



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

**Universidad del Perú. Decana de América**

Dirección General de Estudios de Posgrado  
Facultad de Letras y Ciencias Humanas  
Unidad de Posgrado

**Ukuku, sujeto intercultural entre la literatura oral  
quechua y el folklore peruano**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Magíster en Literatura con  
mención en Estudios Culturales

**AUTOR**

Omar Leonardo GUERRERO ALVARADO

**ASESOR**

Dr. Luis Millones SANTA GADEA

Lima, Perú

2022



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Guerrero, O. (2022). *Ukuku, sujeto intercultural entre la literatura oral quechua y el folklore peruano*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

---

## Metadatos complementarios

<b>Datos de autor</b>	
Nombres y apellidos	Omar Leonardo Guerrero Alvarado
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	10723364
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0001-6620-3538">https://orcid.org/0000-0001-6620-3538</a>
<b>Datos de asesor</b>	
Nombres y apellidos	Dr. Luis Millones Santa Gadea
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	07779233
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0002-8839-3587">https://orcid.org/0000-0002-8839-3587</a>
<b>Datos del jurado</b>	
<b>Presidente del jurado</b>	
Nombres y apellidos	Mg. Manuel Eleodoro Larrú Salazar
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	06156676
<b>Miembro del jurado 1</b>	
Nombres y apellidos	Dr. Mauro Félix Mamani Macedo
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	29468963
<b>Miembro del jurado 2</b>	
Nombres y apellidos	Mg. Jorge Adrián Terán Morveli
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	10103795
<b>Datos de investigación</b>	

Línea de investigación	E.2.1.1. Literatura oral y escrita E.2.1.9. Estudios de intraculturalidad e interculturalidad E.4.3.2. Cultura, etnicidad e identidad
Grupo de investigación	No aplica
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento
Ubicación geográfica de la investigación	Universidad Nacional Mayor de San Marcos  Edificio: Ciudad Universitaria UNMSM País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Lima Centro poblado: Lima Urbanización: Cercado de Lima Manzana y lote: S/N Calle: S/N Latitud: - 12.056423 Longitud: - 77.084333
Año o rango de años en que se realizó la investigación	agosto 2017 - diciembre 2021 2017 - 2021
URL de disciplinas OCDE	Literaturas específicas <a href="https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.02.00">https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.02.00</a> Estudio del folklore <a href="https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.04.00">https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.04.00</a>

**UNIDAD DE POSGRADO  
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE  
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER**

A los veintiséis días del mes de setiembre de dos mil veintidós, siendo las 15.00 horas, vía virtual, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Mg. Manuel Eleodoro Larrú Salazar (Presidente), Dr. Luis Millones Santa Gadea (Asesor), Dr. Mauro Félix Mamani Macedo (Informante) y Mg. Jorge Adrián Terán Morveli (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **Ukuku, sujeto intercultural entre la literatura oral quechua y el folklore peruano**, presentada por el señor **Omar Leonardo Guerrero Alvarado** Bachiller en Literatura, para optar el Grado de Magíster en Literatura con mención en Estudios Culturales.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

**Muy Bueno (17)**

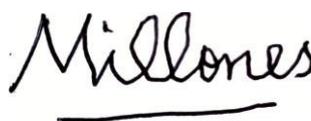
---

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Literatura con mención en Estudios Culturales al bachiller **Omar Leonardo Guerrero Alvarado**

El acto académico de sustentación concluyó a las **16:50** horas.



Mg. Manuel Eleodoro Larrú Salazar  
**Presidente**  
Profesor Asociado D.E.



Dr. Luis Millones Santa Gadea  
**Asesor**  
Profesor Emérito



Dr. Mauro Félix Mamani Macedo  
**Informante**  
Profesor Principal D.E.



Mg. Jorge Adrián Terán Morveli  
**Informante**  
Profesor Asociado T.C.

## **DEDICATORIA**

Esta tesis está dedicada a mis padres, Hilda Alvarado Merino de Guerrero y Luis Rodolfo Guerreño Ojeda, y a mis hermanos Zully y Martín, por la confianza que siempre me han tenido y por la alegría que significa para ellos este paso tan esperado en mi vida académica y profesional.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco enormemente al profesor Dr. Luis Millones Santa Gadea por su paciencia y por sus atentas lecturas que hizo a medida que iba desarrollando esta investigación. Agradezco también a mis profesores del Posgrado de Letras, Mención en Estudios Culturales, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, mi Alma Mater, por las recomendaciones y las lecciones recibidas tanto dentro como fuera de clases. Por último, un agradecimiento especial a mis compañeros de pregrado y posgrado, Karen Calderón Montoya y Mario Granda Rangel, quienes siempre me alentaron y colaboraron para que yo concluya esta investigación.

## ÍNDICE

	Pág.
<b>RESUMEN</b> .....	VII
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	9
<b>CAPÍTULO I UKUKU EN LA LITERATURA ORAL QUECHUA</b> .....	17
1.1 El rapto y la cópula zoofílica.....	27
1.2 Parricidio y huida.....	33
1.3 La religión y educación de un subcultural.....	36
1.4 Rechazo al híbrido.....	41
1.5 Salir de las minorías.....	48
<b>CAPÍTULO II UKUKU EN EL FOLKLORE PERUANO</b> .....	53
2.1 Las ambivalencias del ukuku.....	57
2.2 Performance y rito.....	66
2.3 Qoyllurití como artefacto cultural.....	75
2.4 Resistencia cultural.....	80
2.5 Sincretismo religioso y cultural.....	87
<b>CAPÍTULO III LOS ESTUDIOS CULTURALES APLICADOS AL PERSONAJE UKUKU</b> .....	94
3.1 Interculturalidad.....	102
3.2 Heterogeneidad.....	109
3.3 Subalternidad.....	114
3.4 Hegemonía.....	119
3.5 Poscolonialismo.....	124
<b>CONCLUSIONES</b> .....	130
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	133

## RESUMEN

Este trabajo de investigación se centra en el personaje “ukuku”, que originalmente proviene del mito llamado “El oso raptor” o “El hijo del oso”, cuyas versiones se extienden a lo largo de otros países de América del Sur, e incluso en otras partes del mundo. La versión a la que me ciño para esta investigación corresponde a la que proviene de la tradición oral quechua. A partir de esta referencia, recorro a los estudios y teorías sobre literatura oral para hacer un análisis del relato donde señalo las acciones, consecuencias y representaciones de cada uno de los personajes que componen este mito correspondiente al mundo andino. Es en este mismo espacio donde vuelve a surgir el personaje “ukuku”, pero ya no como un sujeto ficcional sino como un participante real y de absoluta relevancia dentro de una fiesta religiosa que se vuelve trascendental por los elementos que involucran su tradición y porque se le considera una manifestación folklórica. Esta fiesta religiosa andina es el Qoyllurit’i, cuyo desarrollo se convierte en el segundo punto de interés de esta investigación.

Palabras clave: Ukuku; Qoyllurit’i; Literatura oral; Folklore; Cultura.

## ABSTRACT

This research work focuses on the character “ukuku”, which originally comes from the myth called “The bear raptor” or “The son of the bear”, whose versions extended throughout other countries of South America, and even in the other parts of the world. The version I stick to for this research corresponds to the one that comes from the quechua oral tradition. From this reference, I use studies and theories about the oral literature to make an analysis of the story where I point out the actions, consequences and representations of each of the characters that composes this myth corresponding to the andean world. It is in this same space that the character “ukuku” appears again, but no longer as a fictional subject but as a real participant and of absolute relevance within a religious festival that becomes transcendental because of the elements that involve its tradition and because it is considered a folkloric manifestation. This andean religious festival is Qoyllurit’i, whose development becomes the second point of interest of this research.

Keywords: Ukuku; Qoyllurit’i; Oral literature; Folklore; Culture.

## INTRODUCCIÓN

Determinar un tema de investigación concerniente a los Estudios Culturales en el Perú resulta bastante distante y disímil, aunque no del todo ajeno ni cerrado a los proyectos desarrollados en el mundo anglosajón, específicamente con lo estipulado por los padres fundadores (*founding fathers*) de la escuela de Birmingham, a través de su reconocido *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) o incluso por lo desarrollado por Raymond Williams desde la Universidad de Cambridge con su determinante “materialismo cultural” (Pasqualini & Manzano, 1998, pp. 13 y ss). Se entienden estas propuestas como modelos pre-establecidos en el cuestionamiento de problemáticas socioculturales de identidad junto al sistema de consumo en el mundo contemporáneo, concebidas todas ellas dentro de los conceptos de cultura de masas o cultura popular (Luengo, 2006, pp. 101-133). Estas rigen y desarrollan los denominados Estudios Culturales en sus países de origen o de primer orden. Sin embargo, una aproximación más adecuada a nuestro ámbito y al objetivo de esta investigación correspondería, como es lógico, a las propuestas hechas en América Latina, muy especialmente con los espacios y sujetos que mantienen una presencia y/o permanencia con lo oriundo o lo tradicional –en nuestro caso, consideramos lo andino, lo indígena (García-Bedoya, 2001, p.202), o indigenista, la cultura quechua, inca o ancestral como un primer registro–, que sufriría un proceso de dominación colonial en nuestra historia, dando paso a una interculturalidad, que a lo largo de los siglos se ha visto acentuada a través de otro tipo de fenómenos como las migraciones (Cornejo Polar, 1996, pp. 837-844) o el propio mestizaje (De la Cadena, 2004, pp. 29 y ss), produciendo la totalidad de una cultura viva o en constante cambio que busca su propio espacio y aceptación al igual que su reconocimiento. Se suman las tradiciones –propias y adquiridas– que componen

un nuevo perfil en el sujeto y/o sujetos que se encuentran precisamente dentro de estos territorios que se siguen asumiendo como propios, a través del registro de una identidad que aún no ha sido del todo definida por el mismo hecho de verse afectada por una serie de falencias y prejuicios, además de otras variables.<sup>1</sup>

