidencia en las entrevistas:

“Dentro de la fiesta hay una parte en la que los familiares de las autoridades ingresan con sus meriendas, formando una fila para poder hacer entrega a sus respectivos familiares autoridades, y las autoridades disponen simbólicamente que se comparta entre los asistentes, y la mujer dispone de ese compartir entre todos” (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“La mujer entrega al varón autoridad, a su esposo y el varón entrega simbólicamente a las demás autoridades, eso por un lado y por otro, dentro de cada comunidad las meriendas circulan de diferente manera, porque hay meriendas que circulan solo para mujeres solteras, y aparte los demás varones comuneros, no comparten por igual, porque se cuida bastante lo que es la moral de cada familia”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Primero se entrega a las autoridades, hacen como una cola larga de todas las comunidades que asisten, van al centro para hacerle la entrega

al alcalde, van sus familiares primero, luego cada comunidad, y entonces el alcalde autoriza para que se sirvan todas las autoridades que están ahí”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“Las mujeres de todas las comunidades y también las familias de las autoridades, llevamos la merienda hasta donde están sentadas las autoridades, ellos nos reciben, principalmente el alcalde, a quién le entregamos, nos recibe y ya después nos vamos a nuestros sitios para también compartir las demás meriendas, pasamos la merienda por un lado y por otro, para que giren, y mientras tanto también los varones sirven la chicha”. (M.C.M, 49 años – autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata)

“Le entregamos primero a las autoridades del distrito, encabezado por el alcalde y luego nos vamos a nuestros sitios, nos juntamos todas las mujeres y abrimos nuestras onghuñas para poder compartir con todos nuestras meriendas, y van girando los medianos por un lado y otro, nadie debe quedarse sin comer y mientras también van sirviendo la chicha, los varones”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Es costumbre que primero le entreguemos merienda al alcalde, después todas las mujeres nos sentamos para repartir la merienda”. (H.T.C, 60 años – comunera de la comunidad de Huantura Combapata)

En ese sentido, la entrega de la merienda opera como una tecnología simbólica de visibilización del orden social, en la que el gesto de dar es cuidadosamente regulado por

normas no escritas pero interiorizadas colectivamente. Lo que parece un acto cotidiano —dar de comer— se transforma en una escena de alta densidad simbólica donde se reinscribe la legitimidad del poder, la jerarquía del cargo y el prestigio familiar. El hecho de que sean las mujeres quienes entregan primero la merienda a sus esposos autoridades, y que estos, a su vez, dispongan su circulación entre los presentes, revela una cadena de legitimación que se inicia en el núcleo doméstico y se proyecta al espacio público. No se trata solo de quién cocina o quién sirve, sino de quién tiene la facultad de iniciar la redistribución comunal del alimento, lo cual denota una política del reconocimiento encarnada en los actos más simples del ritual.

A la vez, el compartir de la comida se estructura como una economía moral donde la comida no circula libremente, sino bajo ciertos criterios de respeto, pertenencia y protección de los códigos de honor familiar. La segmentación entre meriendas para mujeres solteras, comuneros o autoridades evidencia que la distribución alimentaria actúa como una cartografía del vínculo social, donde cada grupo accede al alimento desde una posición previamente definida. Aquí, la comida funciona como un vector de demarcación relacional: define límites, refuerza alianzas y organiza distancias. Más allá de lo nutricional, el compartir ritualizado permite materializar la reciprocidad como principio organizador de lo festivo, asegurando que el alimento cumpla no solo una función de sustento, sino también de articulación simbólica entre lo individual y lo colectivo.

En conjunto, la logística festiva del Chakasimp'ay permite observar que la fiesta se sostiene sobre una economía moral del cumplimiento. Las familias no preparan alimentos, chicha o acompañamiento únicamente para cubrir una necesidad material, sino para demostrar responsabilidad frente a la comunidad. Cumplir bien implica prever, organizar y ofrecer con suficiencia; por ello, la abundancia de la merienda y la correcta distribución de la comida adquieren un valor simbólico. La logística se convierte así en

una forma de evaluación social, porque mediante ella la comunidad observa si la autoridad y su familia respondieron adecuadamente al compromiso asumido. Por ello, la logística alimentaria femenina ocupa un lugar central en la reproducción simbólica de la fiesta, aunque muchas veces su reconocimiento aparezca menos visible que el de los actos rituales o de autoridad. dimensión logística también revela que el trabajo festivo articula el espacio doméstico con el espacio público. La comida se prepara en el ámbito familiar, pero adquiere sentido pleno cuando ingresa a la explanada y se comparte con la comunidad. En ese tránsito, el trabajo doméstico deja de ser privado y se convierte en un acto público de representación cultural.

Esto puede interpretarse de que la logística festiva es uno de los soportes menos visibles, pero más decisivos del Chakasimp'ay. Sin la preparación de alimentos, la chicha, el traslado de insumos, la coordinación familiar, el acompañamiento musical y la disposición del compartir, la fiesta perdería su capacidad de convocar y reproducir la vida comunal. Por ello, la logística no debe ser entendida como una actividad secundaria frente al rito, sino como una estructura de sostén que permite que el ritual, la autoridad, el baile y la convivencia comunitaria se realicen de manera efectiva.

3.2.3. *Trabajo colectivo*

La fiesta no es solo un evento cultural o religioso, sino un dispositivo de articulación territorial que requiere la activación simultánea de diversas comunidades. Cada grupo comunal no asiste como observador pasivo, sino como unidad activa, con responsabilidades, cargos y expresiones rituales que le son propias. Esta participación no es improvisada obedece a una planificación previa que se establece en asambleas comunales, donde se asignan funciones específicas según jerarquías, cargos y experiencias. Lo colectivo, en este contexto, no diluye las diferencias internas, sino que las ordena dentro de una lógica de reciprocidad organizada.

En este entramado, el ingreso de cada comunidad al espacio festivo se configura como una procesión ordenada donde los cuerpos, los objetos y los gestos reactivan un lenguaje compartido. Las autoridades encabezan, portando símbolos de legitimidad; las mujeres las siguen, cargando las meriendas como ofrendas alimentarias; y los varones cierran la comitiva, con chicha, música y fuerza física. Este patrón de ingreso no responde a una norma escrita, sino a una gramática simbólica interiorizada, en la que cada cuerpo cumple una función dentro de la escenografía ritual, proyectando hacia lo público la cohesión interna de su comunidad. Como se muestra en las entrevistas:

“Como todas las comunidades, las mujeres llevan las meriendas, los varones llevan chicha y tragos, cada comunidad se organiza previamente con asambleas comunales y se asignan los roles de acuerdo a los cargos que ocupan. En el ingreso las autoridades ingresan encabezando la comunidad que representan, asimismo las mujeres acompañan con sus meriendas”. (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Las comunidades están presentes, porque la convocatoria es general, por lo tanto, todas las familias y los niños se sienten felices en regocijo. En el ingreso de cada comunidad las autoridades de cada comunidad encabezan la entrada, luego entran las mujeres con sus meriendas y finalmente entran también los varones llevando chicha, algunos con sus músicos”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“En el caso de nuestra comunidad, que es Huantura, nosotros entramos cargando la cruz que está en una piedra que lo traemos desde Huantura, luego las mujeres entran con sus meriendas y en sus sombreros llevan

flores, y al final entran los demás con sus chichas y el marco musical”.

(E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“Cada comunidad se presenta con sus autoridades, con nuestras meriendas, con la chicha y las autoridades encabezan”. *(B.A.Q, 53 años*

– ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata)

“Todas las comunidades participamos por igual, todos llevan la merienda y chicha. Las mujeres cumplimos el rol de llevar la merienda, y los varones de llevar la chicha, si es que son autoridades varones o mujeres, su rol es hacer preparar merienda y bailar el turkuy para el cambio de mando”.

(G.C.C, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“La forma en la que participamos todas las comunidades es que las autoridades o presidentes comunales, se hacen presentes con sus bandas, vestidos con la ropa de Combapata, las mujeres llevando nuestra merienda, los varones con la chicha apoyando”. *(F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)*

A partir de las entrevistas, el trabajo colectivo puede comprenderse como una forma de organización comunal que permite que la fiesta no dependa únicamente de una autoridad o de una familia, sino de la participación articulada de distintos grupos, comunidades y redes familiares. En el Chakasimp'ay, cada comunidad ingresa y se presenta ante los demás no solo para asistir a la celebración, sino para mostrar su presencia, su organización y su compromiso con la continuidad de la costumbre. Por ello, el trabajo colectivo adquiere un sentido de representación comunal, porque cada acción realizada durante la fiesta expresa la pertenencia de un grupo al conjunto social de Combapata. En este contexto, la participación diferenciada de varones y mujeres permite

observar que el trabajo colectivo no elimina los roles de género, sino que los integra dentro de una dinámica comunal más amplia. Los varones aparecen vinculados a acciones que requieren exposición física, fuerza corporal, traslado de objetos rituales o representación pública de la comunidad; mientras que las mujeres participan desde prácticas asociadas al alimento, la merienda, el acompañamiento y el sostenimiento del compartir. Esta distribución no debe entenderse solo como división de tareas, sino como una forma cultural de organizar la cooperación dentro de la fiesta.

Asimismo, el acto de cargar la roca por parte de los comuneros de Huantura puede interpretarse como una expresión de fuerza colectiva masculina, pero también como una forma de representar a la comunidad ante los demás participantes. La roca no funciona únicamente como un objeto trasladado, sino como un elemento que concentra esfuerzo, coordinación y presencia comunal. Al ser cargada de manera conjunta, se convierte en una señal pública de unidad, capacidad organizativa y cumplimiento ritual. En ese sentido, el cuerpo masculino aparece asociado a la fuerza compartida y a la demostración visible del compromiso comunal.

Por otro lado, el ingreso de las mujeres con la merienda expresa otra forma de trabajo colectivo, centrada en la abundancia, la reciprocidad y el cuidado de los vínculos sociales. La merienda no solo representa comida preparada para la fiesta, sino una forma de presencia femenina organizada. Cuando las mujeres ingresan con alimentos, no solo acompañan el desarrollo festivo, sino que hacen visible el trabajo previo realizado en el ámbito familiar. Así, el alimento permite que el esfuerzo doméstico se transforme en una contribución pública para la comunidad.

Lo significativo de esta estructura no radica únicamente en la coordinación funcional, sino en su capacidad de materializar una ética del cuidado colectivo, donde

cada gesto de llevar, entregar, acompañar, construye la idea de comunidad como un cuerpo compuesto y armonizado. El ingreso secuencial, adornado por flores, música y comida, no es solo estético: es político, afectivo y performativo. Cada comunidad no solo se presenta, sino que se representa: reafirma su existencia, su cohesión interna y su pertenencia a un todo mayor. En este sentido, el trabajo colectivo no solo sostiene la fiesta como evento, sino que la constituye como acto de renovación comunal, donde el compromiso con la tradición se expresa no desde la repetición, sino desde la acción compartida que transforma el rito en acto de pertenencia activa.

Dicho lo anterior, dentro del entramado festivo, la participación de las comunidades no se limita a una lógica funcional de cooperación, sino que se articula a través de gestos profundamente simbólicos que condensan significados cosmogónicos, políticos y afectivos. Tal es el caso de la comunidad de Huantura, que asume un rol particular y altamente significativo durante el ritual del Chakasimp'ay al cargar una roca adornada con una cruz. Este acto, lejos de ser una práctica aislada o folclórica, se inscribe en un sistema ritual donde el cuerpo, la piedra y el símbolo cristiano dialogan con los elementos naturales y con la estructura política de la comunidad.