Para el caso peruano, debido precisamente a los hechos ocurridos en cada período de nuestra historia, todas estas características constituyen una estructura plural, heterogénea y diferenciada que se ha ido asimilando en un estado lleno de diversidades que termina unificándose en un solo *corpus* o estructura que no deja de ser múltiple y a la vez complejo (o compleja), dando paso a la identificación de otro tipo de problemáticas y/o fenómenos internos que sí pueden ser analizados a través de los conceptos desarrollados dentro de los Estudios Culturales del primer mundo. Un ejemplo de ello podría ser el “poscolonialismo”, entendido como una posible definición de lo que somos y de cómo nos identificamos. De allí que se deduzca la existencia de una distancia lejana, aunque no del todo negada, con respecto a las propuestas originales de los *Cultural Studies*, porque no será precisamente el modelo establecido en el mundo anglosajón lo que ayude a desarrollar inicialmente “un análisis a modo de diálogo” (Walsh, 2003, p. 87)<sup>2</sup> sobre este tipo de discursos o fenómenos, que no son precisamente contemporáneos, sino que provienen de mucho tiempo atrás. Con este precedente, se considerarán sus herramientas como el medio que nos permitirá adquirir la licencia para el uso del nombre de “Estudios Culturales”, muy a pesar de que como materia ya venía siendo desarrollada en Latinoamérica de manera anticipada como tantas veces se ha afirmado (Bueno Chávez, 2004; Follari, 2000; Ríos, 2002). Cabe mencionar que estos estudios previos no llevaban necesariamente el rótulo que los define como tal.<sup>3</sup> En la actualidad se les conoce bajo una generalidad denominada “Estudios latinoamericanos o *Latin-American studies*” (Payne, 2002, pp. 240-245).

Perú, en este sentido, no fue la excepción. Por tal razón, se considerarán precisamente estas herramientas para aplicarlas sobre determinados temas enfocados en un espacio y tiempo que solo nos conciernen, y cuyo desarrollo recae precisamente

---

<sup>1</sup> Fidel Tubino en su ensayo “La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de las identidades” (Hamann, López Maguiña, Portocarrero Maisch & Vich, 2003, pp. 77-105) señala que los peruanos nos definimos por “nuestras carencias, por lo que no somos, por lo que deseamos ser”.

<sup>2</sup> Especificado en el ensayo de Daniel Mato, “Estudios y otras prácticas Latinoamericanas en cultura y poder”, (pp. 73-111).

<sup>3</sup> Jesús Martín-Barbero realiza una explicación más detallada de esta postura en “Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica”. (Richard, 2010, pp. 133-141).

sobre sujetos que, con sus costumbres y formas de vida, constituyen lo que asumimos como “nuestra compleja identidad”.

Para teorizar aquí sobre “lo peruano” ha sido necesario pasar ineludiblemente al campo de las ciencias sociales, por ello resulta efectivo la participación y uso de las herramientas y licencias que nos brindan los mismos Estudios Culturales, a modo de préstamo y/o apropiación de otras teorías y metodologías (Sardar & Van Loon, 2005, p. 7) para lograr un acercamiento y desarrollo al tema formulado, además de incidir sobre su problemática y/o conflicto, el cual se caracteriza por colocar en la palestra ciertos conceptos que representan fenómenos en constante transformación, aún no finiquitados o determinados, y que en la actualidad terminan siendo una constante para la reafirmación de esta identidad, tal como sucede con los procesos de mestizaje e hibridación.<sup>4</sup> Estos procesos no solo recaen en el sujeto sino también en ciertas etnias o grupos que se diferencian del resto al mantener su nivel de pertenencia y reconocimiento, al mismo tiempo que no dejan de ser igualitarias o equivalentes a sus pares en plena convivencia con lo heterogéneo, asumiendo ciertos rasgos que no los aleja ni los expropia de su cultura original. Se añade a ello la definición de lo popular o folklórico, categorizado por ciertos estratos al estado de lo subalterno, de las minorías o de lo marginal, a través de una serie de “prejuicios” propios de nuestro entorno social. Y a pesar de su encasillamiento, estas manifestaciones no pierden su validez y riqueza, más aún si son motivo de estudio para ensalzar una propuesta cultural que resulte óptima.

El presente trabajo encierra muchos de los conceptos y fenómenos mencionados que calzan en las propuestas y en el desarrollo de los Estudios Culturales en América Latina, tal como lo confirma Néstor García Canclini al citar a George Yúdice.<sup>5</sup> Con ello se establece un diálogo o intercambio de conceptos de ambas ciencias. Algo propicio para esta investigación cuyo principal interés proviene inicialmente de lo literario. Se sumarán a ello ciertos aspectos de la cultura peruana y/o cultura popular dentro del

---

<sup>4</sup> Néstor García Canclini define el concepto de “hibridación” de la siguiente manera: “Entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que las estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (García Canclini, 1990, p. 14).

<sup>5</sup> En esta cita se dice lo siguiente: “En los Estados Unidos, los estudios culturales se mantienen preferentemente dentro de las humanidades, en América Latina se desarrollan en las ciencias sociales y convocan a los especialistas humanísticos o literarios, como los nombrados a dialogar con estas ciencias” (García Canclini, 1993, p. 5)

ámbito de las ciencias sociales.<sup>6</sup> Por eso, desde mi punto de vista, el interés que demuestro en los Estudios Culturales complementa mi primera formación humanística, dando paso luego a propuestas interdisciplinarias con el único fin de obtener mayores herramientas para el análisis de un determinado discurso que puede manifestarse en diversos campos, avalado por una ambivalencia que se sitúa tanto en las Humanidades, específicamente dentro de lo literario, muy concisamente en la literatura oral, entendida, a la vez, como materia de contenido de significados culturales.<sup>7</sup> Lo mismo sucede en las Ciencias Sociales, con sus “herramientas, nuevas propuestas y convergencias” (Williams, 1994, pp. 10-13), a las que intentaré acercarme a través de los aspectos y áreas que encierra el concepto del folklore en el Perú.

Será precisamente este concepto de “folklore” el que ha llegado a situarse como una manifestación de resistencia y representación de lo autóctono u oriundo en la asimilación del proceso colonial, dando paso a un reconocimiento de las estructuras de poder que se reflejan en cada una de sus propuestas, y cuyo trasfondo no es más que una manera consensuada de reconocer la hegemonía que se ha impuesto en nuestro territorio en los últimos siglos. Se entiende este concepto como una conformidad o aceptación por parte de los “dominados” o las “minorías” con respecto a los valores del orden social que los han regido (Mattelart & Neveu, 2004, p. 61; Burke, 2004, p. 40).

Otra de las variantes del folklore es su derivación como parte de una cultura popular, manifestada en distintos tipos de prácticas y géneros como las artesanías, festivales e historias orales,<sup>8</sup> dando paso a una consideración –bastante valiosa– en festividades de carácter religioso. Será precisamente en este tipo de actividades tradicionales que rescato para esta investigación el significado y la representatividad de la fiesta del Qoyllurít'i que se realiza en las faldas del nevado Ausangate, en la localidad de Mawayani, distrito de Ocongate, en la provincia de Quispicanchis en el

---

<sup>6</sup> Me amparo también en lo siguiente: “[...] para nosotros estudiar la cultura popular y la cultura de masas no es incompatible con el estudio de la literatura, pues en ambos casos nos encontramos con productos históricos que, aunque se manifiestan de distinta forma, son complementarios y responden a una misma realidad, a cuya complejidad no nos podemos acercar mediante el método de la eliminación”. (Pulido Tirado, 2008, p. 260).

<sup>7</sup> Richard Hoggart señala lo siguiente en relación de la literatura con la cultura: “For our purposes, the crucial idea here is that literature (and other expressive arts) is a bearer of the meanings within a culture”. “Para nuestros objetivos, la idea crucial está aquí en la literatura (y en otras artes expresivas) como un portador de los significados dentro de la misma”, (la traducción es mía). (Hoggart, 1969, p. 10).

<sup>8</sup> Ignacio M. Sánchez Prado añade otras variantes como las performances, la televisión, la radio, el cine y hasta formas de literatura y artes visuales no reconocidas como artísticas. Lo menciona en su ensayo “Lo popular / cultura popular: el performance de las fronteras del poder y la resistencia”. (Martínez-San Miguel, Sifuentes Jáuregui y Belausteguigoitia, 2018, pp. 385-399).

departamento de Cusco. De esta festividad religiosa tomaré en consideración a uno de sus principales personajes, que a lo largo de su celebración cobra gran notoriedad – además de una considerable importancia– por la diversidad de connotaciones que posee como sujeto intercultural. Se trata del personaje ukuku o ukumari (este segundo término proveniente del sur del Cusco) (Robin, 1997, p. 391), pablito o pablucha, o simplemente “hijo del oso”, cuyo origen proviene de un mito de la tradición oral andina que se ha ampliado, y/o proviene, de otros espacios geográficos con algunas variantes o distintas versiones con respecto al tipo de animal que este personaje representa.

El ukuku mantiene unas cualidades propias del mestizaje, del proceso de hibridación y culturización, además de otras ambivalencias otorgadas dentro del mito que le da vida. Estas cualidades se manifiestan bajo ciertas formas de representación, y lo colocan como actante prioritario en las interpretaciones que se han hecho sobre Qoyllurit'i. En una de estas interpretaciones surge el concepto de transculturación como un procedimiento de intercambios de ejes culturales.<sup>9</sup> Esto se relaciona con lo desarrollado por los teóricos latinoamericanos (Rama, 2008, pp. 143-196) para reafirmar una “teorización cultural” sobre ciertos personajes como el mismo ukuku, considerado además como un elemento simbólico que se presenta ante una hegemonía que proviene de nuestra etapa colonial evidenciada hasta el día de hoy, sobre todo en la religión. De esta manera, propongo establecer una problematización sobre las ambivalencias de este personaje que es mitad humano y mitad animal, mitad hombre y mitad oso, cuya historia nace a partir de una tradición oral que será analizada, respetando siempre su “especificidad dentro de la tradición literaria”, incluida su “pluralidad de significados, ideologías y contextos culturales” (Fernández Cozman, 2007, pp. 4-13). Porque será en el mito andino donde surgirá este personaje visto como un ser salvaje en estado primitivo que luego pasará por un proceso de educación, evangelización y culturización, muy a pesar de su difícil adaptación en una sociedad que lo rechaza por su origen y condición. Este personaje, después de pasar un largo periplo lleno de aventuras sobredimensionales, fantásticas o maravillosas, conforme a la categoría que obtiene por sus propios elementos como relato (Propp, 1977, p. 161), logrará el reconocimiento y el éxito por hacer prevalecer y demostrar cada uno de estos

---

<sup>9</sup> Jossiana Arroyo describe en su ensayo “Transculturación, sincretismo, hibridez” que la transculturación se enfoca en los procesos de intercambio lingüísticos, económicos, raciales, de género y culturales. (Martínez-San Miguel et al., 2018, pp. 209-223).

rasgos que lo definen como un ser híbrido. Este mismo personaje traspasará el estado de lo ficcional en la tradición oral para situarse en el mundo real como sujeto participativo de una manifestación folklórica que es asumida como una forma de resistencia cultural, no solo por la permanencia de lo ancestral, del mundo antiguo o lo andino, sino también como una asimilación del encuentro de culturas que trajo consigo el periodo colonial, específicamente en el campo de lo religioso. Se evidencia en esta celebración cuando las imágenes o símbolos divinos son trasladados en medio de un espacio donde predomina lo natural, entiéndase los Apus, cuya adoración obedece también a factores geográficos y climáticos, y que con su imponente han prevalecido a través del tiempo. Bajo estas características, los Apus se configuran también como protagonistas de la festividad del Qoylluriti. Considerar además la permanencia de una doble divinidad cuya adoración es bipartita y/o compartida junto a una serie de detalles que hacen de esta manifestación folklórica una representación de dualidades que confrontan y a la vez asimilan la relación entre el pasado y el presente, entre lo oriundo y lo foráneo, entre lo andino y lo español. Es la confrontación entre los Apus o las antiguas idolatrías religiosas y la propia Iglesia, entre la tradición ancestral y lo que terminó siendo impuesto, aceptado y/o asimilado. Y en medio de ello, como máxima representación de todas estas dualidades y ambivalencias, se encuentra el ukuku, un sujeto intercultural que pasará a ser analizado a través de las herramientas que brinda la interdisciplinariedad de los Estudios Culturales para entender y teorizar –en parte– sobre los procesos culturales en el Perú, no solo para establecer un reflejo de nuestra sociedad, sino también como una manera de concebirla como un punto esencial de partida, tal como indican las nuevas propuestas de los Estudios Culturales en el Perú (Portocarrero & Vich, 2015).<sup>10</sup> Estos significados ayudarán a reafirmar nuestra propia historia y nación, además de consolidar nuestra identidad, concebida no como la resolución de diferencias sociales e históricas, sino como el producto de una “unidad primordial necesaria” (Hardt & Negri, 2005, p.120).

Ante lo expuesto, establezco, en primer lugar, el objetivo de esta investigación, el cual consiste en presentar al ukuku como un sujeto intercultural, tanto en la literatura oral quechua como en el folklore peruano, y revalidarlo como objeto de estudio preciso

---

<sup>10</sup> Ambos autores declaran lo siguiente en una entrevista sostenida sobre los Estudios Culturales en el Perú: “Dos fueron nuestros puntos de partida. El primero sostiene que la cultura no solo “refleja” a la sociedad, sino que también la crea y la constituye y por tanto debe ser estudiada por lo que produce, vale decir, por sus efectos en la realidad [...]”, (p.76).

para los Estudios Culturales. En segundo lugar, establezco la hipótesis. Esta consiste en que el ukuku es un sujeto híbrido que proviene de dos ámbitos distintos: mitad-hombre y mitad-animal, por lo que es un personaje lleno de ambivalencias y dualidades que establece un puente entre ambos mundos, tanto en la tradición oral como en el folklore. Es en esta última donde considero a la fiesta de Qoyllurit'i como un artefacto cultural que denota una resistencia ante una hegemonía impuesta a través de la historia. Parte de esta resistencia proviene también del personaje "ukuku".

A continuación, paso a describir la estructura de mi investigación. Esta se compone de tres partes específicas, cuyo eje se presenta a través del personaje "ukuku". La primera parte corresponde al análisis del mito "El hijo del oso". Aquí se establece su origen y preponderancia dentro de la oralidad andina, pues su imagen, tan llena de significados, ha estado relacionada con otros mitos y representaciones que trascienden lo literario para situarse incluso en otras manifestaciones como el cine, sobre todo por su condición relacionada a lo animal. Su análisis se desarrollará a partir de la clasificación de etapas que componen el mito, las mismas que coinciden con el crecimiento, evolución y triunfo del personaje. La principal referencia en este capítulo será la publicación del mismo nombre *El hijo del oso* (Itier, 2007), además de otras versiones previas que servirán como referencia. Aquí también se tomarán en cuenta las características de otro personaje importante dentro del mito. Me refiero al "condenado" (Fourtané, 2015).

La segunda parte de esta investigación aborda la presencia del ukuku en las manifestaciones folklóricas, específicamente en la fiesta de Qoyllurit'i (considérese también el término "Qoyllur Rit'i", tal como lo utilizan muchos autores citados en las referencias bibliográficas). Aquí el ukuku supera su condición ficticia propia del mito para ubicarse en una celebración que se realiza en determinado momento del año en la sierra sur del Perú, exactamente tres días antes de la fiesta del Corpus Christi. Su participación en esta fiesta es de suma importancia. Su presencia y funciones le dan un mayor significado, sobre todo porque esta celebración, donde acuden muchos peregrinos, es considerada como una muestra fehaciente de sincretismo religioso.

La tercera parte de la investigación es una revisión de los principales conceptos trabajados en los Estudios Culturales, sobre todo en Latinoamérica, sin dejar de lado los aportes hechos en otras partes del mundo donde se han aplicado como materia interdisciplinaria que busca entender las distintas problemáticas o diásporas surgidas

dentro de cada cultura. Todos estos conceptos se consideran válidos porque atañen directamente al personaje ukuku, tanto en su despliegue o performance en la literatura oral como en el folklore peruano.

A todo ello, se suman las conclusiones y las referencias bibliográficas que avalan lo expuesto.

## CAPÍTULO I: UKUKU EN LA LITERATURA ORAL QUECHUA

El ukuku es un personaje que pertenece al imaginario del mundo andino. Su origen y relevancia surge a partir del mito de “El oso raptor” (Itier, 2007, pp. 145-173).<sup>11</sup> Se trata de un relato que se ubica dentro de la tradición oral de la época moderna (Godenzzi & Garatea, 2017, p. 411).<sup>12</sup> Se le conoce comúnmente con el título de “El hijo del oso” o “Juan el oso”. Cabe mencionar que este relato tiene distintos tipos de versiones.<sup>13</sup> Todos ellos tienen en común un hecho que será considerado punto de partida para empezar el análisis de un personaje ficticio que es concebido a través de la unión de un animal en estado salvaje (oso) y una mujer a la que se le atribuyen rasgos de inocencia (virginidad). Esta unión violenta y sin consentimiento, propio de un “rpto”, deriva a un contacto sexual forzado entre dos seres opuestos en todos los sentidos: animal/humano, salvaje/civilizado, macho/hembra, fuerte/débil, violencia/docilidad, padre/madre.

A partir de este encuentro, o unión forzada, se otorga vida al personaje “ukuku” o “el hijo del oso”, quien nace y crece dentro del ámbito paterno desarrollando los

---

<sup>11</sup> Me detengo aquí brevemente para insertar algunas acepciones en cuanto al vocablo “mito”. Para ello recurro a algunas definiciones que aparecen en el libro *Breve historia del mito* (Armstrong, 2005), donde se determina que “los mitos más impactantes tratan sobre situaciones límite y que estos nos obligan a ir más allá de nuestra propia experiencia”, asimismo, se añade, que “la palabra mito suele designar algo no verídico”. Ambas acepciones encajan para este relato titulado “El hijo del oso”, pues, si bien líneas más adelante cito las crónicas históricas (a modo de referencia) sobre casos reales donde se cometieron actos de rpto, cópula y procreación entre un animal oso y un humano (mujer), este relato no deja de considerarse dentro del mundo andino como un mito, más aún, cuando en su misma estructura e historia, a pesar de sus diferentes variantes topográficas, se hace presente otro personaje mítico correspondiente a este mismo mundo, y que incluso trasciende este relato para ubicarse en otros tipos de imaginarios. Me refiero al condenado, a quien le dedico un breve análisis en este mismo capítulo. Y si bien hago uso de las teorías y definiciones en cuanto al análisis tradicional del cuento (Propp, 1977), me es preciso mencionar que no dejo de considerar a lo largo de esta investigación al relato de “El hijo del oso” precisamente como un mito.

<sup>12</sup> Mencionado en su artículo “Literaturas de fuente oral” (pp. 405-427).

<sup>13</sup> Existen versiones en distintas partes del mundo, tanto en Europa como en América del Sur. Incluso hasta en Oriente (Carranza Romero & Hyesun, 2011, pp. 25 y ss). La diferencia con la versión americana, precisamente a la que corresponde al mundo andino, es la presencia del condenado, el cual se analizará más adelante. En la mayoría de las versiones, el oso rapta mujeres jóvenes para someterlas y convertirlas en sus cónyuges (Lira, 1990, pp. 50-59). También existen versiones de osas roba varones (Cipoletti, 1983, pp. 145-160; Husson, 2002, p. 439). Cabe añadir una aseveración sobre su origen netamente peruano (Morote Best, 1957-58, p. 129). En cambio, José María Arguedas confirma su procedencia española (Coloma Porcari, 2001, p. 18).

rasgos correspondientes al progenitor-macho. Estos rasgos, propios de lo salvaje, se acentúan en un animal como el oso que puede caminar en dos patas. Es decir, se trata de un animal que posee rasgos humanoides (Millones & Mayer, 2012). Estos mismos rasgos se manifiestan en el hijo-cría, muy aparte de presentar el cuerpo lleno de pelos.<sup>14</sup> Otra de sus características es tener mucha fuerza y ferocidad, aunque este nuevo sujeto, mitad animal-mitad humano, también posee cualidades correspondientes a su progenitor-hembra. Su estrecha relación con el lado materno le permite distinguir los rasgos de una mujer, de una persona, de un ser civilizado o en estado no-salvaje.<sup>15</sup> Gracias a estas características, el hijo-cría reconoce el lamento o tristeza de la madre, quien añora el espacio al que verdaderamente pertenece con su forma de vida y costumbres tan ajenas al mundo salvaje impuesto por el padre. La diferencia de ambos mundos le permitirá al ukuku reconocer también la naturaleza y las categorías de sus dos progenitores. Le permitirá reconocer además a la víctima y también al agresor.