De igual forma, la disposición estética y gestual de las mujeres, quienes portan flores en sus sombreros y meriendas en sus onqhuñas, no constituye una participación periférica. Estos elementos actúan como vectores de representación simbólica que visibilizan estados de ánimo comunales, ideales de fertilidad, continuidad generacional y compromiso ritual. El ingreso de los cuerpos ornamentados y cargados no es solo procesional, sino performativo: expresa una dimensión estética de lo colectivo, donde lo visual, lo material y lo corporal coexisten como formas de significación comunitaria. De este modo, los entrevistados señalan lo siguiente:

“Bueno, en el caso de los comuneros de Huantura, al ser una comunidad cercana al puente y al lugar donde se realiza el chakasimp’ay, llevan consigo una piedra grande que lleva una cruz y está adornada con flores, a modo de anda, llevan cuatro comuneros, luego es lanzado al río como símbolo de base para el puente, y de esta manera también se sienta las bases de la gestión de las nuevas autoridades”. (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Bueno, los comuneros de Huantura traen pues desde Rumi Orcon, la piedra como soporte debajo del puente. Las mujeres que llevan en sus sombreros flores de colores, representan la alegría y los varones que van adelante llevando la piedra en sus hombros va adornado con flores, y las mujeres que van detrás con sus meriendas, no significa sumisión, sino respeto al líder a las autoridades”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Desde nuestros antepasados, siempre hemos llevado en nuestros hombros desde Huantura hasta Chakapampa, para nosotros sirve bastante porque de esa forma queremos que nuestro puente siempre esté fuerte, con esa base, fuerte, y al igual que el puente también para las autoridades, para que pasen bonito nomas su gestión, también las mujeres llevan flores en sus sombreros, van alegres con sus meriendas porque es nuevo año”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“Significa que quieren también que las autoridades tengan buena base para cumplir con sus responsabilidades, cuando cargan la piedra los de Huantura, lo lanzan al río para que le den soporte al puente, y las mujeres

entran alegres con sus meriendas y flores que llevan puestos de colores en sus sombreros”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Significa señorita, que quieren que el puente se mantenga siempre, con fuerza, es como una señal también para los nuevos presidentes, porque todos queremos que al igual que el puente está bien, así igualito también nuestras autoridades. Detrás de los que cargan, entran las mujeres con sus meriendas, que llevan en sus onghuñas de colores, luego los varones que llevan chicha, también acompañan y finalmente el orquestín”. (G.C.C, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

Cargar la piedra con la cruz no es un simple acto de fuerza física: constituye un ritual de transferencia simbólica de estabilidad. La roca representa una base tangible, pero su ubicación en el río sugiere un fundamento invisible sobre el cual se proyectan los deseos colectivos de firmeza y duración, tanto para el puente como para las nuevas autoridades. Este acto no es una metáfora, sino una actualización material del deseo comunal de permanencia. Al depositar la piedra en el cauce, los comuneros no solo tributan a los elementos naturales, sino que anclan el poder humano en una base no humana, estableciendo así un pacto entre territorio, estructura y gestión.

El rol de las mujeres en esta secuencia también escapa a una lectura utilitaria. Las flores que portan en los sombreros no son adorno decorativo, sino íconos vivientes de la vitalidad colectiva, expresiones móviles de alegría, fertilidad y abundancia. Las meriendas que cargan, en tanto, no son solo alimento: son ofrendas móviles que permiten que el rito no se agote en la solemnidad, sino que fluya hacia el compartir. Esta estética del cuidado y del color, sumada al acompañamiento de la piedra, revela una profunda

cooperación ritual en la que lo masculino y lo femenino no son opuestos, sino engranajes de una maquinaria simbólica que produce comunidad. De este modo, el trabajo colectivo no solo implica la coordinación de tareas, sino la producción sensible de lo común, donde la piedra, las flores y el alimento operan como soportes visibles de una arquitectura invisible: la cohesión comunitaria.

En conjunto, el trabajo colectivo del Chakasimp'ay permite interpretar que la fiesta funciona como un mecanismo de cohesión comunal. Las acciones realizadas por las comunidades, las autoridades, los varones, las mujeres y las familias no se presentan como esfuerzos aislados, sino como partes de una misma estructura festiva. Cada grupo aporta desde una responsabilidad específica, y esa suma de acciones permite que la celebración adquiera legitimidad ante la población. Por ello, el trabajo colectivo no solo organiza la fiesta, sino que también reafirma la existencia de la comunidad como cuerpo social. Asimismo, permite comprender que la fiesta produce una forma de igualdad comunal, pero no necesariamente una igualdad de género. Todos participan y todos contribuyen, pero no todos lo hacen desde los mismos espacios ni con el mismo nivel de visibilidad. Los varones suelen aparecer en acciones públicas de fuerza, autoridad o representación; mientras que las mujeres sostienen prácticas de alimentación, acompañamiento y cuidado festivo.

El trabajo colectivo, entonces, no debe analizarse únicamente como cooperación, sino también como una forma de organización simbólica del orden social. La comunidad se reconoce a sí misma mediante lo que cada persona hace, el lugar que ocupa y la manera en que contribuye a la fiesta. En ese sentido, participar en el Chakasimp'ay implica demostrar pertenencia, responsabilidad y respeto por la costumbre. Quien participa no solo ayuda en una actividad, sino que confirma su vínculo con la comunidad y con la memoria festiva de Combapata.

3.2.4. *Soporte cultural*

En el entramado de la festividad comunal, existen elementos que no solo ambientan o acompañan el evento, sino que funcionan como estructuras sensibles que sostienen y configuran la experiencia colectiva. La música, el baile ritual del *turkuy* y la circulación de la merienda no deben leerse como expresiones separadas o accesorios festivos, sino como formas de producción simbólica que estructuran la vivencia del Chakasimp'ay. Estos soportes culturales no solo evocan alegría, sino que actúan como marcos de reconocimiento y reafirmación de los vínculos sociales en un contexto ritual.

Asimismo, estas prácticas articulan formas de participación intergeneracional y de género que distribuyen las responsabilidades y significados entre quienes asisten. La música activa el clima emocional, el *turkuy* materializa el traspaso de autoridad y la merienda reactiva el principio de reciprocidad. En conjunto, conforman un sistema simbólico de sostenimiento festivo donde cada gesto, cada sonido y cada alimento reitera que la fiesta no solo se organiza, sino que se habita desde el cuerpo, la voz y la memoria colectiva. Como se evidencia en las entrevistas:

“La música ameniza, alegra la actividad. El turkuy representa al cambio de mando entre autoridades y la merienda que es llevada por las mujeres, es importante porque garantiza que todos los asistentes puedan compartir. Participan varones, niños y mujeres, en realidad toda la familia”. (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“La música ameniza y el hecho de llegar el 02 de enero es de alegría y triunfo, es una celebración. Ahora el turkuy, es en sí la parte central del Chakasimp'ay, donde las autoridades tienen que proceder al intercambio de mando, si es de presidentes comunales, o del alcalde. A veces hay años

en que no toca hacer intercambio. La merienda mientras tanto va girando por todos los lugares para que sea compartida por todos”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Todos ellos cumplen un papel de ser parte de una fiesta, en una fiesta nunca falta la comida, la música y el baile, y en este caso de nuestro Chakasimp’ay, la merienda preparada por las señoras, nos hace compartir entre todos, el turkuy cuando bailan las autoridades y presidentes comunales, también es esperado, porque siempre ven eso, cuando las autoridades entrantes y salientes bailan juntos”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Las mujeres siempre estamos alistándonos y debemos estar atentas para servir la comida, los varones bailan el turkuy, como son autoridades, ellos bailan y también la música suena mientras bailan”. (B.A.Q, 53 años – ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata)

“Las mujeres ayudamos sirviendo la merienda para que todos compartamos, mientras están bailando las autoridades el turkuy, los varones también sirven la chicha, y la música nos alegra”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

Los elementos como la música, el *turkuy* y la merienda constituyen tecnologías culturales de alta densidad simbólica, cuya función no se agota en lo festivo, sino que se extiende a lo político, lo emocional y lo territorial. La música no solo "ameniza", como sugieren los testimonios, sino que activa un espacio de escucha colectiva donde los cuerpos se sincronizan en lo común, marcando el ritmo del ingreso, del saludo, del baile y de la distribución del alimento. Es una sonoridad que separa el tiempo ordinario del

tiempo ritual, permitiendo un modo de estar-juntos distinto, menos discursivo, pero cargado de significado.

En ese sentido, el *turkuy*, como acto danzado por autoridades entrantes y salientes, despliega una coreografía que simboliza la continuidad del poder comunal. No se trata de un baile cualquiera, sino de una representación física del traspaso de responsabilidades, donde la autoridad se encarna y se transmite a través del cuerpo en movimiento. Por su parte, la merienda circula como un gesto material de cuidado colectivo: su preparación, gestión y distribución activan una lógica de reciprocidad sostenida en el trabajo femenino. En conjunto, estas prácticas constituyen soportes fundamentales del rito, no como añadidos decorativos, sino como tecnologías simbólicas que permiten que la fiesta tenga espesor emocional, legitimidad social y eficacia ritual.

En el marco del *Ch'ak'asimp'ay*, el concurso del *Turkuy* emerge como una expresión de intensidad colectiva que articula emoción, competencia y representación. No se trata únicamente de un número artístico dentro de la festividad, sino de un momento de alta carga simbólica donde se ponen en juego pertenencias comunales, identidades territoriales y continuidades intergeneracionales. El concurso no disuelve la estructura comunitaria: por el contrario, la refuerza en una arena pública en la que el cuerpo danzante, en tensión rítmica con otros, se convierte en un portavoz legitimado de la vitalidad de su origen.

En este contexto, el *Turkuy* no se reduce a una estética del movimiento, sino que funciona como un dispositivo ritual que reconfigura la memoria y proyecta aspiraciones. El orgullo, la emoción y la participación activa —ya sea desde el baile o desde la observación— forman parte de un circuito afectivo que convierte al concurso en una experiencia pedagógica y simbólica. Participar no es solo ejecutar una danza: es portar

una historia, canalizar un legado y exhibir una forma de habitar el mundo que involucra fuerza, gracia y arraigo. Sobre ello, mencionan que:

“Con bastante emoción por cada participante, porque cada uno de ellos representa a su comunidad. Para los que participan imagino que debe ser una oportunidad para poder bailar y para los que observamos, lo hacemos con emoción”. (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Como es concurso, en ahí se ve a los niños, jóvenes y adultos, que representan a sus comunidades, ahí se ve quién baila mejor, se necesita esa fuerza, para ganar”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“Es competencia por quién baila mejor, ese contrapunto. Nos alegra ver que cada vez, más jóvenes bailan y también niños”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Con emoción vemos cuando bailan los niños y jóvenes, y si es de nuestra comunidad, apoyamos más para que gane, aplaudimos”. (M.C.M, 49 años – autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata)

“Es un orgullo ver a nuestros niños y jóvenes bailar el turkuy, cuando están haciendo ese contrapunto, aplaudimos emocionados”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

Más que una competencia escénica, el *Turkuy* en su formato competitivo representa un mecanismo ritualizado de interlocución simbólica entre comunidades. El dinamismo que introduce el “contrapunto” no responde a una lógica de confrontación en términos occidentales de rivalidad, sino a una forma ritual de reconocimiento mutuo.

Cada danzante, al desplegar su destreza corporal, no busca anular al otro, sino mostrar su capacidad de representar a su colectivo con honra, esfuerzo y disciplina. Esta puesta en escena colectiva transforma el baile en una expresión codificada de respeto, dignidad y pertenencia comunal, donde el aplauso del público no sólo celebra la ejecución técnica, sino que legitima el vínculo entre cuerpo, territorio y linaje cultural.

El protagonismo que asumen niños y jóvenes en este escenario no se limita a una función de continuidad biológica del rito, sino que se inscribe en una pedagogía afectiva y política que habilita el cuerpo como espacio de formación comunitaria. Participar en el *Turkuy* es internalizar una narrativa de identidad que se ensaya, se perfecciona y se transmite a través del movimiento. El cuerpo no actúa como instrumento neutral, sino como archivo viviente que porta gestos ancestrales, ritmos heredados y emociones colectivas. En este sentido, la competencia no es una disrupción de la armonía comunal, sino una estrategia para intensificar la transmisión cultural mediante la emoción, el reconocimiento y la celebración pública del compromiso con el nosotros.

Bajo esa premisa, en los últimos años, la organización de la fiesta ha experimentado transformaciones que no solo se manifiestan en cambios logísticos o tecnológicos, sino que implican reconfiguraciones estructurales en las relaciones de género, las dinámicas de representación simbólica y la apertura del espacio festivo a nuevas formas de circulación mediática. Estas modificaciones no suponen una ruptura con la matriz ritual tradicional, sino una adaptación situada que refleja las tensiones y reajustes de la comunidad frente a un entorno cambiante, donde las tecnologías de comunicación, la visibilidad femenina y el turismo local comienzan a reconfigurar los contornos del rito.