El ukuku mostrará su primera noción de conciencia y justicia al salvar a la madre, entendida como una víctima que debe ser liberada del yugo animal. Esta salvación se concretará a través de la huida de ambos, no sin antes cumplir la misión de asesinar al padre por la amenaza que representa. Una vez liberados del ámbito paterno, madre e hijo regresarán al mundo civilizado. En este mundo se hará evidente su condición de sujeto híbrido y marginal, propio de una minoría que terminará siendo menospreciada y excluida. Este problema sucederá al momento de presentarse ante los demás miembros de la comunidad a la que pertenece su madre. Ellos considerarán al “ukuku” o al “hijo del oso” como un sujeto “extraño” o “distinto”, no humano o casi humano, salvaje o casi salvaje.<sup>16</sup> Su aspecto de persona, pero también de animal, de hombre y a la vez de oso, hace que se le vea como un sujeto peculiar que no pertenece concretamente al mundo del padre ni de la madre. Se encuentra en el límite de ambos. Es un ser liminal. Esta peculiaridad híbrida lo relega a la categoría de “lo distinto” o de

---

<sup>14</sup> De ahí surge la denominación de “maqta peludo” (Arguedas, 1961, pp. 185-193; Ossio, 1992, pp. 243-246).

<sup>15</sup> Se menciona que la madre del “ukuku” prepara y cocina los alimentos crudos que lleva el padre a la caverna como un acto de resistencia civilizatoria en medio de un mundo salvaje (Arnold & López, 2001, p. 23). Se entiende también el término “caverna” como espacio natural del padre y a la vez como espacio ajeno de la madre.

<sup>16</sup> Esta última denominación obedece al hecho de ser un animal con rasgos humanos. Estos mismos rasgos lo colocan en un punto intermedio entre el hombre y el animal, motivo por el que se le brinda una oportunidad de culturización.

“lo otro”. Incluso lo coloca dentro de la categoría de “lo monstruoso” o “salvaje”, a pesar del intento de una educación ofrecida por parte de un sacerdote o cura.<sup>17</sup>

El desprecio y condena a la que es propenso por parte del resto, incluido después por su educador, va en aumento a medida que fracasan los intentos para eliminarlo o aislarlo de esta sociedad que no lo admite, sobre todo por su ferocidad y brutalidad. Estos rasgos resultan ser torpes o inocentes por desconocimiento de la fuerza en sus propios actos. Todos estos hechos hacen que se le determine como un sujeto que reúne las características de la expulsión (Propp, 1977, p. 167). Es decir, pasa a convertirse en un personaje colocado fuera del ámbito al que desea pertenecer. Esta especie de sentencia social y cultural cambia al final del relato cuando este personaje se convierte en un héroe. Esta nueva categoría la obtiene al vencer a un ser de los andes relacionado al mal. Me refiero “al condenado”, cuyas características limítrofes se evidencian tanto en el mito como en la realidad.<sup>18</sup> Con esta nueva condición “heroica” adquirida por el ukuku, aceptada y aplaudida por su comunidad, hace que su imagen de sujeto “repelido” llegue a desaparecer, muy a pesar de seguir manteniendo los rasgos heredados del padre y de la madre. Su imagen sigue siendo una síntesis de ambos, aunque esta vez en un contexto favorable. También existen otras versiones donde al final pierde estos rasgos para terminar humanizándose y culturizándose, lo que incrementa un estado favorable.

El personaje ukuku se concibe desde la tradición de la literatura oral andina, cuyo antecedente son las leyendas referidas al rapto cometido por animales enamorados y/o doncellas raptadas (Itier, 2007, pp. 47-62, 107-124, 145-214). Su registro se mantiene en el tiempo a través de este tipo de relatos que se transmiten de generación en generación. También se transmiten a través de agentes propios u oriundos que dirigen este tipo de discursos a personas externas o foráneas, como es el caso de los turistas o investigadores que desean saber más sobre la cultura andina y sus mitos. La mayoría de las veces, estos relatos son contados original e íntegramente en quechua. En otras ocasiones se procede a su traducción e interpretación, con lo que se acentúa su condición de relatos vivos. Este hecho da lugar a una continuidad o prolongación de la

---

<sup>17</sup> El elemento religioso será preponderante dentro del mito y también dentro del folklore.

<sup>18</sup> Considerar la siguiente precisión: “[...] el *condenado* es una creación específica del mundo andino: lo encontramos exclusivamente en el Perú, Bolivia, Ecuador y en el norte de Argentina (provincias de Jujuy, Salta y Santiago del Estero). El *condenado* andino no es un condenado europeo, a pesar de que nació bajo la influencia de la predicación y se escogió la palabra de origen hispano para designarlo. Es una especie de muerto-vivo que vaga por la Cordillera en busca de salvación, a causa de transgresiones que cometió durante su vida, y que devora a seres humanos y animales” (Fourtané, 2015, p. 27).

tradicción oral hasta nuestros días debido a la comunicación recíproca entre determinados tipos de hablantes y oyentes (Espino Relucé, 1999, p. 51).

Su carácter oral no la encasilla precisamente sobre el discurso real o testimonial, tal como dicta la dualidad oralidad/verdad (Achugar, 1992, pp. 51-73). Su carácter netamente ficcional predomina a lo largo de su desarrollo como relato, desde el momento mismo del rapto hasta llegar a la consolidación como héroe. Esta ficcionalidad se mantiene, muy a pesar de la referencia de algunos casos reales bastante anteriores sobre la conjunción o apareamiento entre osos y hombres, específicamente con mujeres.<sup>19</sup> A este mito, como discurso hablado, también puede considerársele dentro de los términos de “endogrupo”, tal como corresponde a una determinada habla ancestral (Ballón Aguirre, 1992, p. 112). Aunque cabe mencionar que dentro de esta historia ficticia existe un predominio de “elementos propios de la exogamia” (Ossio, 1992, p. 245). Este tipo de habla ancestral, o lengua nativa como recurso -en su determinado uso-, acentúan la categoría de “pluralidad en cuanto a significados” (Cornejo Polar, 1989, p. 186). Esto se demuestra a través de sus personajes, estructuras y mensajes subtextuales (enseñanzas y condenas) en su condición de mito o relato dentro de la tradición oral. Tal fenómeno termina siendo motivo de investigaciones en distintos campos como la lingüística, el folklore, la literatura y la antropología. Se puede entender además su interés por el concepto de “una cultura basada en la misma oralidad” (Bendezú, 1980, p. 19).

A pesar de que este mito presenta distintas versiones, cada performance que lo trabaja no logra que su significado varíe o se modifique, pues los rasgos contrapuestos de “salvaje” y “civilizado” siempre se mantienen. En ello radica la tensión e interés de su relato. No importa que haya pasado a castellanizarse o traducirse al español para luego ser parte de antologías o de una compilación de textos sometidos a diversos estudios como parte de un discurso escrito. “Su origen oral no se tergiversa o cambia, mucho menos sufre adaptaciones que provoquen su descarte para los investigadores” (Beyersdorff, 1986, pp. 213-236).

Sin embargo, al considerársele un texto propio de la literatura andina, sobre todo porque se ambienta en determinada zona de nuestra geografía, su lectura o

---

<sup>19</sup> En la *Miscelánea Antártica* se menciona el horror de cómo se descubrieron en estas tierras casos reales de personas oriundas relacionadas con animales. Se menciona el caso del nacimiento de una cría-niño procreado a través de la unión de una mujer nativa con un oso (Cabello Valboa, 1951, pp. 211-212).

conocimiento incentiva, a la vez, “el imaginario cultural y social que le corresponde como discurso” (Espino Relucé, 2001, p. 113). Este mismo discurso, propio de lo colectivo, cabe en el concepto “depositario de la memoria oral” (Lienhard, 1990, p. 170). Solo así se podría identificar sus significados de acuerdos a sus rasgos. Estos mismos rasgos bien se pueden ubicar en el ámbito social y cultural sin dejar de problematizar el estado del sujeto con respecto a los otros, incluido el lugar que procede, pues a lo largo de su desarrollo como mito, el “ukuku” o “hijo del oso”, nunca llega a reconocerse ni a identificarse con los puntos que habita y recorre (caverna, pueblo, escuela, iglesia y montaña), incluida su procedencia, a excepción de su final, mayormente entendido como una recompensa por los logros obtenidos.

Si lo volcamos a una interpretación en los niveles sociales y culturales, el mito puede mostrar una serie de hechos representativos con respecto a la realidad. Citamos casos como la condición femenina abusada y subyugada, además de la segregación de sujetos distintos. Se considera también la condición de “el otro” o “el diferente”, entendidos como una amenaza para quienes se asumen dentro de un “estado civilizado” con sus propias reglas o normas. Su interpretación sociocultural como texto identifica “una diferencia de valores” que se relacionan con el ámbito cultural que le corresponde (Ballón Aguirre, 2006, p. 114). Esta diferencia establece también “una distinción con otras literaturas y culturas que se definen por la situación y función que desarrollan como grupo productor dentro de una estructura social estratificada” (Cornejo Polar, 1982, p 67).

Volviendo a su condición oral, se le puede asumir además como un “discurso que sustenta la recreación de un mundo determinado” (Espino Relucé, 2003, p. 63), o por lo menos de un sujeto emparentado ineludiblemente a lo andino junto a las divinidades que la caracterizan. Su conexión con lo sagrado, muy a parte de lo profano, y otras variantes de la existencia de lo humano, interioriza la fuerza misma de la palabra oral como un “discurso generalizado de recepción inmediata” (Ong, 1996, p. 78). Las interpelaciones fantásticas del ukuku con el sacerdote y el condenado, en representación de la religión y lo demoniaco, respectivamente, son un claro ejemplo de ello.

Ahora me centro en el ukuku, considerado como un personaje-eje representativo de una interculturalidad, pues asume el rol de un mestizaje que contiene la propuesta de distintas dualidades que van desde su misma condición, tanto humana y natural, hasta llegar a lo religioso.

La palabra “ukuku” como término quechua se relaciona a las sinonimias de “ukumari” y “ukumali”. Todas ellas significan “oso” (Simi Taque, 2006, p. 679).<sup>20</sup> Nos referimos específicamente al oso de anteojos que en este idioma también se le llama “ucu”, por su propia raíz idiomática, y cuya especie -con estas características- se encuentra solo en América del Sur, especialmente en las zonas andinas que van desde las vertientes de Venezuela hasta el norte de Argentina. En el caso de Perú, se le conoce como el oso negro o marrón oscuro que posee pigmentaciones en la zona frontal, bordeando sus ojos y llegando finalmente hasta su cuello. Es a causa de estas manchas en su rostro que se le denomina “oso de anteojos”.

Esta especie de oso también forma parte de la fauna peruana andina, que juntamente con otros animales de la zona: cóndor, puma, zorro, auquénidos y roedores, han sido fuente de inspiración para nuestra tradición oral, ubicándolos dentro de un bestiario y/o imaginario que dan por resultado toda una serie de mitos e historias que los involucra con la vida del hombre andino. Un ejemplo evidente de esta tradición se muestra en *Dioses y Hombres de Huarochiri* (Ávila, 1966; 1975), donde aparecen estos animales en distintos pasajes, y que sirven para crear analogías o metáforas concernientes a sus virtudes y defectos. Los mismos que luego se manifestarán ante los hombres como si hubiese una fuerte relación entre ambos. De esta manera se produce la convivencia entre hombres y animales dentro de la cosmovisión andina.<sup>21</sup>

Para el caso específico del oso, se establecen ciertas descripciones y cualidades del ucumar dentro del imaginario de la tradición oral, inclusive fuera del Perú, tal como sucede en territorio argentino (Lameda Camaco, 2010, pp. 9-10):

[...] Para la generalidad de nuestros paisanos el Ucumar es un hombre-oso, o simplemente un oso de grandes proporciones con algunos rasgos humanos. Dicen, que emite un gemido tan fuerte y cortante que hiela la sangre, o en otras ocasiones imita la voz humana [...]. En algunos

---

<sup>20</sup> Otras de las definiciones de este diccionario con respecto a la palabra “ukuku” corresponde al insulto directo a un hombre muy velludo, forzado o fornido (*fam.*). También se dirige a un personaje disfrazado de oso que baila en diferentes danzas nativas haciendo el papel de bufo o de servicio en el Qosqo, Apurímac y Puno (*folk.*). Una definición adicional corresponde al hombre del ande que siempre es bajo de estatura y de gran fuerza (Cayón Armelia, 1971, p. 135-162).

<sup>21</sup> Aquí resultan evidentes una serie de oposiciones o binarismos entre humano/animal o cultura/naturaleza. Estas dualidades interactúan constantemente, no solo en el ámbito doméstico, pues el hombre establece una relación de mutuo beneficio con determinado tipo de animales. Estos podrían ser perros, ovejas y llamas. Aunque también existen otro tipo de animales como el cóndor, el puma y el zorro, relacionados al ámbito de lo salvaje. Estos últimos son considerados como animales deificados que cumplen la función de dioses, semidioses o mediadores entre el mundo divino y el humano (Larrú, 2017, p. 75).

lugares se asocia a Ucumar con el sexo. Dicen que se dedica a raptar jóvenes vírgenes, para aparearse y procrear.

Con esta presentación, tan similar en distintas zonas de Sudamérica, surge la historia del hombre-oso como resultado o consecuencia de una acción violenta realizada por este tipo de animal (oso) que rapta muchachas con el único fin de llevar a cabo su proceso de apareamiento y procreación. El niño o cría de esta relación aberrante lleva distintos nombres: Juan el oso, el hijo del oso, el hijo del cura (en mención a su padrino: Tayta kuramantawan ukuku uñankunamantawan) (Robin, 1997, p. 371), cría de oso raptor y/o Paulito, Pablito o Pablucha. Estos distintos nombres corresponden a un mismo modelo de mito bastante extendido en el mundo andino. Por esta razón existen muchas versiones (Carranza Romero, 2005, pp. 79-86).

Las primeras fuentes que cita Carranza corresponden al sacerdote y cronista español Miguel Cabello Valboa, a quien ya he mencionado en líneas anteriores. Cabello Valboa describe la “barbarie” que él encontró en las Indias Occidentales donde los nativos mantenían relaciones sexuales con animales. Cito los casos que aparecen en la *Miscelánea Antártica* en la Tabla de la Tercera Parte en el capítulo segundo (pp. 211-212):

#### Primer caso:

Un Obispo de nuestras Yndias me certificó que auia allado en la Provincia de Carangue (cerca de Quito) una Yndia preñada de un Oso, y la hizo tener en guarda, y pario un monstruo muerto [*sic*].

#### Segundo caso:

En la provincia de los paltas en el Pueblo llamado Numbacola (termino de Loxa) arrebató a una moza (de 15 ó 16 años), y la llevo á unos asperos riscos donde tenia su cueba, y allí la hizo dueña y dejó en cinta, y la pobre moza no podía (ni osaua) bajar de tan riscado lugar, y tomo por ultimo remedio ajustarse con la voluntad, y modo de vivir del Oso, y así se sustentava de la carne que el bruto le traía y esta comía cruda como fiera silvestre, vino el tiempo de parir, y fue su parto una criatura muy semejante a racional y solo desagrado á barbara madre un largo rabo que tenia semejante á el de su padre; y enfadada de aquella fealdad quando el Oso era ido a caza, se lo cortó como mejor pudo, y en breue murió aquella criatura, por la mucha sangre que le salió [*sic*].

Carranza señala que la historia del hombre-oso también es conocida en otras regiones como la historia de Puma Cholo y Uku Runa. Incluso, se va suplantando la

presencia del oso para proponer a otros animales como el cóndor, zorro, puma, considerados en otras versiones similares como animales raptos (Ramos Mendoza, 1992; Cuba, 2006). Esto quiere decir que sus versiones se van actualizando acorde al espacio y al tiempo. Así se suplantán también otros personajes que siguen cumpliendo el mismo rol: cura en lugar de curaca, asnos en lugar de llamas, toro bravo en lugar del condenado o Supay como sinónimo del diablo o demonio.

Es pertinente considerar que se han establecido 25 versiones del relato del hijo del oso u hombre-osos cuyas versiones han sido recogidas en las localidades de Cusco, Apurímac, Ayacucho, Ancash, Cajamarca, Lima y Loreto (Weber, 1987, p. 10). Todas ellas tienen los siguientes puntos en común:

1. El oso rapta a una mujer.
2. Encierra a la mujer en una cueva y allí la sustenta.
3. La mujer concibe un hijo del oso.
4. Cierta día que el oso está ausente, huyen madre e hijo.
5. El oso emprende una dramática persecución.
6. Se arma una trampa para matarlo.
7. El animal muere en una trampa (o es asesinado por el hijo en atroz pelea).

A estos puntos en común, David Weber añade otros episodios y características de los personajes, según las versiones encontradas:

1. Hijo-cría dotado de la inteligencia de la madre y de la fuerza y voracidad del padre.
2. Su intento de incorporación a la civilización se realiza a través de la servidumbre de un cura salaz, roñoso y fingidor.
3. Su desempeño como sacristán y campanero resulta torpe o inútil debido a que rompe las campanas por la fuerza con que las toca. También mata inconscientemente a sus compañeros de escuela mientras juega con ellos.
4. Su enfrentamiento con el demonio es el único medio de revertir su calidad de sujeto repelido.

Por otro lado, Arguedas considera un índice de trece motivos en los relatos peruanos que tienen por tema las aventuras del hijo del oso (ukumariq churin) o (maqta peludo) (2012, pp. 92-93). Aquí mismo se confirma que estos relatos tienen la peculiaridad de ser narrados íntegramente en quechua en toda la región sur y central del Perú. Estos son los trece motivos que define Arguedas:

1. El oso rapta a una mujer.
2. La lleva a su cueva y la encierra allí.
3. La cueva puede ser abierta o por la fuerza extraordinaria del oso o mediante la pronunciación de una frase mágica.
4. La mujer concibe un hijo del oso.
5. Cuando el hijo del oso ha crecido libera a su madre y huyen ambos.
6. El hijo del oso mata al padre.
7. Madre e hijo vuelven al hogar y al pueblo nativo de la madre.
8. El hijo del oso tiene una fuerza descomunal y conoce el miedo.
9. Por las dificultades que causa su fuerza extraordinaria el hijo del oso sale del pueblo o es obligado a salir.
10. Antes de partir pide o manda hacer un bastón o una porra de peso descomunal.
11. En su peregrinación el hijo del oso realiza hazañas sobrehumanas.
12. La proeza culminante es la lucha contra demonios y diversos tipos de monstruos que tienen bajo su poder a bellas princesas y tesoros.
13. El hijo del oso recibe en premio el matrimonio con una de las princesas.

Existen otros detalles en los episodios característicos de este relato. Estos detalles abordan las vicisitudes del personaje ukuku. Él logra superar estos problemas a partir de la fuerza sobrehumana que posee y que lo coloca en un estado por encima del hombre común (Arnold & López, 2001, p. 23). Estos son los detalles:

1. La lucha inicial contra su propio padre, a modo de parricidio.
2. El aprendizaje del oso como sacristán, cuando derribó la torre de la iglesia y con ella la campana.
3. La lucha del oso contra las fieras.