El ingreso de las mujeres en cargos de autoridad, la incorporación de escenificaciones nuevas y la mediatización de la fiesta mediante redes sociales y propaganda radial no son adiciones superficiales. Por el contrario, expresan desplazamientos significativos en la manera en que la comunidad negocia su propia autoimagen y su proyección externa. Estos cambios revelan que la fiesta no permanece estática ni ajena a los procesos socioculturales contemporáneos, sino que funciona como un campo vivo de rearticulación simbólica y política. De este modo, los entrevistados señalan lo siguiente:

“La incorporación de la mujer como autoridad, la mujer asume como soltera o viuda, para participar en el turkuy, porque el cargo siempre va caer en el varón, por ejemplo, en estos años ya son dos presidentas, el año pasado en Jayubamba y este año en Sallocca, es porque no tienen pareja, esa diferencia es por cuestión moral y de seguridad familiar, porque se cree que, si una mujer con esposo entra, entonces puede romperse una familia, por eso se cuida mucho eso”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Antes no había muchas mujeres presidentas de las comunidades, ahora ya se está viendo, también ahora vemos que hay más equipos de sonido, hay propaganda también”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“Ahora vemos que el alcalde ha traído una escenificación con actores como inti Raymi, después también vemos que hay más concurrencia de gente, de otros distritos vienen a ver, también hay ahora mujeres que son

presidentas”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Ahora hay más propaganda, en la radio, hasta en el Facebook, vemos eso. Ahora también he visto en otras comunidades ya hay mujeres como presidentas, eso también nos alegra”. (G.C.C, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Antes no había concurso del turkuy, tampoco había parlantes, ahora hay más atención en eso y también vienen otras personas, a visitarnos, a ver. Ahora hay mujeres que son autoridades”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Antes hacíamos con tiempo, preparando días antes, ahora ya no tanto, ahora hay mujeres que mandan, antes mujer no más ayudaba, ahora presidenta ya es” (H.T.C, 60 años – comunera de la comunidad de Huantura Combapata)

Se evidencia que, la incorporación de mujeres en cargos de presidencia comunal no constituye simplemente una apertura inclusiva, sino una transformación que tensiona los marcos normativos tradicionales desde su interior. Su legitimidad, condicionada a estados civiles específicos —como la soltería o la viudez—, expone que la redistribución del poder no ocurre de forma lineal ni plenamente emancipatoria. Más bien, esta presencia femenina se produce bajo un umbral de excepción que revela un delicado equilibrio entre autoridad política y moral familiar. El orden simbólico no se desestabiliza del todo; se flexibiliza estratégicamente. La figura de la mujer autoridad, por tanto, irrumpe como una anomalía permitida que evidencia la plasticidad del sistema comunal, capaz de incorporar novedades sin alterar radicalmente su matriz patriarcal. Esta fisura, aunque limitada,

reconfigura silenciosamente los imaginarios de legitimidad y liderazgo dentro del campo ritual.

En paralelo, la irrupción de nuevas mediaciones tecnológicas —como la amplificación sonora, la escenificación del *Inti Raymi* o la circulación digital mediante redes sociales— rearticula el horizonte estético y comunicativo de la fiesta. Lo que antes funcionaba en clave de rito interno, ahora se abre a una lógica de visibilidad, donde la presentación frente al otro (visitante, espectador, foráneo) adquiere peso estructurante. Esto no implica una banalización del rito, sino su transposición a un nuevo régimen de performatividad, donde el capital simbólico de la comunidad se negocia también en términos de espectacularidad, audiencia y proyección externa. En este contexto, la fiesta no solo se celebra: se representa, se exhibe, se comunica. La organización comunal se ve entonces interpelada a sostener una doble fidelidad —al legado y a la actualidad— que requiere nuevas formas de gestión simbólica, donde preservar y transformar ya no son polos opuestos, sino operaciones simultáneas y profundamente conscientes de su alcance político y cultural.

3.3. Los roles de género en la relación de poder y autoridad en la fiesta costumbrista Chakasimp'ay de Combapata

3.3.1. *Liderazgo comunal*

El liderazgo comunal no se ejerce de manera unilateral, sino que emerge como un proceso relacional y distribuido, donde las decisiones son construidas colectivamente. Lejos de responder a una lógica vertical, la autoridad en la organización de la fiesta se legitima mediante el consenso y la interacción continua entre actores con distintos niveles de responsabilidad, desde la figura visible de la presidencia comunal hasta la gestión doméstica compartida entre varones y mujeres. En este entramado, decidir no es solo

emitir directivas, sino sostener una red de acuerdos que articulan la eficiencia logística con la legitimidad simbólica.

En particular, la figura de la mujer aparece no como asistente pasiva del liderazgo, sino como agente activa dentro de la toma de decisiones, ya sea desde el cargo formal — en el caso de presidentas comunales— o desde el espacio doméstico-familiar, donde se definen aspectos estratégicos de la preparación y ejecución del evento. Así, el liderazgo comunal se configura como una práctica situada que exige articulación, coordinación y negociación constante, desbordando cualquier esquema binario de autoridad masculina o femenina. Lo festivo se convierte entonces en un espacio donde las relaciones de poder se ejercen, se distribuyen y, en muchos casos, se reconfiguran. A esto se tienen las siguientes respuestas:

“Las autoridades electas, sean varones o mujeres toman las decisiones en la organización de la fiesta”. (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Ambos toman decisiones”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“El presidente ordena, pero es acuerdo entre varón y mujer, porque las mujeres también saben organizar, ellas saben”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Como presidenta, las autoridades decidimos, dirigimos, pero en las casas ambos deciden, lo importante es que salga bien la fiesta”. (M.C.M, 49 años – autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata)

El liderazgo comunal en el Chakasimp'ay puede comprenderse como una forma de autoridad que no se limita a tomar decisiones, sino que implica representar

públicamente a la comunidad y responder ante ella. En este contexto, liderar no significa únicamente organizar actividades, sino cumplir con una responsabilidad social que es observada y valorada por los comuneros. Por ello, la autoridad comunal se construye mediante la capacidad de coordinar, convocar, participar en el cambio de mando, sostener la organización festiva y demostrar cumplimiento frente al pueblo.

Desde esta perspectiva, el liderazgo comunal tiene una dimensión pública muy marcada. La autoridad no actúa de manera privada, sino frente a la mirada de la comunidad. Su presencia en la fiesta, su participación en los actos rituales y su capacidad de articular a la familia y a los comuneros son formas mediante las cuales se confirma su legitimidad. En ese sentido, el liderazgo no se sostiene solo en el cargo formal, sino en la manera en que la persona cumple con las expectativas festivas, rituales y comunales asociadas a dicho cargo.

Asimismo, el liderazgo comunal permite observar que la autoridad no recae únicamente en el individuo, sino que compromete a su entorno familiar. La organización de la fiesta, la preparación de alimentos, el acompañamiento, la coordinación y el apoyo logístico muestran que el cargo se vive como una responsabilidad familiar y no solo personal. Esto es importante porque la comunidad no evalúa únicamente al dirigente, sino también la capacidad de su familia para responder al compromiso asumido. De este modo, el liderazgo comunal se amplía hacia una red de apoyo doméstico y comunal que hace posible el cumplimiento del cargo.

En relación con los roles de género, este liderazgo evidencia una distribución diferenciada de responsabilidades. Los varones aparecen más vinculados a la toma de decisiones visibles, la representación pública y la conducción del cargo; mientras que las

mujeres sostienen parte importante de la legitimidad de esa autoridad mediante el acompañamiento, la organización de la merienda, el soporte familiar y la atención colectiva. Por ello, aunque el liderazgo se presente formalmente como masculino, su realización práctica depende también del trabajo femenino que permite que la autoridad cumpla adecuadamente ante la comunidad.

Esta situación permite interpretar que el liderazgo comunal en el Chakasimp'ay funciona como una autoridad relacional. El dirigente no lidera solo por ocupar un cargo, sino porque logra activar relaciones de apoyo, cooperación y reconocimiento. La familia, las mujeres, los comuneros y las autoridades salientes o entrantes forman parte de esa red que sostiene la fiesta. Así, el liderazgo no debe entenderse como mando individual, sino como una capacidad de articular esfuerzos colectivos dentro de una estructura comunal.

Se revela que la autoridad comunal, aunque formalmente designada, se ejerce en diálogo permanente con otros actores, especialmente dentro de la estructura familiar. La toma de decisiones sobre la fiesta no se reduce a un mandato de la presidencia, sino que se enraíza en una práctica colectiva de deliberación, donde el acuerdo es tan importante como la jerarquía. Esta modalidad de liderazgo desborda la división clásica entre lo público y lo doméstico: en las casas, en las asambleas y en los espacios logísticos, las decisiones se gestan en interdependencia. Así, se evidencia que la figura del líder no se impone, sino que se sostiene a través de la capacidad de convocar y articular voluntades múltiples.

Asimismo, la participación femenina en estos procesos decisionales, ya sea como autoridad formal o como co-gestora dentro del hogar, introduce una noción de poder menos visible pero profundamente operativa. El reconocimiento de que “ellas saben” no solo valida un saber práctico, sino también una forma de autoridad que se expresa en la

eficacia de la organización y en el prestigio que otorga un evento bien realizado. En este sentido, el liderazgo comunal se articula desde una racionalidad relacional, donde el poder no es concentrado, sino distribuido, y donde la legitimidad se construye a partir de la escucha, el diálogo y la corresponsabilidad entre géneros. La fiesta, por tanto, no es solo el resultado de una dirección eficiente, sino la manifestación de una autoridad que se teje en lo cotidiano, lo ritual y lo colectivo.

Asimismo, la autoridad comunal no es una figura aislada ni autosuficiente, sino una posición que se sostiene en una red de vínculos familiares que posibilitan, acompañan y legitiman su ejercicio. En la organización de la fiesta, este respaldo se expresa no solo en términos logísticos —como la preparación de la chicha o la merienda—, sino en una dimensión más profunda: la del prestigio. La comunidad no solo observa a la autoridad como individuo, sino como núcleo familiar en acción. Así, la familia deja de ser un entorno privado para convertirse en una unidad política ampliada que representa y sostiene al líder ante el colectivo.

La participación de los miembros del hogar hijos, hermanas, esposos, padres no es una tarea opcional o marginal, sino una expectativa social internalizada. El cumplimiento efectivo del rol de autoridad es inseparable de la presencia activa de la familia, que no solo ejecuta tareas, sino que participa de manera simbólica en la legitimación del cargo. Esta participación toma la forma de un *ayni* extendido, donde el esfuerzo colectivo no solo se retribuye, sino que representa una ética del cuidado mutuo, del sostén intergeneracional y del compromiso público compartido. En relación con ello, mencionan que:

“El de apoyo y fortalecimiento, el ayni. La fortaleza y apoyo de parte de sus familiares es importante porque cada familia de cada autoridad,

respalda a través de su participación con la chicha, con la merienda, la gestión de cada autoridad, porque los asistentes dicen qué tanto apoyo ha tenido de sus familias”. (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Los familiares de las autoridades se atienen a las decisiones de las autoridades, considerando los acuerdos, pero los familiares también pueden dar sugerencias”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Cuando uno asume el cargo de autoridad, toda la familia también, todos ayudan, eso también miran las personas, si está o no con su familia”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Desde los hijos, los hermanos, todos apoyamos cuando hay cargo de autoridad en la casa, para que salga bien la fiesta”. (G.C.C, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Las familias participan en todo momento, siempre ayudamos y nos ayudan, como ayni”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Familia ayuda siempre, si no ayuda, solito autoridad no puede, todos apoyan para cumplir”. (H.T.C, 60 años – comunera de la comunidad de Huantura Combapata)

En consecuencia, el ejercicio del liderazgo comunal en el contexto festivo no puede entenderse como una función individual desligada de sus soportes relacionales. La autoridad no se legitima únicamente por el cumplimiento formal del cargo, sino por la capacidad de su entorno familiar para sostener públicamente el peso simbólico y material

de su investidura. La familia no opera como una instancia secundaria o decorativa, sino como un agente central en la arquitectura del poder local. Su presencia activa, organizada y visible en los momentos rituales es leída por la comunidad como un indicador de solidez moral y de eficacia política. Así, la autoridad no solo habla o decide: se representa corporal y colectivamente a través de los suyos.

De este modo, el ayni —más que una obligación compartida— adquiere un carácter performativo que activa a la familia como núcleo de co-producción del orden festivo. Lejos de limitarse a “ayudar”, los miembros del hogar encarnan un compromiso que entrelaza economía afectiva, responsabilidad ritual y visibilidad pública. El acto de servir la merienda, cargar la chicha, coordinar los desplazamientos o cumplir con los tiempos del ritual, son prácticas que reafirman no solo el prestigio de la autoridad, sino también la vigencia de un modelo de liderazgo comunitario donde lo íntimo y lo político se confunden productivamente. En esta lógica, el poder no se acumula ni se centraliza: se distribuye, se sostiene y se exhibe como un logro colectivo.

Desde esta mirada, el Chakasimp'ay evidencia una diferencia entre liderazgo visible y liderazgo operativo. El primero se expresa en el cargo, la palabra pública, el cambio de mando y la representación ritual; el segundo se manifiesta en la organización de los recursos, la preparación de la merienda, el acompañamiento familiar y la coordinación de actividades necesarias para sostener la celebración. Esta distinción permite comprender que las mujeres participan en la producción del liderazgo comunal, aunque muchas veces su aporte quede ubicado detrás de la figura pública de la autoridad masculina.

Asimismo, la progresiva presencia de mujeres en cargos comunales permite interpretar que el liderazgo no es una categoría completamente cerrada. Si bien persisten

formas tradicionales de distribución del poder, la participación femenina en espacios de autoridad muestra que la comunidad también atraviesa procesos de ajuste y resignificación. Esto no elimina de inmediato las diferencias de género, pero sí evidencia que las relaciones de poder dentro de la fiesta pueden modificarse según las trayectorias personales, familiares y comunales de quienes asumen responsabilidades.