4. La lucha del oso contra el condenado.
5. Las luchas sempiternas del oso contra los enemigos del mundo.

Para concluir, regreso a lo expuesto por Weber, quien determina que el relato “Juan el oso” contiene un evidente anticlericalismo al colocar como antagonista al cura codicioso y con falta de escrúpulos (Weber, 1987, p. 11). Según esta postura, el cura no representa una institución eclesiástica ni religiosa. Su representación corresponde a la sociedad occidental que, bajo los preceptos de nuestra historia, se le considera una sociedad invasora y esclavizadora. Esta misma sociedad occidental se ve reflejada en la comunidad que rechaza al sujeto híbrido bajo ciertos prejuicios en base a su condición humana (o no humana). Otro antagonista para considerar será el condenado, quien representa al mal y/o a lo demoníaco. Él también podría asumirse como un representante más de la sociedad occidental, quien curiosamente termina siendo vencido. Sustento esta idea de representación occidental con una versión del condenado que en su anterior vida era un hacendado que maltrataba a sus peones. Él sufre condena por haber sido un hombre malvado. Al darse la derrota del condenado, el ukuku obtiene de inmediato el título anterior del hacendado, solo que su comportamiento difiere de su antecesor vencido. Aquí el ukuku sí ofrece beneficios para sus trabajadores. Él se convierte en un jefe bondadoso. Solo así logra una mayor fortuna y hasta llega a casarse con la hija del hacendado, quien es considerada como una princesa que también se mantenía prisionera (este final coincide con el punto 13 definido por Arguedas). En cuanto al condenado, al ser vencido, pierde su condición relacionada con el mal. Es decir, queda liberado de cualquier condena (su última imagen remite a una paloma que vuela libre). Algo similar ocurre con el ukuku, quien termina perdiendo sus rasgos de animal a modo de liberación (Ossio, 1992, p. 246). Después de alcanzar este logro, el ukuku manda a llamar a su padrino el cura para que lo case ante la Iglesia. Con esta decisión, queda olvidado el daño inicial que le quiso provocar al exiliarlo a las montañas. En este final alternativo, el cura sí asume su representación eclesiástica. Es decir, el ukuku no solo pierde sus rasgos salvajes, sino que también adquiere una religiosidad aprobada y avalada por la institución que antes lo rechazaba. Solo así termina de ser aceptado por quienes lo convertían en objeto de marginación. A través de este acto religioso (o sacramento), el ukuku se transforma en un ser civilizado y pasa a

formar parte de una cultura oficial avalada por la misma religión. Su bendición termina siendo concluyente para dar fin a su historia.<sup>22</sup>

A partir de lo expuesto, ahora paso a analizar con mayor profundidad cada punto determinado por Weber, Arguedas y Arnold & López, según los esquemas presentados. Los mismos que coinciden con lo trabajado por Itier para poder determinar el binomio “pecado/expiación” que sustenta el paso de la animalidad adolescente (y también infantil) de este personaje hasta lograr la ansiada humanidad adulta (Itier, 2007, p. 154). Como es de suponer, este análisis lo realizaré a través de los recursos y herramientas interdisciplinarias brindadas por los Estudios culturales para terminar de abordar a este personaje, tanto su aspecto literario como antropológico.

### 1.1 El rapto y la cópula zoofílica

En la película *Kukuli* (Figuroa, 1961) ocurre un hecho similar al mito de “El hijo del oso”. Una joven doncella es raptada para ser sometida a los impulsos de un sujeto que cumple el rol de villano y cuya imagen guarda relación ineludible con el oso raptor.<sup>23</sup> Este villano en mención es el ukuku, quien aparece a partir de la segunda parte de la película para forzar el drama y dar sentido al final idealizado de esta historia. Su comportamiento es cruel y difiere del ukuku ficticio que protagoniza el mito, pues este termina siendo un héroe y no un villano como sucede en la película. Su verdadero final es el éxito, no la muerte relacionada al fracaso. Este final funesto es parte del desenlace de *Kukuli*. De ahí su diferencia y confusión con las verdaderas características del ukuku, cuya valoración no recae precisamente en la categoría de la maldad.

---

<sup>22</sup> Es oportuno considerar que el ukuku recibió antes el sacramento del bautismo, precisamente cuando regresa al pueblo acompañando a su madre. En este acto religioso, el padrino es el mismo cura (Arguedas, 1961, p. 186). Sin embargo, este sacramento no lo libera de su condición de marginado. Lo mismo se puede suponer del sacramento de la comunión, que no se especifica en ninguna parte del mito, pero que se asume que lo obtiene cuando el ukuku pasa a convertirse en sacristán de la Iglesia. Solo el sacramento del matrimonio logra liberarlo de su condición marginal, con la excepción de que este sacramento lo recibe después de haber acabado con el condenado y de haberse despojado de sus rasgos salvajes. Se añade que ahora es un hombre lleno de riquezas, lo que puede despertar el interés de su padrino y de quienes antes lo marginaban.

<sup>23</sup> A pesar de las sinonimias, es necesario mencionar la diferencia entre ukumari = oso (animal) y ukuku = hombre-animal (hijo del oso). En la película de Figuroa se debió utilizar la representación exacta del animal (ukumari) por ser quien rapta a la doncella. Su imagen debió ser fidedigna tal como aparece en las últimas escenas de la película. Se entiende que no se hizo así por temas técnicos. Este recurso, o la falta de ello, trajo consigo una serie de confusiones sobre el verdadero significado e interpretación del ukuku. Incluso trajo consigo el error de que nunca debió haberse tratado de un oso sino realmente de una alpaca (Cortés Rojas, 2016, p. 57).

El personaje siniestro aparece justo cuando la joven doncella, protagonista de la película, llega a la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo junto a su prometido Alaku. Ambos jóvenes participan de la fiesta, sobre todo Alaku, quien tiene la función de tocar las campanas de la Iglesia. En medio de esta celebración religiosa, el ukuku desarrolla un comportamiento inicial que guarda muchas similitudes con el personaje real dentro del folklore. Su representación obedece a un hombre-animal caracterizado por su peculiar vestimenta, cubierto además por un pasamontaña de lana que lleva el nombre de “huacallo”. Su forma de hablar se asemeja a un pitido agudo. Se suma una actitud juguetona mientras corre, salta y baila entre los demás participantes de la fiesta. Una distinción importante entre el ukuku real que participa en otras fiestas como el Qoyllurití y este personaje de la película es que este último no cumple con las funciones de guardar el orden ni las buenas costumbres. Se entiende que no lo hace porque su verdadera intención es cumplir sus deseos como villano tan igual como si se tratase de un oso raptor.

Durante la fiesta del pueblo, Kukuli observa al ukuku entre sorprendida y temerosa, pues entiende que este personaje no es un humano propiamente dicho. Primero le llama la atención su comportamiento juguetón, luego se asusta cuando el ukuku se aproxima a ella. Su aspecto prevalece como una cualidad negativa. Todo lo opuesto sucede para él, pues le ha llamado la atención la belleza de la protagonista. Luego bota su sombrero como un arrebato o también como una manera de llamar su atención. Aquí la travesura del ukuku se mezcla con insolencia, e incluso se entiende como un acto agresivo, propio de un animal salvaje, hecho que termina de asustar a Kukuli. Se puede asumir también como el punto de inicio de su villanía. A partir de este momento empieza el acoso y la persecución. Ante esta amenaza, la única seguridad para Kukuli es Alaku, quien siempre permanece a su lado, a excepción cuando llega el momento de cumplir su función de subir a la torre de la iglesia para hacer sonar las campanas. Allí el ukuku comete su primer delito. Ataca a Alaku, lo abraza con fuerza, a modo de asfixia, y lo avienta desde lo alto del campanario. Enseguida arremete su persecución contra Kukuli, quien intenta huir, pero termina siendo alcanzada por el ukuku. Tanto es su miedo que se desmaya antes que él la tome prisionera. Una vez que queda inconsciente, para el ukuku le resulta mucho más fácil llevársela y concretar así su deseo. De esta manera cumple su segundo delito que es raptar a la doncella. Este es un indicio que lo sentencia y lo ubica dentro de la categoría de personajes crueles o

peligrosos correspondientes a una tradición que se repite en diferentes versiones donde prima el secuestro (Propp, 1977, pp. 175-6).

Una vez que el ukuku huye llevando consigo a su víctima, una anciana logra verlo para luego avisar a la población. Enseguida empieza su búsqueda por parte de un grupo de hombres armados con sogas, picos y palas. Quien lidera la búsqueda del ukuku es el cura del pueblo, que esta vez porta una cruz enorme como si se tratase de un arma, y que a la vez es el mayor símbolo de la religión como parte de un proceso de culturización. El ukuku, quien en realidad es un oso raptor, es un elemento contrario a este proceso. Su condición de animal salvaje resulta opuesta a cualquier manifestación de civilización. Él se encuentra fuera del ámbito de lo correcto. Su accionar es propio del mal.<sup>24</sup> Por eso es necesaria la presencia del cura y la cruz como elementos representantes del bien. Mientras tanto, el ukuku cumple su tercer delito al poseer a Kukuli. Lo realiza lejos de la civilización y dentro del ámbito que le corresponde como animal. Me refiero a la naturaleza o la montaña (se asumen ambos espacios equivalentes a una caverna). Aquí la lujuria del animal se impone ante cualquier tipo de ley, sea social o natural. Lo salvaje predomina violentamente sobre lo civilizado. Se cede a una penetración forzada y violenta imposible de imaginar, a pesar de que sucede tan igual como podría ocurrir entre dos seres humanos. Entiéndase hombre sobre mujer.<sup>25</sup> Esta posesión produce una repulsión mayor, sobre todo por tratarse de un animal.

La representación de esta cópula violenta no se muestra de manera fehaciente en la película. En esta ocasión se utilizan escenas alternadas con imágenes de riachuelos cuyas aguas recorren un cauce. Se pueden interpretar estas imágenes como el líquido seminal que continúa un camino establecido (o impuesto) y que termina de golpe con la caída de una enorme piedra, que bien puede representar la fuerza y tosquedad del animal que impone su instinto o deseo convertido ahora en delito. Estas escenas figurativas de apareamiento se intercalan con la mano de Kukuli. Ella se aferra con mucho dolor a la tierra y a las flores silvestres que hacen referencia a su mismo nombre.

---

<sup>24</sup> Se le asigna la frase “animal del diablo” mencionado a los 53’ del film. Otro punto a resaltar ocurre previamente cuando se enfoca el rostro cubierto del ukuku en medio de la fiesta religiosa. En esta escena, él le da la espalda o rehúye de la imagen de la Virgen del Carmen (45’ del film). Esto confirma su postura pagana o relacionada al demonio.

<sup>25</sup> Establezco la relación de hombre sobre mujer en base a las consideraciones feministas sobre un acto tan repudiable como la violación sexual, entendida como un riesgo inevitable e inherente a la condición femenina (Despentes, 2007, p. 50). Cabe mencionar que este mismo riesgo podría correrlo cualquier tipo de persona. No existen distinciones de edad ni sexo. El agresor usualmente coincide con el rango masculino-adulto.

Se entiende que es tan fuerte esta unión que Kukuli termina desapareciendo para luego convertirse en un auquénido, precisamente una llama. Su ausencia como persona es sinónimo de muerte después del dolor producido por la cópula.

Llama poderosamente la atención la violencia reiterada sobre la figura de la mujer andina, concebida no como un sujeto libre sino como un objeto al que se le somete para poseerlo a la fuerza con el único fin de lograr una satisfacción condenable. La mujer del ande vista como un objeto sexual. A ella se le ultraja o se le impone una intimidad sin consentimiento. Se le denigra y humilla, sobre todo por parte de un machismo que invade violentamente su espacio y su cuerpo. Sucede en muchos tipos de representaciones como en la película *La boca del lobo* (1988) de Francisco Lombardi, precisamente en la escena de la violación a una campesina por parte de los soldados del ejército peruano. Se repite en el cómic *Rupay. Violencia política en el Perú 1980-1985. Una historia gráfica* (2015) de Jesús Cossio, Luis Rossell y Alfredo Villar, cuando un grupo de militares irrumpe una fiesta del pueblo y encierra a las mujeres jóvenes dentro de una habitación para convertirlas en víctimas de abuso; o en novelas últimas en la literatura peruana como *La sangre de la aurora* (2013) de Claudia Salazar Jiménez. Allí el ultraje resulta el eje dramático de una historia ubicada en el mismo tiempo de la guerra contra el terrorismo. La comparación y diferencia con estas representaciones es que la película *Kukuli* y el mito de “El hijo del oso” no se encuentran dentro de este periodo violento de nuestra historia. Aun así, el estupro se concreta. Se cumple una cópula forzada que esta vez se caracteriza por ser zoofílica.<sup>26</sup>

Existe una interpretación muy interesante sobre la cópula forzada y que recae precisamente en el oso (Martínez, 2006, p. 129). Aquí el animal es asumido como un tropo que representa a los conquistadores y a sus descendientes mestizos, quienes no solo se apropiaron de la tierra, sino que abusaron sexualmente de las mujeres del ande. Un delito permitido (o normalizado) a partir de una condición colonial violenta e implantada. En esta interpretación se añade que la cueva donde es llevada la mujer raptada (en referencia al mito de “El hijo del oso”) puede representar las minas donde la población indígena fue esclavizada por parte de sus patrones. Es válido considerar

---

<sup>26</sup> La definición de zoofilia corresponde al amor a los animales y a la conducta sexual de las personas que tienen relaciones sexuales con animales. RAE (online): <https://dle.rae.es/zoofilia> Añado que a este acto se le considera una perversión o una desviación sexual. Difiere cuando es impuesto de manera violenta sobre la persona. Sin embargo, esta cópula violenta del animal sobre el hombre (en este caso: mujer) sigue teniendo la misma denominación.

también que las cuevas dentro de la actividad minera son vistas como lugares referidos al daño o al mal. Para el imaginario andino, en estos refugios habita el Muqui, un ser mitológico que produce enfermedades a los hombres que se atreven a invadir su espacio (Salazar-Soler, 2006, pp. 163-171).<sup>27</sup> Otra referencia relacionada con el mal se encuentra en las nuevas crónicas periodísticas. Estas crónicas confirman que la actividad minera puede producir réditos y servicios en la comunidad o zonas de extracción, e incluso ingresos cuantiosos para un país como el Perú. Sin embargo, no deja de percibirse como un daño que amenaza las vidas de los pobladores de estas zonas. Para ellos no se trata solo de dinero. Se trata de lo que significan sus tierras, sus animales y su propia vida dentro de estos espacios que terminan siendo explotados, e incluso sin su consentimiento. La minería vista no solo como una amenaza a la naturaleza y a la ecología (un atentado al medio ambiente y a los recursos naturales), sino también como un causante de afecciones en las poblaciones cercanas a estas actividades (Zárate, 2018, pp. 47-79).<sup>28</sup>

Ahora vuelvo al tema de la cópula zoofílica para mencionar otros animales que llegan a tener contacto sexual con humanos en diferentes mitos, ya sea de manera forzada o consentida. Un ejemplo de esta última es el zorro, a quien también se le termina condenando sin importar que sus malas intenciones hayan sido consentidas (Molinié, 2005, pp. 19-40).<sup>29</sup> Se entiende este hecho como una trasgresión por tratarse de una cópula prohibida bajo cualquier tipo de parámetro. En ninguna civilización contemporánea se concibe la unión entre un hombre y un animal. Esta sigue siendo un delito moral. No importa si el humano concede y acepta este encuentro zoofílico. Hacerlo, sería caer en una condición mucho más abyecta, más denigrante, sobre todo si se hace de manera consciente. Entonces surge lo que se le conoce como lo inmoral, lo degenerado, lo innombrable, la decadencia de lo humano y el atentado placentero sobre

---

<sup>27</sup> Explicado en el capítulo “Las enfermedades causadas por el Muqui”.

<sup>28</sup> Este tema es abordado en la crónica titulada “Oro”, que trata sobre el caso de la campesina Máxima Acuña contra la empresa minera Yanacocha.

<sup>29</sup> En el ensayo “El zorro mutilado, el zorro despedazado” se hace un análisis al mito quechua “El zorro y la mujer adúltera” donde se menciona el contacto sexual del zorro con una mujer bajo argucias y engaños del animal, y que al mismo tiempo elimina cualquier rasgo de inocencia en ambos personajes. Este contacto termina siendo concedido por la mujer. Es decir, no hay imposición de violencia o fuerza por parte del animal sobre el ser humano femenino. Aun así, el zorro en este mito trasgrede los límites de la esfera de lo salvaje y el mundo de los humanos al copular con la mujer adúltera, así sea bajo su consentimiento (Molinié, 2005, p. 29).

el cuerpo mismo sin temor al asco o a la repulsión. Es la satisfacción que prima sobre la repugnancia (Kristeva, 1988, p. 11).

Ante el comportamiento abyecto de estos animales transgresores, se concluye un final violento y trágico para ellos. No importa si sus delitos ocurren en el plano sexual o en otras formas de engaño hacia los humanos, sea hombre o mujer. Sucede en el relato “El ukumari” (Razzeto, 1982, p. 29) donde el oso pierde la vida al intentar burlarse de un leñador. Su felonía es motivo de castigo, pues en este relato el oso termina siendo cortado con un hacha. Algo similar ocurre con el ukuku de la película *Kukuli*. El cura da la orden de atacar y doblegar al villano por los delitos cometidos, sobre todo por ser un elemento representante del mal o del infierno. Esta orden se hace sin dejar de portar la cruz. Los hombres armados atacan al ukuku, quien se defiende como lo haría realmente un oso, e incluso llega a matar a varios hombres gracias a su fuerza descomunal. Finalmente es apresado y asesinado como una manera de implantar justicia, tanto terrenal como divina. Su final como villano se concreta cuando el cura le retira su huacallo para dejar en evidencia de los presentes (y de la audiencia) que su verdadera identidad corresponde a un oso (un oso raptor), pues se muestra la cabeza cortada de este animal con sus enormes colmillos y con un gesto aún agresivo.

Como ya lo he mencionado antes, el final del ukuku de la película es muy distinto al final del ukuku del mito. La muerte de este villano corresponde específicamente a la muerte del oso raptor. En esta ocasión, la muerte violenta del animal se cumple por parte de los pobladores de una comunidad liderada por el cura, tal como sucede en algunas versiones dentro de la tradición oral. Sin embargo, la muerte del oso raptor, comúnmente se cumple a través de su hijo el ukuku, quien cumple su deseo de implantar un sentido de justicia y un reordenamiento de situaciones. Él se vuelve consciente del delito cometido por parte del padre oso (agresor) sobre su madre humana (víctima), quien sigue prisionera en un espacio que no le corresponde. Por eso decide obrar de manera correcta. Él decide poner a salvo a su progenitora para que no siga sufriendo ante su agresor. Sabe que para lograr este objetivo es necesario acabar con la vida del padre. No importa si este final resulta violento como ocurre en muchas representaciones. La lucha entre padre e hijo será un requisito previo para la liberación de la madre. La muerte del padre por parte del hijo significará el éxito del objetivo impuesto. Se puede asumir también como una justicia sobre los delitos cometidos por el

padre. La victoria del ukuku reestablece el orden, de alguna manera, después de haberse dado el rapto y la cópula zoofílica.

## **1.2 Parricidio y huida**

Para empezar a hablar sobre el “parricidio”, recurro al mito de “Adaneva” (Arguedas, 2012, p. 529), cuyas características son muy similares al mito de “El hijo del oso”, pues se repiten hechos como el rapto, la cópula, la procreación, el nacimiento del hijo, la muerte de lo que el padre ha creado por parte del mismo hijo, además de la división del tiempo entre lo salvaje o lo natural en contraposición a lo civilizado o lo cultural. Se entiende esta división como la diferencia establecida entre indios y mistis (Arguedas, 2012, pp. 70-71).