Finalmente, el liderazgo comunal en el Chakasimp'ay puede entenderse como un espacio donde se reproducen y, al mismo tiempo, se tensionan los roles de género. Se reproducen porque el cargo y la representación pública continúan asociados principalmente a los varones; pero se tensionan porque el cumplimiento del liderazgo depende del trabajo familiar y femenino, y porque algunas mujeres empiezan a ocupar espacios de decisión. En consecuencia, la fiesta no solo refleja el orden comunal existente, sino que también muestra los cambios graduales en la forma de entender la autoridad, el reconocimiento y la participación de género.

3.3.2. *Autoridad ritual*

En cuanto a la Autoridad ritual, en las comunidades andinas del distrito de Combapata, los rituales de agradecimiento al río y a los apus representan un acto de profunda conexión espiritual con la naturaleza, enraizado en la cosmovisión andina. Estos rituales, cargados de simbolismo y reciprocidad, no solo cumplen una función religiosa, sino también social y política, pues articulan a la comunidad en torno a una figura de autoridad que canaliza el diálogo entre lo humano y lo sagrado. La dirección de estos rituales, por tanto, no es meramente ceremonial, sino que refleja el entramado de poder, legitimidad y tradición que sostiene el tejido comunitario.

Se revela un patrón común: el liderazgo en los rituales está concentrado principalmente en figuras de poder formal, como el alcalde distrital, y en representantes

tradicionales, como los varones mayores. Esta centralidad en la figura del alcalde no es arbitraria; responde a un proceso de institucionalización del rito, donde la autoridad política asume un rol ritual legitimador, que refuerza su vínculo con la comunidad y con las fuerzas tutelares de la naturaleza.

“Las autoridades, principalmente la autoridad distrital y las autoridades comunales”. (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Las autoridades, como el alcalde para el Ch’allasqa, y en la comunidad, las personas mayores, principalmente varones antiguos”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“El alcalde, dirige y empieza, y también termina”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“El alcalde dirige, él empieza agradeciendo, y también hay mujeres que ayudan”. (B.A.Q, 53 años – ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata)

“El alcalde es el que dirige para iniciar la fiesta”. (M.C.M, 49 años – autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata)

“Las autoridades dirigen, el alcalde, regidores y subprefecto le acompañan”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

A partir de los testimonios, la autoridad ritual en el Chakasimp’ay puede comprenderse como una forma de poder simbólico que no depende únicamente del cargo político, sino de la capacidad de conducir correctamente los actos que vinculan a la

comunidad con el territorio. En este sentido, el alcalde, las autoridades comunales y los varones mayores no solo aparecen como organizadores de la festividad, sino como mediadores entre la población, el río Salqa, la tierra y los apus. Su participación ritual permite que la fiesta adquiriera legitimidad cultural, porque confirma que la celebración se realiza bajo un orden reconocido por la comunidad.

Esta autoridad ritual se diferencia de una autoridad puramente administrativa, porque su función no se limita a decidir, convocar o coordinar. En el contexto del Ch'allasqa, la autoridad debe representar a la comunidad en un acto de agradecimiento y respeto hacia las fuerzas tutelares del territorio. Por ello, quien dirige el ritual no actúa solamente en nombre propio, sino en nombre del conjunto comunal. Su palabra, sus gestos y su presencia adquieren un valor colectivo, ya que mediante ellos se expresa la continuidad del vínculo entre la población y los elementos naturales que sostienen la vida festiva y productiva.

Asimismo, la presencia de varones mayores dentro de la conducción ritual muestra que la autoridad no se sostiene únicamente en el cargo vigente, sino también en la experiencia, la memoria y el reconocimiento acumulado. En la fiesta, los mayores representan un tipo de autoridad basada en el conocimiento de la costumbre y en la capacidad de orientar la secuencia ritual. Esta forma de autoridad revela que el Chakasimp'ay no solo reconoce jerarquías formales, sino también saberes tradicionales que permiten conservar la manera correcta de realizar el agradecimiento, iniciar la festividad y mantener el respeto por el orden comunal.

Se manifiesta una dualidad en la conducción del ritual: por un lado, el alcalde en su calidad de máxima autoridad política distrital tiene la responsabilidad de iniciar, dirigir e incluso cerrar el acto ritual, esta premisa no solo evidencia un consenso, sino también

una función protocolar que se ha convertido en tradición. Su rol no se limita a lo administrativo; adquiere un carácter simbólico al asumir la voz de la comunidad frente a las divinidades tutelares. En contextos andinos, este tipo de figura encarna temporalmente la representación colectiva, lo que legitima su protagonismo ritual.

Por otro lado, los varones antiguos y personas mayores de la comunidad, representan la continuidad ancestral del rito. Estos actores no siempre ocupan cargos formales, pero poseen un saber ritual que los coloca como autoridades simbólicas y guardianes del conocimiento tradicional. Su participación asegura la fidelidad cultural del acto y aporta una dimensión intergeneracional al ritual. Además, hay presencia femenina en los apoyos rituales, lo que introduce una dimensión de género que, si bien secundaria en términos de liderazgo explícito, resulta relevante para el funcionamiento del rito. Finalmente, la mención al acompañamiento de otras autoridades como los regidores y el subprefecto, refuerza la idea de que estos rituales funcionan como una escena pública de reafirmación del orden comunal, donde se articula lo político, lo religioso y lo ancestral.

En esta misma línea, los rituales no solo constituyen actos espirituales de conexión con las fuerzas de la naturaleza, sino también expresiones culturales en las que se manifiestan roles sociales, jerarquías simbólicas y relaciones de género. La participación en estas ceremonias revela no solo quién actúa, sino también cómo y desde qué lugar lo hace, lo cual permite comprender la lógica interna que estructura la vida comunitaria y ritual. Analizar la distribución de las funciones entre hombres y mujeres en estos contextos es clave para identificar los límites, las transgresiones y las continuidades que definen el orden simbólico andino.

Se devela que, aunque existe una apertura creciente hacia la participación femenina en roles rituales sobre todo cuando se trata de cargos políticos como regidoras

o tesoreras, persisten distinciones de género en ciertas prácticas específicas. Estas distinciones no siempre están formalmente prescritas, pero se reproducen en el ejercicio cotidiano del ritual y en la memoria colectiva de las comunidades. En ese sentido, el género no aparece como un impedimento absoluto, sino como un organizador de funciones tradicionales que se actualizan en cada celebración.

“Dependiendo, como en este caso la mayoría de autoridades son varones, ellos dirigen, pero también hay mujeres regidoras, vocales, tesoreras, y tienen la capacidad de también estar en el challasqa al río Salqa. No hay actividades asignadas por género, pueden ser varones y mujeres”. (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Todas las autoridades políticas y de las comunidades hacen el Ch’allasqa, sean varones o mujeres, cuando los comuneros de Huantura lanzan la piedra al río, solo son varones”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Si, algunos solo hacemos varones, como llevar la piedra que cargamos, solo varones hacemos eso”. (E.C.C, 59 años – autoridad de la comunidad de Huantura Combapata)

“Si, el turkuy solo bailan los varones, y el Ch’allasqa el alcalde”. (F.Z.M, 62 años – ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata)

“Si, hay cosas que solo la mujer hace, como servir la comida, y hay cosas que solo el varón hace como cargar peso”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Si. Varón pide permiso a los parajes, apus, y la mujer ayuda”. (H.T.C, 60 años – comunera de la comunidad de Huantura Combapata)

Se expone una dualidad significativa. Por un lado, se afirma la posibilidad de que tanto hombres como mujeres puedan participar en actividades rituales centrales, como el *ch'allasqa* al río Salqa, siempre que ocupen cargos de autoridad lo cual refleja un cambio progresivo hacia una mayor equidad de género en las funciones visibles del ritual. No hay actividades asignadas exclusivamente por género, validando así una participación paritaria en los rituales desde el plano institucional.

Sin embargo, este discurso coexiste con prácticas diferenciadas que se atribuyen exclusivamente a varones o mujeres, el acto de lanzar o cargar la piedra al río posiblemente un gesto simbólico de ofrenda o fuerza comunal está reservado a los hombres. De igual modo, la danza del *turkuy* es ejecutada solo por varones, lo que sugiere que ciertas manifestaciones corporales y públicas de devoción están vinculadas con identidades masculinas específicas. Estas distinciones podrían estar sustentadas en concepciones culturales que asocian la fuerza física, el sacrificio y el contacto con entidades tutelares con el rol masculino tradicional.

En contraposición, el papel femenino es visto como soporte del ritual: servir la comida, asistir en el desarrollo logístico o acompañar la ceremonia sin asumir protagonismo directo. Este tipo de participación no es menor; por el contrario, reafirma la lógica andina de los opuestos, en la que varón y mujer cumplen funciones distintas pero necesarias. En esta concepción, el varón puede “pedir permiso” a los apus, pero es la mujer quien sustenta el espacio ritual desde la atención, la alimentación y la continuidad comunitaria.

3.3.3. *Visibilidad social*

En el contexto de la visibilidad social, en las festividades andinas, cada gesto, ausencia o presencia adquiere un valor simbólico que es leído y comentado por la

comunidad. La participación de las autoridades y de sus familias no solo es observada como parte del cumplimiento de un rol funcional, sino también como una expresión pública de compromiso, reciprocidad y respeto a las costumbres. En ese marco, la figura del varón con cargo y la de su esposa se vuelven focos de atención, sujetos a la evaluación colectiva a través de comentarios y juicios que circulan abiertamente durante y después de la celebración.

Estas valoraciones no son neutras: reproducen y reafirman los imaginarios sociales sobre lo que se espera del hombre y de la mujer en la vida ritual y comunal. Si bien ambos géneros participan activamente, los comentarios revelan que se les asignan responsabilidades diferenciadas: mientras el varón debe “cumplir con su cargo”, la mujer debe “servir bien” y garantizar que la familia acompañe, alimente y respalde simbólicamente la autoridad de su esposo. De esta manera, los roles rituales se extienden hacia la esfera doméstica y familiar, siendo evaluados como parte de la eficacia del liderazgo comunal.

“En función a la merienda, por ejemplo, los comuneros o la gente se pregunta: ¿Cómo se preparó la merienda? Y la esposa de la autoridad elegida tiene que encabezar esa actividad de la comida, más o menos es así como se mide la participación de la familia de la autoridad, por la presencia de su esposa, de la preparación de la comida y el servicio y respecto a los hombres, si es que son comuneros, no existe algún comentario porque la mirada está más en las autoridades y sus familias, entonces respecto a los varones autoridades, la gente comenta si se organizó bien la atención, si está presente su esposa o sus familiares”.
(D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Si, cuando la familia asiste es visto de la mejor manera, pero cuando por ejemplo puede faltar, si solo va el varón, o sola la mujer, las personas preguntan, y pueden pensar que pasó algo”. (E.R.Z, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Las personas miran más cómo trabaja la familia del que tiene cargo, si la esposa apoya, todos dicen: ah, bien se han organizado, del varón se comenta si ha hecho cumplir la costumbre”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Si, la gente mira bastante a la mujer o a la familia del que tiene cargo, si ha habido chicha suficiente, todo se ve”. (B.A.Q, 53 años – ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata)

“Hablan, sí. Dicen si mujer ha servido bien, si ha estado. Varón si ha sabido cumplir su cargo”. (H.T.C, 60 años – comunera de la comunidad de Huantura Combapata)

La visibilidad social en el Chakasimp'ay puede comprenderse como una forma de evaluación comunal. No se trata únicamente de que las autoridades, sus esposas o sus familias estén presentes en la fiesta, sino de que dicha presencia sea observada, interpretada y comentada por la comunidad. En este sentido, la mirada colectiva funciona como un mecanismo de reconocimiento, pero también de control social, porque permite valorar si la autoridad y su entorno familiar cumplieron adecuadamente con las responsabilidades que la costumbre exige.

Esta visibilidad adquiere especial importancia porque la fiesta convierte las acciones familiares en hechos públicos. Aquello que podría parecer privado, como la

organización de la comida, el acompañamiento de la esposa o la participación de los familiares, se vuelve parte de la valoración comunal del cargo. Por ello, la autoridad no es evaluada solamente por su desempeño individual, sino por la manera en que su familia aparece, acompaña y sostiene la celebración. La presencia familiar se transforma así en un signo de respaldo, unidad y cumplimiento frente al pueblo.

Se evidencia una vigilancia comunitaria que va más allá del desempeño individual de las autoridades: lo que se evalúa es la capacidad de sostener el rol ritual en lo público y lo doméstico de forma integral, en consecuencia, gran parte del juicio social se centra en la esposa de la autoridad, especialmente en su liderazgo en la preparación y distribución de la comida. La merienda no es solo un acto alimentario, sino un espacio donde se mide la eficiencia, el compromiso y la visibilidad del entorno familiar del varón que ostenta el cargo.

Este tipo de observación comunitaria revela una división simbólica del trabajo: al varón se le exige cumplir con la formalidad del cargo, mientras a la mujer se le asigna el éxito logístico y hospitalario del ritual. Cuando la esposa “apoya” o “sirve bien”, eso se comenta positivamente; y si hay alguna ausencia se genera sospechas o cuestionamientos. Lo mismo ocurre con el hombre: se espera que haga cumplir la costumbre, y su liderazgo se mide por la presencia y coordinación de su entorno familiar.

Bajo esta lógica, el cargo no lo asume una persona sola, sino su unidad familiar. La autoridad es evaluada en comunidad no solo por lo que hace, sino por cómo se articula con su esposa, sus hijos o familiares cercanos. Incluso la disponibilidad de la chicha es un elemento esencial de la ritualidad andina, ya que, es percibida como reflejo de una buena o mala organización familiar. Estos comentarios no son anecdóticos; son parte de

un sistema normativo que orienta el comportamiento social, regula la vida comunal y garantiza la continuidad simbólica de las festividades tradicionales.

En este sentido, la valoración del trabajo de hombres y mujeres no se limita a simples reconocimientos verbales, sino que se expresa en la forma como la comunidad observa, comenta y recuerda el desempeño de quienes asumen cargos y responsabilidades. La fiesta se convierte así en un espacio público donde se pone a prueba la capacidad de la autoridad y de su familia para responder a las expectativas colectivas: que no falte comida ni chicha, que la gente sea bien atendida y que el rito marque dignamente el inicio de una nueva gestión. En este escenario, el cumplimiento del rol no solo honra a la persona, sino que fortalece o debilita la confianza de la comunidad en sus líderes.

Al mismo tiempo, la fiesta revela una valoración diferenciada pero complementaria entre el trabajo masculino y el femenino. Mientras el varón es identificado como responsable de “pasar bien” la fiesta en tanto autoridad formal, la mujer aparece como “clave” para que todo funcione: se encarga de organizar, preparar y servir los alimentos, de convocar a la gente y de acompañar visiblemente a la autoridad. La apreciación comunitaria no se dirige solo al cargo, sino al funcionamiento de la unidad familiar, en la que el trabajo de la esposa y de las mujeres cercanas se vuelve criterio central para evaluar si la celebración ha estado a la altura de la costumbre.

“Es totalmente valorado porque está marcando el inicio de una nueva gestión que lo asumirán con mucha responsabilidad, incluso la mujer es de quien depende que salga la fiesta porque las mujeres son las que ven todo de la comida, de la preparación, ellas ven e invitan a todo el pueblo para estar presentes. La clave de la fiesta es la mujer, la esposa y la familia

porque la esposa se prepara para acompañar, es muy atenta”. (D.R.Z, 48 años – ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)

“Si, se valora el trabajo de ambos, porque cada uno cumple su rol, aunque más en la fiesta hacen las mujeres”. (F.P.L, 58 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

“Si, toda la gente comenta si presidente ha pasado bien o no, si está su mujer o no, todo eso se ve, que no falte nada”. (F.Z.M, 62 años – ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata)

“Si, a la vista es, si es que pasas bien, la gente también comenta bien, pero si no, la gente dice que no ha pasado bien, faltaba esto o aquello”. (B.A.Q, 53 años – ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata)

“Si, porque cuando hombres y mujeres cumplen, en la asamblea también comentan bien, y la comunidad también confía en su presidente, porque dicen: ari, allinta pasaran (si, pasaron bien)”. (F.F.O, 59 años – ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata)

Se reconoce explícitamente el aporte tanto de hombres como de mujeres: “se valora el trabajo de ambos, porque cada uno cumple su rol”. Sin embargo, al profundizar en la forma concreta en que describen esa valoración, se observa una carga mayor de exigencia y responsabilidad práctica sobre las mujeres “la clave de la fiesta es la mujer”, porque de ella depende que la comida esté lista, que se invite al pueblo y que la familia de la autoridad se haga presente y atenta. Esto indica que la imagen pública de una “buena gestión” no descansa únicamente en el desempeño del presidente o alcalde, sino en la capacidad organizativa de su esposa y su entorno familiar.

Al mismo tiempo, el trabajo masculino es evaluado desde otra dimensión: el varón es medido por su capacidad de “pasar bien” la fiesta y cumplir con la costumbre. Esto demuestra que la comunidad observa si el presidente o autoridad ha sabido atender a todos, si no ha faltado nada, si ha honrado el inicio de su gestión. Aquí, el reconocimiento se dirige a la figura política, pero siempre en relación con el soporte doméstico y logístico que provee su familia. Cuando F.F.O indica que, si hombres y mujeres cumplen, en la asamblea se comenta bien y aumenta la confianza en el presidente, evidencia que la valoración del trabajo está ligada a una evaluación integral: la autoridad no se concibe como individuo aislado, sino como núcleo familiar que responde colectivamente ante la comunidad. En este sentido, la memoria colectiva retiene quién cumplió, quién descuidó detalles y quién supo integrar a su familia en el servicio a la comunidad. De esta manera, la valoración del trabajo de varones y mujeres en la fiesta trasciende el evento festivo y se convierte en un mecanismo de regulación social y política, que reafirma al mismo tiempo la importancia de la familia y las formas tradicionales de distribución de roles de género.

En conjunto, la visibilidad social en el Chakasimp'ay permite interpretar que la fiesta es un escenario de reconocimiento público donde los roles de género se hacen observables y evaluables. La participación de varones y mujeres no solo cumple una función práctica, sino que comunica responsabilidad, pertenencia y respeto por la costumbre. Por ello, cada presencia, ausencia, gesto o incumplimiento puede adquirir significado dentro de la vida comunal.

Esta visibilidad confirma que los trabajos realizados entre varones y mujeres no se expresa únicamente en la distribución de tareas, sino también en la manera en que la comunidad valora dichas tareas. El varón autoridad alcanza reconocimiento mediante el cargo, la conducción pública y la representación ritual; mientras que la mujer sostiene una

visibilidad vinculada al acompañamiento, el servicio, la alimentación y el respaldo familiar. Ambas formas de participación son necesarias, pero no reciben el mismo tipo de exposición ni el mismo lenguaje de prestigio.

Por ello, la visibilidad social revela una tensión central en la fiesta: el trabajo femenino es indispensable para el cumplimiento del cargo y para el desarrollo de la celebración, pero su reconocimiento suele aparecer mediado por la figura familiar o por el cargo masculino. La mujer es valorada porque sostiene, acompaña y organiza; sin embargo, ese reconocimiento no siempre se traduce en autoridad pública directa.

CAPÍTULO IV

DISCUSIÓN DE RESULTADOS

A nivel internacional, Montesinos et al., (2022), en su estudio realizado en España, tuvo como propósito analizar la participación de las mujeres en rituales festivos locales y cómo se negocian los roles de género en estas celebraciones tradicionales. Sus resultados evidenciaron que, aunque históricamente las mujeres tenían restricciones en la participación, lograron conquistar mayores espacios de visibilidad y protagonismo dentro de estos rituales. A comparación de nuestro trabajo, nuestros resultados reflejan una realidad similar en términos de roles tradicionales, donde las mujeres continúan siendo las encargadas de la logística material (preparación de la merienda), pero también se observan movimientos hacia una visibilidad mayor, aunque en menor medida. Así, las mujeres en Combapata continúan sosteniendo la base material de la fiesta, como en el caso de las meriendas, pero también se dan señales de un proceso gradual hacia una mayor visibilidad en otros roles, como las mujeres en cargos de autoridad. Lo que se observa en nuestra investigación es un equilibrio entre la persistencia de las jerarquías tradicionales y la emergencia de figuras de poder femenino, como las presidentas comunales.

Por otro lado, Meyer (2023) en Japón, exploró las dinámicas de género en el festival Kantō Matsuri, un espacio tradicionalmente masculino, y encontró que, a pesar de la incorporación de mujeres, el festival seguía siendo visto predominantemente como un “festival de hombres”. Los resultados destacaron las restricciones derivadas de tabúes religiosos que limitaban la participación femenina en roles centrales. En contraste con nuestros resultados, se identificó que, en el Chakasimp’ay en Combapata, aunque existen roles claramente diferenciados entre géneros, no se presentan restricciones tan fuertes en cuanto a la participación femenina, que ha ido creciendo, especialmente en cargos políticos. Las mujeres no solo sostienen la estructura material de la fiesta, sino que

también comienzan a obtener una mayor visibilidad dentro de la estructura jerárquica de la festividad, aunque persisten restricciones simbólicas y algunas funciones siguen siendo asignadas a los varones.

Asimismo, Janse (2019) en Japón, al analizar los roles de género en los festivales Yama Hoko Yatai, encontró que, aunque algunos festivales han experimentado transformaciones hacia una mayor inclusión femenina, sigue existiendo una fuerte dominancia masculina, especialmente en actividades como la música y las funciones organizativas. Mientras que, en nuestra investigación, aunque observamos roles complementarios, las mujeres continúan desempeñando funciones más centradas en lo doméstico y logístico, como la preparación de la merienda. Sin embargo, al igual que en el estudio de Janse, se detecta una tendencia hacia una mayor participación femenina en ciertos espacios organizativos, como la organización y el apoyo logístico, lo que refleja una transformación gradual pero palpable en las dinámicas de género en los festivales.

De manera complementaria, Thomas (2021), en India, analizó la participación de las mujeres en la revitalización de ferias y festivales tradicionales. Los resultados mostraron que las mujeres desempeñan un papel clave en la preservación de la cultura, pero, sobre todo, en su dinamismo económico, como artesanas y facilitadoras de rituales. En comparación con nuestros resultados, en el Chakasimp'ay, las mujeres no solo cumplen roles tradicionales como la preparación de alimentos, sino que también contribuyen a la continuidad económica de la festividad, al garantizar la producción y distribución de la merienda. En este sentido, nuestra investigación coincide con la de Thomas, al reconocer el papel central de las mujeres en el mantenimiento de las festividades, tanto en su dimensión cultural como en la económica.

Finalmente, Zaremborg y Lutz (2022) en su estudio en México observaron transformaciones en los roles de género en festividades rurales, donde las mujeres lograron ganar mayor participación en la toma de decisiones dentro de las festividades. De manera similar, en Combapata, las mujeres, aunque continúan siendo las principales responsables del trabajo logístico (preparación de la comida), también se están viendo cada vez más involucradas en decisiones clave, especialmente aquellas vinculadas a la organización de la fiesta. Nuestro trabajo muestra una tendencia creciente hacia la inclusión de las mujeres, aunque aún existen diferencias en las responsabilidades y visibilidad en los rituales públicos.

A nivel nacional, Echenique (1997) en la cultura andina investigó cómo las estructuras de poder en la comunidad callawayá influían en los roles de género. Sus resultados mostraron que, aunque históricamente las mujeres tuvieron roles visibles en las prácticas medicinales y rituales, la dominación masculina fue persistente a lo largo del tiempo. En comparación con nuestra investigación, en el contexto del Chakasimp'ay en Combapata, aunque las mujeres siguen asumiendo roles vinculados a lo material y doméstico, hemos observado una progresiva inclusión femenina en roles de poder y liderazgo, como presidentas comunales, lo que refleja una evolución positiva hacia la equidad de género, similar a lo observado en la comunidad callawayá.

Estermann y Peña (2012), en su estudio sobre las fiestas andinas, concluyeron que estas festividades son espacios de negociación cultural en donde se negocian roles de género, mostrando una evolución hacia la inclusión de la mujer en ciertos espacios festivos. En nuestro trabajo, en Combapata, observamos la distribución diferenciada de roles entre varones y mujeres en el Chakasimp'ay, donde ambos géneros desempeñan tareas esenciales, aunque diferenciadas. Sin embargo, se percibe una apertura creciente hacia la participación femenina en roles de autoridad, lo que coincide con los hallazgos

de Estermann y Peña, al mostrar que la festividad no solo es un espacio para la preservación cultural, sino también para la transformación social.

Gutiérrez et al. (2023) en Ayacucho, documentaron la incorporación de mujeres al rol tradicionalmente masculino de Varayoc, una figura de liderazgo comunal. Los resultados mostraron que este cambio representa una transformación significativa en las estructuras de poder dentro de la comunidad. De manera paralela, en Combapata, en el Chakasimp'ay, las mujeres están comenzando a acceder a roles de autoridad, aunque este acceso sigue siendo limitado a figuras solteras o viudas. A pesar de estas limitaciones, nuestra investigación muestra que la incorporación de las mujeres en roles de liderazgo es una transformación importante en la dinámica de género, similar a lo observado en Ayacucho.

A nivel regional, De la Cadena (1992) en Chitapampa, Cusco, analizó cómo las relaciones de género en la organización social local se entrelazan con las diferencias étnicas, revelando que las mujeres, aunque activas en la producción agrícola, siguen siendo subordinadas en muchas esferas. En nuestra investigación, en Combapata, aunque las mujeres asumen un rol activo en la organización de la fiesta, el trabajo de cocina y logística, la investigación evidencia una distribución desigual de poder en cuanto a roles visibles. No obstante, a diferencia de Chitapampa, el Chakasimp'ay refleja una negociación constante y la emergencia de mujeres en cargos de autoridad dentro de la estructura festiva.

De la Torre y Berrocal (2021) en Muñapata, Chinchero, Cusco, observaron que las mujeres, a pesar de estar en roles secundarios, son clave para la organización festiva, especialmente en la organización de la comida y la logística. En nuestra investigación, en Combapata, observamos un patrón similar, donde las mujeres no solo cumplen un papel

clave en la logística, sino que también están viendo un aumento en su visibilidad dentro de los roles organizativos. Esto muestra una evolución, en la que las mujeres ya no se limitan al espacio privado, sino que se hacen notar en el público, como se refleja en la creciente inclusión de mujeres en cargos de autoridad comunal.

Bonet y Pinedo (2014) en Cusco señalaron que las mayordomías de la Virgen Inmaculada Concepción constituyen un espacio de jerarquías de género, donde los varones desempeñan roles visibles de representación, mientras que las mujeres se encargan del trabajo doméstico. En comparación con nuestro trabajo, en Combapata, si bien las mujeres continúan con la responsabilidad doméstica, también se observa que han ganado espacios de representación dentro de los rituales, en los que el trabajo colectivo entre hombres y mujeres es reconocido como parte fundamental de la organización y legitimidad de la fiesta.

CONCLUSIONES

Primero: En la fiesta del Chakasimp'ay de Combapata, los roles de género se encuentran organizados a partir de tradiciones comunales, normas culturales y expectativas sociales que orientan la participación de varones y mujeres dentro del espacio festivo. Estos roles no deben entenderse como naturales ni invariables, sino como construcciones socioculturales que se aprenden, reproducen y legitiman mediante la práctica festiva, la transmisión familiar y la participación comunitaria. En este contexto, la fiesta evidencia una distribución diferenciada de responsabilidades, donde los varones ocupan mayor presencia en los espacios públicos, rituales y de autoridad, mientras que las mujeres sostienen actividades vinculadas al cuidado, la alimentación, el acompañamiento familiar y la logística. De esta manera, el Chakasimp'ay no solo expresa una tradición local, sino también una forma de organización social donde se hacen visibles las diferencias de género en el reconocimiento, la representación y la valoración comunitaria.

Segundo: Los varones desempeñan roles centrales en la organización pública y ritual de la festividad del Chakasimp'ay. Su participación se vincula principalmente con el ejercicio de la autoridad comunal, la conducción del Ch'allasqa, el cambio de mando y la ejecución del turkuy, prácticas que poseen un alto valor simbólico dentro de la comunidad. A través de estas acciones, los varones representan el cargo, la continuidad de la autoridad y el cumplimiento de las responsabilidades festivas ante la mirada colectiva. Asimismo, su presencia en los actos rituales y organizativos refuerza su reconocimiento público, debido a que ocupan espacios de mayor visibilidad dentro de la celebración. En ese sentido, el rol masculino se asocia con la representación comunal, la palabra pública, la conducción simbólica y la legitimación del orden festivo.

Tercero: Las mujeres cumplen un rol fundamental en el sostenimiento material, alimentario y organizativo de la fiesta del Chakasimp'ay. Su participación se expresa principalmente en la preparación de la merienda combapatina, la elaboración de la chicha, la organización de los insumos, el servicio de los alimentos y el acompañamiento familiar durante el desarrollo de la festividad. Estas actividades no constituyen tareas secundarias, ya que permiten garantizar el compartir comunal, la atención a los participantes y el cumplimiento adecuado de la responsabilidad festiva, especialmente cuando forman parte de la familia de una autoridad. Aunque su protagonismo público es menos visible que el de los varones, el trabajo femenino resulta indispensable para la continuidad de la celebración, pues sostiene la dimensión logística, relacional y comunitaria del Chakasimp'ay.

RECOMENDACIONES

Primero: Es fundamental que las instituciones responsables de la conservación y promoción de las festividades tradicionales, como la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco y los gobiernos locales, reconozcan la importancia de los roles de género en la fiesta del Chakasimp'ay como una dinámica cultural enriquecedora. Para fortalecer esta comprensión, se podrían fomentar programas de sensibilización y formación en género dirigidos a la comunidad, con el objetivo de destacar el valor de los roles diferenciados de los hombres y las mujeres en la fiesta, sin que esto implique desigualdad. A nivel institucional, se podría promover un espacio de intercambio de experiencias en el que se reconozcan los aportes de ambos géneros de manera equitativa y respetuosa, contribuyendo a la inclusión y revalorización cultural. Esto podría incluir talleres que promuevan una comprensión más profunda de cómo los roles tradicionales pueden adaptarse a las realidades contemporáneas sin perder su esencia cultural. Las instituciones podrían facilitar proyectos colaborativos entre hombres y mujeres sean reconocidos como elementos clave en la continuidad cultural de la festividad. de distintas generaciones para desarrollar nuevas formas de cooperación dentro de la fiesta, promoviendo el respeto mutuo y asegurando que tanto los hombres como las mujeres

Segundo: Se recomienda que las autoridades locales y regionales impulsen la formación continua de las autoridades comunales sobre la importancia de preservar y modernizar las funciones tradicionales en las festividades, sin perder de vista su significado simbólico y cultural. Es necesario promover la equidad de género en todos los aspectos de la organización festiva, permitiendo que los varones continúen desempeñando roles visibles de autoridad mientras fomentan un entorno inclusivo. Las políticas culturales pueden enfocarse en reconocer públicamente tanto a los varones como

a las mujeres, asegurando que sus contribuciones sean valoradas de manera equitativa dentro de la estructura ritual y la organización comunal.

Tercero: Las mujeres juegan un papel crucial en la organización material de la fiesta, y es importante que las instituciones locales reconozcan su contribución indispensable en la estructura cultural de estas celebraciones. Se recomienda crear espacios formativos y acuerdos institucionales que busquen fortalecer el liderazgo de las mujeres dentro de la fiesta, permitiendo una mayor visibilidad en roles de responsabilidad logística y organizativa. Además, el apoyo institucional debe estar dirigido a proporcionar herramientas y recursos adecuados para que las mujeres puedan desarrollar sus funciones de manera más eficiente, y puedan ser reconocidas públicamente no solo por su trabajo doméstico, sino también como gestoras activas en la preservación cultural de la festividad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera, P. (2021). Fiestas costumbristas en la Región del Libertador General Bernardo O'Higgins, Chile: tradiciones, gastronomía y religiosidad en el centro de la fiesta. *Rivar*, 8(22), 179-197. <https://doi.org/10.35588/rivar.v8i22.4738>
- Anderson, J. (1995). Los estudios de genero, Las ciencias sociales y el cambio social. En G. V. Portocarrero, *El Perú frente al Siglo XXI* (págs. 470-497). Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo editorial. <https://share.google/Eef2yro4GKsvJb27C>
- Aranda, R. (19 de Julio de 2022). *Antrópolis*. Las prácticas rituales y su vigencia en la actualidad: https://antropolis.es/las-practicas-rituales-y-su-vigencia-en-la-actualidad/?utm_source
- Arteaga, E. (2016). *El Género en la producción de la memoria: El caso de la comunidad de Tancayllo - Apurímac*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos .
- Artzi, B. (2024). Identidad y construcción de género en el mundo andino. *Museo Chileno de Arte Precolombino*.
- Ávila, V., & Suárez, P. (2015). *Los estudios de género hoy-Debates y perspectivas*. Universidad Nacional Autónoma de México. http://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/4052
- Bardin, L. (2016). *Análisis de contenido*. Akal. <https://madmunifacs.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/08/anc3a1lise-de-contec3bado-laurence-bardin.pdf>
- Benamar, D. (2025). Perspectivas para el futuro: desafíos y oportunidades en la diversidad cultural de Perú. *ELECTRONICA IBEROAMERICANA*, 19(1), 108-131. <https://doi.org/10.20318/reib.2025.9234>

- Bernard, R. (1995). *Métodos de investigación en antropología: Abordajes cualitativos y cuantitativos* (2 ed.). United States of America: AltaMira Press.
- Bisin, A., & Verdier, T. (2011). The Economics of Cultural Transmission and Socialization. *Handbook of Social Economics, 1*, 339-416.
<https://doi.org/10.1016/B978-0-444-53187-2.00009-7>
- Blackstone, A. (2003). Gender Roles and Society. *Digital commons UMaine*, 335-338.
https://www.researchgate.net/publication/304125569_Gender_Roles_and_Society
- Bokser Misses-Liwerant, J. (2020). Mujer y género en el siglo XXI. Perspectivas, implicaciones y dilemas. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 240.
<https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.240.76627>
- Bonet, S., & Pinedo, D. (2014). *El sistema de cargos o mayordomías en la festividad de la virgen inmaculada concepción del Cusco*. Repositorio UNSAAC.
<https://share.google/rFTYZoKCQidbIYC0J>
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Anagrama.
<https://share.google/xoH17xnWjUVWTJdZX>
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer.
<https://share.google/6f37RIRIFjPbdiLmA>
- Bourque, N. (2012). Ritual and Remembrance in the Ecuadorian Andes. *Mountain Research and Development*, 32(4), 489-490. <https://doi.org/10.1659/mrd.mm110>
- Bowleg, L., Malekzadeh, A., AuBuchon, K., Ghabrial, M., & Bauer, G. (2022). Rare exemplars and missed opportunities: Intersectionality within current sexual and

- gender diversity research and scholarship in psychology. *Curr Opin Psychol*, 1-9.
<https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2022.101511>
- Bueno, G. (1984). Ensayo de una Teoría antropológica de las Ceremonias. *El Basilisco-Revista de materialismo filosófico*(16), 8-37.
https://www.filosofia.org/rev/bas/bas11602.htm?utm_source
- Butler, J. (1990). Variaciones sobre sexo y Género. Beauvoir, wittig y Foucault. En S. Benhabib, & D. Cornell, *Teoría feminista y Teoría crítica* (págs. 194-211). Edicions Alfons el Magnánim. <https://share.google/vh7YyH5c3DeDnW6FV>
- Caballero, J. (2024). La interacción social en Goffman. *Revista Española De Investigaciones Sociológicas*(83), 122-149.
<https://doi.org/10.5477/cis/reis.83.121>
- Cadena, M. d. (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima-Peru: Instituto de Estudios Peruanos. <https://hdl.handle.net/20.500.14660/694>
- Cassirer, E. (2012). *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Economica.
<https://dokumen.pub/las-ciencias-de-la-cultura-9786071611130-l-1112242.html>
- Castro, P., & Rodríguez, L. (2009). Antropología de los procesos políticos y del poder. *Alteridades*, 19(38), 107-127.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172009000200008&lng=es&tlng=es.
- Ccajma, O. (2024). Dinámicas culturales y prácticas sociales en espacios rurales: Un análisis histórico de la provincia de Chumbivilcas, andes peruanos. *Revista Multidisciplinar Epistemología de las Ciencias*, 1(1), 1-18.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9984446>

- Chiani, M. (2020). Violencia, memoria y género. Gabriela Cabezón Cámara, Marta Dillon, Selva Almada, Mariana De Mello, Belén López Peiró. *Aletheia*, 968.
- Contreras, A. (2010). Políticas culturales en la región andina. *Revista de la integración*, 7-222.
https://www.comunidadandina.org/StaticFiles/20116619450revista_integracion5.pdf?
- Davis, Z. (1976). " Women's history" in transition: The European case. *Feminist Studies*, 3(3-4), 83-103. <https://doi.org/10.2307/3177729>
- De Beauvoir, S. (1949). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
<https://share.google/2XaxeoR1UbtqoMBU1>
- De la Cadena, M. (1992). Las mujeres son más indias”: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco”. *Centro de Recursos Interculturales*.
<https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/las-mujeres-son-m%C3%A1s-indias>
- De La Torre, Á., & Berrocal, M. (2021). *La expresión de las categorías de género y etnicidad a través de la performance de la Comparsa Qhapaq Chuncho de Muñapata durante la peregrinación al Sr. de Qoyllurit'i en el periodo 2013-2016*. Repositorio UNSAAC. <http://hdl.handle.net/20.500.12918/6572>
- Delpech, M. (2021). Identidad y símbolo en Paul Ricœur a partir de Ideología y utopía. *Revista de Filosofía*(62), 259-287. <https://doi.org/10.21555/top.v62i0.1852>
- Díez, M., & Louise, M. (2012). Fiestas, tradiciones e igualdad. *Antropología cultural*(16), 13-33. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4991407>

- Echenique, A. (1996). Género y estructuras de poder en la cultura andina. *Estudios digital*(7-8), 160-172.
https://scholar.google.es/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=G%C3%A9nero+y+estructuras+de+poder+en+la+cultura+andina&btnG=
- Echenique, A. (1997). Género y estructuras de poder en la cultura andina. *Estudios*(7-8), 159-172. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5391649>
- Egg, A. (1993). *Introduccion a las técnicas de investigación social*.
<https://ayudacontextos.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/04/ander-egg-ezequiel-introduccion-a-las-tecnicas-de-investigacion-social.pdf>
- Fabris, A., & Bruschetti, L. (2023). Celebrar. Una antropología de la fiesta y la performance. *Descentrada*, 7(1). <https://doi.org/10.24215/25457284e203>
- Fortes, M., & Evans, P. (1940). *African Political Systems*. International African Institute.
https://archive.org/details/africanpolitical100fort?utm_source
- FSCJ. (2021). *Lectura: Tipos de autoridad*.
https://fscj.pressbooks.pub/sociology/chapter/reading-types-of-authority/?utm_source
- Furiati, A., García, I., Bautista, J., & Fosado, N. (2021). *Orientación educativa, Roles y estereotipos de género*. DGETAYCM.
<https://share.google/9bO72dRUduhoKMDcK>
- Gamarra, G., Martínez, Y., Najar, A., & Valderrama, F. (2021). Índice de potencial turístico de la provincia de Canchis-Cusco. *Yachay - Revista Científico Cultural*, 10(1), 584-590. <https://doi.org/10.36881/yachay.v10i1.295>

- García, J., & Tacuri, K. (2006). *Fiestas populares tradicionales de Perú*. Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural IPANC.
https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/112632-opac?utm_source
- Gavilán, V. (2023). Sistemas de género y la división social del trabajo en la comunidad aymara translocalizada del norte chileno. *Antropologías de sur*, 10(19), 1-27.
<https://doi.org/10.25074/rantros.v10i19.2291>
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Mexico: Gedisa.
https://monoskop.org/images/c/c3/Geertz_Clifford_La_interpretacion_de_las_culturas.pdf
- Giddens, A. (2001). *Sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
<https://share.google/ktQPaLkCXvbOkYYzy>
- Gobierno del Perú . (13 de Noviembre de 2025). *Municipalidad Distrital de Combapata (MD-COMB)*. Portal de transparencia:
https://www.transparencia.gob.pe/reportes_directos/pte_transparencia_pro_inv.aspx
- Gobierno del Perú. (2017). *EISMO106-Instituto Nacional de Estadística*. Gobierno del Perú: <https://share.google/ox8GtBDRuDGZnWJ3k>
- Grebe, E. (1995). Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: significados simbólicos en el mundo sur-andino. *Revista Chilena de Antropología*(13), 137-154. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10169919>
- Gutiérrez, E., Huanca, J., Quispe, A., González, R., & Huari, Y. (2023). Woman Varayoc of Peruvian Andes. *Frontiers*, 8. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1232615>

- Gutiérrez, E., Quispe, A., & Aucctoma, R. (2025). Fiesta patronal, símbolo de poder político en las comunidades andinas del Perú. *Revista de historia, Ciencias humanas y pensamiento crítico*(9), 475-501.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.14566785>
- Harris, O., & Young, K. (1979). *Antropología y feminismo*. Anagrama.
<https://flacso.edu.uy/wp-content/uploads/2023/04/Antropologia-y-Feminismo-Olivia-Harris-Kate-Young-pdf.pdf?>
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C., & Baptista Lucio, M. d. (2014). *Metodología de la investigación* (6 ed.). Ciudad de México: McGraw-Hill.
<https://share.google/XnOn0PVbEOWVK0c00>
- Herrera, P. (2000). Rol de género y funcionamiento familiar. *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 16(6), 568-573.
http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0864-21252000000600008&lng=es&nrm=iso
- Homobono, J. (2004). Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades. *Zainak*(26), 33-76.
https://www.researchgate.net/publication/29821922_Fiestas_rituales_y_simbolo_epifanias_de_las_identidades
- INEI. (Octubre de 2018). *Tomo I: Cusco resultados definitivos*. INEI:
https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1559/08TOMO_01.pdf
- INEI. (2018). *Tomo V Cusco resultados definitivos*. INEI.
https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1559/08TOMO_05.pdf

- Inostroza, X., & Hidalgo, J. (2021). Alcaldes y mayordomos: Liderazgo indígena en el contexto andino y colonial (Doctrina de Belén, 1782-1813). *Chungará*, 55(1), 81-101. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562021005000402>
- Isbell, B. (1997). De inmaduro a duro: Lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género. En D. Y. Arnold (Comp.). *Parentesco y género en los Andes (Tomo I: Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, 253-301.
- ITP Producción . (Diciembre de 2020). *Dinámica agrícola*. ITP Producción : https://data-peru.itp.gob.pe/profile/geo/combapata?utm_source=chatgpt.com#industrias
- Janse, H. (2019). Changes in Gender Roles within Intangible Cultural Heritage: A Survey of Gender Roles and Gender Restrictions within the Yama Hoko Yatai Float Festivals in Japan. *Heritage*, 2(3), 2091-2110. <https://doi.org/10.3390/heritage2030126>
- Lamas, M. (1996). El género es cultura. *Carta cultural Iberoamericana*. https://www.paginaspersonales.unam.mx/files/981/El_genero_es_cultura_Martha_Lamas.pdf
- Lamas, M. (2013). *El genero: la construccion cultural de la diferencia sexual*. PUEG. <https://share.google/lhmeriq7SI17GK1FJ>
- Lasso, M., & Galeano, H. (2021). Liderazgo: actitudes que limitan el desarrollo comunitario. *Pensamiento Psicológico*, 19(1), 1-29. <https://doi.org/10.11144/Javerianacali.PPSI19.ladc>
- Machicao, F. (2024). *Del ritual a la fiesta. Poder, rito y fiestas en los Andes del sur peruano*. Asociacion latinoamericana de Antropología. <https://sistema-congresos.net/ver/ponencia-completa.php?>

- Mendizábal, P., La Serna, J., & Molina, P. (2020). *El carnaval rural andino Fiesta de la vida y la fertilidad*. Ministerio de Cultura. <http://repositorio.cultura.gob.pe/handle/CULTURA/1370>
- Meyer, A. (2023). *A “man's festival”? : an interview study of gender dynamics in Kantō Matsuri, Japan*. University of Leeds. <https://share.google/gaUDOsLyVPJzKgPtb>
- Meza, E. (Diciembre de 2022). *ASIS- Combapata*. Análisis situacional de salud del distrito de Combapata 2022: https://www.redsaludcce.gob.pe/Modernidad/archivos/epidemiologia/ASIS/ASIS_Combapata_2022.pdf
- Ministerio de Cultura. (2025). *Sistema de autoridades tradicionales conocido como Varayoc*. Ministerio de Cultura. <https://share.google/Yt4q8BIDoCRuivVBH>
- Ministerio de la mujer y Poblaciones vulnerables. (Mayo de 2016). *Guía para la incorporación del enfoque de género en las políticas públicas*. Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables – MIMP DGTEG - DASI. <https://share.google/RsR2dLuDMUNmarUO4>
- Ministerio de Transportes y Comunicaciones. (Junio de 2017). *Mapa vial distrital: CU_080603 Combapata (Provincia de Canchis, Cusco)*. Dirección General de Caminos y Ferrocarriles: https://portal.mtc.gob.pe/transportes/caminos/normas_carreteras/Mapas%20Distritales/Cusco/CU_080603%20COMBAPATA.pdf
- Monje, C. (2011). *Metodología de la investigación cuantitativa y cualitativa*. Colombia: Universidad Surcolombiana.

- Montesinos , L., Bullen, M., & Pecharromán, B. (2022). Vindications and Customs: Women's Participation in Local Festive Rituals in Spain. *Folklore Electronic Journal of Folklore* (87), 177-199. <https://doi.org/10.7592/FEJF2022.87.spain>
- Moreira, J. (2024). Parentesco y reciprocidad festiva en una comunidad andina en el norte de Chile. En J. Serrano, D. Robichaux, & J. Ferreiro, *Parentesco y reciprocidad en América latina: Lógicas y prácticas culturales* (págs. 105-118). Asociación Latinoamericana de Antropología. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/wp-content/uploads/2024/03/CUADERNOS-DE-TRABAJO-5-FINAL-WEB-Def.pdf?>
- Mortari, L., Valbusa, F., & Ubbiali, M. (2023). The Empirical Phenomenological Method: Theoretical Foundation and Research Applications. *Social sciences*, 12(7), 1-22. <https://doi.org/10.3390/socsci12070413>
- Morveli, M. (2016). *Sociologia*. Cusco - Peru: Impresiones Graficas Meta Color S.R.L. <https://share.google/sWc30Kw7JpD06EttY>
- Municipalidad distrital de Combapata. (07 de Abril de 2022). *Resolución Andministrativa Gerencial N° 039-2022-GM/MDC-C*. Municipalidad distrital de Combapata: <https://ofi5.mef.gob.pe/invierte/general/downloadArchivo?idArchivo=5dc8241c-0095-48a6-b0f7-3a1f0df35ce8.pdf>
- Municipalidad Distrital de Combapata. (2024). *Plan de acción distrital de seguridad ciudadana 2024-2027 Combapata*. Municipalidad Distrital de Combapata. <https://www.municombapata.gob.pe/wp-content/uploads/2024/04/PADSC-COMBABAPATA-C-2024-2027.pdf>

- Newman, G. (2006). El razonamiento inductivo y deductivo dentro del proceso investigativo en ciencias experimentales y sociales. *Laurus*, 12, 180-205.
<https://share.google/xip2SM63K0s61Q63E>
- Noriero, L. (2007). La importancia de incluir perspectivas culturales y sociales en los procesos de desarrollo rural, como premisas para revalorar el saber tradicional. *Ra Ximhai*, 3(2), 343-364. <https://share.google/GqBmLCpRfIKVYngvb>
- Núñez del Prado, D. (23 de Mayo de 2007). *academia.edu*.
https://www.academia.edu/download/36455928/YANANTIN_Y_MASINTIN-ANR2.pdf
- Núñez, D. (2007). Yanantin y masintin: La cosmovisión andina. 1-19.
<https://share.google/t0GlpX4hluHUykstN>
- Otzen, T., & Monterola, C. (2017). Técnicas de muestreo sobre una población a estudio. *International Journal of Morphology*, 35(1), 2027-232.
<https://doi.org/10.4067/S0717-95022017000100037>
- Palacios, L. (2025). Estudio etnohistórico acerca de las fiestas ancestrales en los pueblos del mundo andino: Naván. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 46(1), 245-261. <https://doi.org/10.34096/runa.v46i1.14991>
- Panther, C. (2002). Sexual division of labor: Energetic and Evolutionary Scenarios. *American Journal of human biology*, 14, 627 - 640.
<https://doi.org/10.1002/ajhb.10074>
- Parga, J. (2013). Aportes antropológicos a los estudios de género, Una perspectiva relacional y dinámica al análisis de las identidades. *Trampas de la comunicación*

- y la cultura(74), 91-96.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5829404>
- Paulson, S. (1998). Las fronteras de género y las fronteras conceptuales en los estudios andinos. *Revista Andina*, 481–497.
<https://cendoc.chirapaq.org.pe/items/show/281>
- Pineda, J. (2021). La perspectiva de genero en las costumbres jurídicas de la población originaria de la region Puno. *Derecho*, 6(1), 156-167.
<https://doi.org/10.47712/rd.2021.v6i1.122>
- Ponce, V. (1985). *50 años de tesis universitarias sobre la mujer en la universidad*. Lima – Perú: Editorial La Católica.
<https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.198501.011>
- Popovych, I., Chervinskyi, A., Kazibekova, V., Chervinska, I., & Machynska, N. (2021). Estudio empírico de la tipología de expectativas sociales del individuo. *Amazonia Investiga*, 10(43), 112-122. <https://doi.org/10.34069/AI/2021.43.07.11>
- Rauber, I. (2003). *Género y poder*. UMA.
https://www.claudiabernazza.com.ar/ssgp/html/biblioteca/Genero_y_poder.pdf?utm_source
- Rojas, J. M. (1994). *Estructura social, poder y clases sociales*. CIDSE.
<https://share.google/zg4Hzp2t7BOEmRn0r>
- Rubin, G. (1975). *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*. New York: Monthly Review Press. <https://share.google/Z6OUyLZGFcAJlfQjM>
- Sánchez, N. (2020). *Trabajo y migración indígenas en los Andes coloniales*. Banco Central de Reserva del Perú.

<https://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/libros/2023/trabajo-y-migracion.pdf?>

Scott, J. W. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. *Revista Del Centro De Investigaciones Históricas*(14), 9-45.
<https://revistas.upr.edu/index.php/opcit/article/view/16994>

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf?

Segato, R. (2024). Coloniality and Modern Patriarchy Expansion of the State Front, Modernization, and the Lives of Women. En L. De Souza, E. Otero , & J. Roth, *Feminisms in Movement Theories and Practices from the Americas* (págs. 60-77).
<https://doi.org/10.14361/9783839461020>

SENAMHI. (2012). *Caracterización climática de las regiones Apurímac y Cusco*. Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología (SENAMHI).
<https://sinia.minam.gob.pe/sites/default/files/siar-apurimac/archivos/public/docs/1479.pdf>

Stermann, J., & Peña, A. (2012). *Filosofía Andina*. La Paz - Bolivia: Cusco: Instituto de Estudios de las Culturas Andinas. <https://iecta.cl/wp-content/uploads/2020/03/Iecta-Cuaderno-de-Investigacio%CC%81n-en-Cultura-y-Tecnologi%CC%81a-Andina-N%C2%BA-12.pdf>

Stoller, R. (1968). *Sex and Gender The Development of Masculinity and Femininity*. Nueva York: Science House. <https://doi.org/10.4324/9780429479915>

Ströbele, J. (2017). *Autoridad, poder y liderazgo. Observaciones conceptuales acerca de la práctica de los pueblos indígenas*. Repositorio institucional del Instituto

Iberoamericano.

https://core.ac.uk/outputs/304708866/?utm_source=pdf&utm_medium=banner&utm_campaign=pdf-decoration-v1

Tello, C. (2020). Siendo qhari: (Re)creando la masculinidad andina a través de la danza.

Lucero, 25(1), 68-83. <https://share.google/LLzaZOcXhrEb8tnfW>

Thomas, A. (2021). Participation and Role of Women in Events and Festivals: A Study on the Contributions of Women in Revitalizing and Sustaining the Folk Potential of Fairs and Festivals in India. *Event Tourism in Asian Countries*, 310-325. <https://doi.org/10.1201/9781003161134-17>

Tito, R., & Tito, E. (2018). Cultura tradicional andina en un mundo cambiante: el caso de una comunidad rural del Perú. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 16(2), 475-482. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2018.16.034>

UNESCO. (2019). *Educación y género. Sistema de Información de Tendencias Educativas en América Latina*. UNESCO: https://siteal.iiep.unesco.org/eje/educacion_y_genero?utm_source

Valladares, L. (2022). La antropología comunitaria Una nueva relación de investigación en y con los pueblos indígenas. *Alteridades*, 31(62), 13-24. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcs/alteridades/2021v31n62/valladaresc>

Vasilachis, I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. España: Gedisa.

Vega, T. (2015). *Familia, educación y género. Conflictos y controversias*. Madrid: Universidad de Cadiz. <http://hdl.handle.net/10498/18106>

Villanueva, A. (25 de Noviembre de 2016). *Proyecto de ley N° 680/2016-CR*. Congreso de la Republica:

https://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/2016_2021/Proyectos_de_Ley_y_de_Resoluciones_Legislativas/PL0068020161124.pdf

World satellite map. (13 de Noviembre de 2025). *Satellites mapa de Combapata*. World satellite map: https://satellites.pro/mapa_de_Combapata

Zaremborg, G., & Lutz, A. (2022). Transformaciones de roles de género en la comunidad rural minera de Cucurpe, Sonora. *Revista de Ciencias Sociales*(68), 50-67. <https://Revista de Ciencias Sociales,dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8426547>

Anexo 1: Matriz de consistencia

Tabla 3

Matriz de consistencia

“ROLES DE GÉNERO EN LA FIESTA COSTUMBRISTA: CHAKASIMP’AY DE COMBAPATA, CANCHIS-CUSCO”					
Pregunta general	Objetivo General	Hipótesis General	Subcategoría	Ítems	Metodología
¿Cómo se expresan los roles de género en la fiesta costumbrista Chakasimp’ay de Combapata, Canchis-Cusco?	Analizar los roles de género en la fiesta costumbrista Chakasimp’ay de Combapata, Canchis-Cusco	Los roles de género en la fiesta del Chakasimp’ay del distrito de Combapata, Canchis-Cusco, se expresan mediante prácticas socioculturales diferenciadas, donde los varones se vinculan principalmente con la autoridad comunal, el cambio de mando, la conducción ritual y el turkuy; mientras que las mujeres participan en la	Expectativas sociales y culturales	• Normas comunitarias (rol del varón y de la mujer) • Identidad simbólica (rol del varón y de la mujer) • Trasmisión cultural	<u>TIPO:</u> Básico <u>NIVEL:</u> Descriptivo <u>DISEÑO:</u> Fenomenológico <u>MÉTODO:</u> Deductivo - Inductivo
Preguntas específicas P.E.1: ¿Cuáles son los roles que cumplen los varones en la fiesta del Chakasimp’ay de Combapata, Canchis-Cusco?	Objetivos específicos O.E.1: Describir los roles que cumplen los varones en la fiesta del Chakasimp’ay de Combapata, Canchis-Cusco		Trabajo festivo	• Trabajo ritual • Logística festiva • Trabajo colectivo • Soporte cultural	<u>ENFOQUE:</u> Cualitativo

P.E.2: ¿Cuáles son los roles que cumplen las mujeres en la fiesta del Chakasimp'ay de Combapata, Canchis-Cusco?	O.E.2: Identificar los roles que cumplen las mujeres en la fiesta del Chakasimp'ay de Combapata, Canchis-Cusco	preparación de la merienda combapatina, el acompañamiento familiar, el servicio y la logística festiva, evidenciando formas distintas de reconocimiento y visibilidad social dentro de la comunidad.	Relación de poder y autoridad	• Liderazgo comunal • Autoridad ritual • Visibilidad social	<u>POBLACIÓN:</u> Localidad de Combapata <u>MUESTRA:</u> Varones autoridades comunales y mujeres que preparan la merienda (10) <u>TECNICAS:</u> Entrevista semi-estructurada <u>INSTRUMENTO</u> Guía de entrevista
Hipótesis específicas H.E.1: Los roles que cumplen los varones, en la fiesta del Chakasimp'ay del distrito de Combapata, Canchis – Cusco, están relacionados					

con el de autoridad,
prácticas rituales y la
ejecución del “Turkuy”.

H.E.2:

Los roles que cumplen las
mujeres, en la fiesta del
Chakasimp'ay del distrito
de Combapata, Canchis –
Cusco, están vinculados a
la preparación de la
“merienda”,
acompañamiento ritual y
organización de la
logística.

Nota: *Elaboración propia*

Anexo 2: Guía de entrevista



UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO

ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA

TESIS

“ROLES DE GÉNERO EN LA FIESTA COSTUMBRISTA: CHAKASIMP'AY DE COMBAPATA, CANCHIS-CUSCO”

GUÍA DE ENTREVISTA

Presentación:

"Apreciado/a entrevistado/a, le agradecemos profundamente por su disposición para participar en esta entrevista. El propósito de esta investigación es comprender los roles de género en la fiesta costumbrista: Chakasimp'ay. Su experiencia y sus perspectivas son valiosas para este estudio, y le aseguramos que toda la información será tratada con la máxima confidencialidad. A continuación, le haremos algunas preguntas relacionadas con los roles de género en la fiesta costumbrista: chakasimp'ay

Nombre: _____

Edad: _____

Preguntas por Indicador

EXPECTATIVAS SOCIALES Y CULTURALES

1. Normas comunitarias

- ¿Qué responsabilidades cumplen principalmente las mujeres y cuáles los hombres durante la fiesta (por ejemplo, en la preparación de la merienda, el turkuy, el ritual)?

- ¿Cómo se decide o se asignan esas tareas en la comunidad? ¿Existen diferencias entre lo que se espera de los hombres y lo que se espera de las mujeres?

2. Identidad simbólica

- En la fiesta, ¿qué elementos de vestimenta, objetos o gestos representan a las mujeres y cuáles a los hombres?

- ¿Hay alguna diferencia en cómo los hombres y las mujeres son percibidos en cuanto a su participación en la fiesta?

3. Transmisión cultural

- ¿Cómo se enseña o transmite la participación en la festividad a las nuevas generaciones (tanto para hombres como para mujeres)?

- ¿Quiénes son los que más enseñan o transmiten la costumbre (padres, madres, autoridades)?

TRABAJO FESTIVO

4. Trabajo ritual

- Describa la secuencia de los ritos (pagos, libaciones con chicha, música/danzas). ¿Qué hacen hombres y mujeres en cada momento?

- ¿Quién convoca y autoriza el inicio/cierre del rito? ¿Qué significado tiene para la comunidad?

5. Logística festiva

- ¿Cómo se organiza la preparación de la merienda y la chicha (quién decide, quién prepara/cómo se coordinan)?

- ¿Cómo se organiza la entrega simbólica de las meriendas a las autoridades y el compartir de la comida con todos?

6. Trabajo colectivo

- ¿Cómo participan las diferentes comunidades en la fiesta? ¿Qué roles cumplen mujeres y hombres en el ingreso y presentación de cada comunidad?

-
-
- ¿Qué significa, por ejemplo, que los comuneros de Huantura carguen la roca? Asimismo, ¿Qué significa que las mujeres entren con la merienda?
-
-

7. Soporte cultural

- ¿Qué papel cumplen la música, el turkuy y la comida en la fiesta? ¿Quiénes participan en cada una de estas actividades?
-
-

- ¿Cómo se vive el concurso del Turkuy? ¿Qué significa para los que participan y para los que observan?
-
-

- ¿Qué cosas han cambiado en los últimos años respecto a la organización de la fiesta?
-
-

RELACIÓN DE PODER Y AUTORIDAD

8. Liderazgo comunal

- En la organización de la fiesta, ¿quién toma las decisiones (hombres, mujeres o ambos)?
-
-

- ¿Qué participación tienen las familias de las autoridades en estas decisiones?

9. Autoridad ritual

- En cuanto a los rituales, ¿quién dirige los rituales de agradecimiento al río y a los apus?

- ¿Cómo se distribuye la autoridad en los rituales entre hombres y mujeres?
¿Hay actividades específicas asignadas por género?

10. Visibilidad social

- ¿En la fiesta, la gente comenta o dice algo sobre el papel de las mujeres? ¿Y sobre el papel de los hombres?

- Cuando ustedes participan en la fiesta, ¿Se siente que la comunidad los valora o reconoce por lo que hacen?

Cierre de la Entrevista

1. **Reflexión final:** ¿Hay algo más que le gustaría compartir sobre cómo los roles de género han cambiado o se han mantenido en la festividad del Chakasimp'ay?
2. **Agradecimiento:** Gracias por su tiempo y por compartir sus experiencias. Sus respuestas serán valiosas para comprender cómo las tradiciones de género se viven y se transmiten en la comunidad.



Anexo 3: Guía de observación

GUÍA DE OBSERVACIÓN

Proyecto: “Roles de género en la fiesta costumbrista: Chakasimp’ay de Combapata, Canchis-Cusco”

1. Datos de contexto

Lugar: _____ **Fecha:** __/__/__

Hora de inicio de observación: _____

Hora de finalización de la observación: _____

2. Evento o actividad observada:

Descripción:

Anexo 4: Panel fotográfico

Figura 3

Participación en la fiesta del Chakasimp'ay con la ropa típica del distrito de Combapata



Figura 4

Entrevista a H.T.C 60 años comunera de la comunidad de Huantura Combapata



Figura 5

Organización de los comuneros de Huantura previo al ritual simbólico en el puente Cal y Piedra



Figura 6

Entrevista a E.R.Z. (59 años- ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata)



Figura 7

Entrevista a F.M.Z 62 años ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata



Figura 8

Comuneros de la comunidad de Huantura cargando la piedra adornada con flores como símbolo de fuerza y augurio positivo



Figura 9

Entrevista a D.R.Z., 48 años ex autoridad de Urinsaya Combapata



Figura 10

Entrevista a F.P.L. 58 años ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata



Figura 11

Entrevista a G.C.C. 58 años ex autoridad de la comunidad de Urinsaya Combapata



Figura 12

Mujeres comuneras ingresando a la explanada de Chakapampa



Figura 13

Mujeres comuneras de la comunidad de Huantura con sus meriendas en la fiesta del Chakasimp'ay 2025



Figura 14

Foto tomada en el "Parque de la madre" en Combapata. Se observa a una mujer combapatina sirviendo chicha



Figura 15

Entrevista a B.A.Q 53 años ex autoridad de la comunidad de Jayubamba Combapata



Figura 16

Entrevista a M.C.M. 49 años autoridad de la comunidad de Sallocca Combapata



Figura 17

Entrevista a E.C.C. 59 años autoridad de la comunidad de Huantura Combapata



Figura 18

Entrevista a F.F.O 59 años ex autoridad de la comunidad Urinsaya Combapata



Figura 19

Mujeres comuneras llegando a la fiesta del Chakasimp'ay con meriendas y flores en sus sombreros



Figura 20

Familiares mujeres de la junta directiva de la comunidad de Urinsaya Combapata felicitando por la nueva gestión



Figura 21

Cambio de mando entre autoridades de la comunidad de Jayubamba Combapata



Figura 22

Mujeres comuneras de la comunidad de Huantura Combapata, a la espera del compartir de la merienda



Figura 23

alcalde del distrito de Combapata, iniciando con el ritual del Ch'allasqa en la fiesta del Chakasimp'ay



Figura 24

Turkuy entre el alcalde del distrito y el juez de paz del distrito de Combapata