A través de estas características, se podrá considerar que el personaje de Téete Mañuco es la representación previa del ukuku o el hijo del oso, muy a pesar de que los personajes del mito de “Adaneva” corresponden específicamente a divinidades que dan origen al mundo andino (Román, Ortiz & Ossio, 1980, p. 54). Sobresale el papel mediador de la mujer como pareja y madre. En el mito de “Adaneva”, este rol lo cumple la Virgen de las Mercedes, que a comparación de la mujer de los andes raptada por el oso, no huye, sino que busca al padre de su criatura para encontrar una explicación de por qué él abandonó a su familia. Este acto de abandono se convierte después en motivo de sublevación o justicia por parte del hijo, Téete Mañuco, quien no llega a cometer oficialmente un parricidio o muerte del padre, aunque sí procede con la destrucción de lo creado por su progenitor. En cambio, los personajes femeninos de “Adaneva” y “El hijo del oso” sí coinciden en otras características como la virginidad, el rapto y la maternidad. A partir de su condición de madres, ambas mujeres se encuentran en una evidente posición de víctimas, ya sea por el mismo hecho de permanecer raptadas o por haber sido abandonadas. Su sufrimiento se manifiesta inevitablemente ante los ojos de sus hijos, quienes imparten justicia en honor de su progenitor mujer sin importar romper el orden impuesto por el progenitor varón.

Este sentido de justicia termina siendo demasiado violenta. Trae consigo la muerte de lo que representa el padre. En el mito de “Adaneva” se menciona que el dios Mañuco manda una granizada de fuego para acabar con los Antiguos que fueron creados por Adaneva. Algunos sobreviven y se refugian en cuevas. Téete Mañuco se

percatada de ello, toma los huesos de sus propios muslos y procede a asesinar a golpes a los que aún habían logrado sobrevivir. En cambio, en el mito de “El hijo del oso”, el ukuku o pablucha asesina a su padre-animal en vista que reconoce el sufrimiento de su madre. Se trata de un sufrimiento prolongado que se inicia desde el momento del rapto, pasando luego por el trauma de la cópula o violación, el parto y las condiciones de vida o subsistencia que también son impuestas. Así se desarrolla una convivencia que es al mismo tiempo otra forma de sufrimiento para la mujer. Aun así, esta convivencia intenta mantenerse en armonía con el cumplimiento de las labores y obligaciones que a lo largo de la humanidad (civilizada o no) se han establecido entre las parejas o cónyuges. Se entiende esta armonía a partir de la formalidad de una relación desarrollada entre un hombre y una mujer, cuyos acuerdos se cumplen a partir de los rasgos determinantes de sus condiciones provenientes en la propia sexualidad, ya sean masculinas o femeninas: el varón sale a buscar los alimentos mientras que la mujer se desempeña en las labores del hogar y el cuidado de los hijos (Foucault, 2002, Tomo 2, p. 147). Sucede lo mismo con el oso y la mujer raptada. El oso sale a buscar alimentos crudos que la mujer termina cocinando dentro de la cueva como parte del cuidado de su hijo-cría. En este proceso de crianza y protección, surge una mayor empatía hacia la figura materna. Se trata de un sentimiento natural entre madre e hijo que irá creciendo y que hará peligrar la convivencia que se mantiene en supuesta armonía entre el oso y la mujer raptada, considerados ambos indefectiblemente como cónyuges. Es aquí que el sistema de vida salvaje al que ha sido sometida la madre llega a su fin gracias a la decisión tomada por el hijo. Él sabe que su madre debe huir del encierro. Ella debe regresar a su lugar de origen, al verdadero sistema de vida que pertenece, tan distinto al mundo salvaje al que ha sido obligada a vivir, sobre todo porque se trata de una cueva. Es entonces que se impone el sentido de justicia. También se termina de afianzar el cariño entre la madre y el hijo. (Se puede afirmar además que el amor maternal y filial va de la mano con el temor).<sup>30</sup> El ukuku sabe que debe acompañar a su madre en su “huida” para protegerla de cualquier peligro. Lo único que desea es que ella ya no siga sufriendo. Para lograr este cometido es necesario acabar con la vida del padre, quien no deja de ser una amenaza. El padre no deja de ser una representación de la maldad sobre

---

<sup>30</sup> Se entiende el temor de madre e hijo por un accionar mucho más salvaje y violento por parte del padre-animal. Existen versiones de osos raptadores antropófagos que no solo devoran a sus parejas, sino que también terminan comiéndose a sus propias crías (Angulo Villán, 2005, pp. 37-59).

la mujer o la madre. Esta decisión no requiere una interpretación psicoanalítica debido a los rasgos mismos de maldad por parte del progenitor varón (Morote Best, 1988, p. 223).

Es necesario resaltar que antes de concretar la muerte del padre y la huida de la madre, precede en el ukuku un sentido de justicia, entendido como un primer indicio de civilización o alejamiento de lo salvaje. Este sentido de justicia surge a partir del cariño o empatía hacia la madre por ser testigo de su sufrimiento, también a partir de lo que le cuenta la madre sobre un mundo que existe afuera de la caverna y que es muy distinto a lo que se vive allí dentro. Con esta información, el ukuku deja de ser un animal inconsciente para empezar a comportarse como un humano que razona. A través de este conocimiento, entendido como un inicio de proceso de culturización, él logra hacer la distinción entre lo bueno y lo malo, entre un posible mundo civilizado (porque aún no lo conoce) y lo concreto salvaje (que ya conoce).

Otro punto de consideración es la cueva, entendido como espacio propicio para el delito. Este espacio es oscuro y hasta tenebroso, rocoso y nada amigable. Allí se le encierra a la mujer raptada, se le somete y se le obliga a vivir en condiciones propias de lo salvaje. Allí la mujer también se convierte en madre sin ningún tipo de asistencia, ni médica ni social. Ella se ve forzada a comportarse como un animal sin dejar de ser una persona. Es decir, sobrevive a partir de una convivencia en supuesta armonía que se justifica no en su papel de cónyuge sino en su papel de madre. Solo su rol materno, a partir de la crianza y protección hacia su hijo, trae consigo un entendimiento o razón en su descendencia tan igual como si se tratase de un humano, con la excepción que no deja de ser también un animal, pues reúne rasgos de ambos progenitores. Con esta premisa se podría entender que la cueva también es un espacio que le corresponde a la cría como parte de una herencia o legado, pero no sucede así gracias al conocimiento brindado por la madre. (Se asume que este conocimiento se transmite durante las salidas del padre oso en busca de alimentos). Con este conocimiento adquirido en el hijo, la cueva ya no se concibe como un espacio solo de encierro, sino que también representa a un mundo opresivo que se impone conforme a las leyes del padre. Podría destruirse este espacio como sucede con el mito de “Adaneva”, pero se elude porque toda la atención está dirigida al oso como imagen de lo malo. Otra diferencia con el mito de “Adaneva” es que su mundo se destruye porque el padre huye. En el mito de “El hijo del oso” no se destruye la cueva porque el padre siempre está presente. La amenaza no es el espacio

sino el sujeto que lo ha impuesto y predomina. Solo así se procede con su muerte o asesinato.

La mayoría de las versiones mencionan que el ukuku asesina a su padre. Puede ser a través del uso de una trampa, en complicidad con la madre, o habitualmente en una batalla. Aquí un ejemplo de ambos casos donde predomina el enfrentamiento entre padre e hijo, con victoria por parte de este último (Ossio, 1992, p. 244):

[...] Después de un rato el oso descubre el engaño y observa que su hijo, que crece mágicamente, lleva a su madre en sus brazos por el medio del río. Ya en la orilla opuesta el padre y el hijo pelean. Primero el hijo lo hace con una rama de árbol que se bifurcaba en dos y luego a puñetazos. Mata a su padre y luego, haciéndose pequeño nuevamente, alcanza a su madre [...].

Sin embargo, existen otras versiones donde el padre-oso pierde la vida por parte de los miembros de la comunidad de la madre, quienes salen en defensa de la mujer raptada que huye junto a su pequeño hijo. Esta criatura, a simple vista, se ve distinta a cualquier niño. A pesar de esta evidente diferencia, los pobladores de la comunidad socorren a ambos personajes, madre e hijo, quienes se encuentran indefensos ante la ferocidad y salvajismo del cónyuge-progenitor-animal que viene por ellos. Por eso es prioridad acabar con la vida de esta amenaza (Taylor, 1997, p. 3).

Antes de concluir con los temas del parricidio y la huida, considero necesario mencionar otro mito cuyo animal salvaje (también raptor y progenitor) termina siendo asesinado por los miembros de una comunidad ante la huida del cónyuge. Me refiero al mito “La amante del cóndor” (Husson, 2002, p. 438). En esta ocasión, un colibrí ayuda a la víctima que huye para que no sea atrapado por su perseguidor. (Es válido considerar que el personaje perseguidor, sea cóndor, puma u oso, no deja de ser una amenaza). Existen versiones donde otros animales nobles como el colibrí ayudan al joven oso a huir con su madre (Lira, 1990; Itier, 2007). Estos animales nobles vuelven a tener una semejanza con la fauna mencionada en otras historias o mitos correspondientes al mundo andino, a pesar de que el personaje varón que va detrás del personaje femenino que huye, no se concibe necesariamente como un peligro para su pareja ni para su descendencia (Ávila, 1966; 1975).

### **1.3 La religión y educación de un subcultural**

Después de haber logrado la muerte del padre y la huida de la madre, se espera una aceptación del ukuku en la sociedad de su progenitora. Esto no sucede porque se le sigue considerando como una criatura extraña, casi monstruosa, mitad humano-mitad animal. Los rasgos del padre siguen siendo evidentes en la figura del hijo. Este dilema hace perder de inmediato el interés y el protagonismo de la madre, quien prácticamente desaparece del mito, sobre todo después de otorgar al cura del pueblo la facultad de crianza y educación de su hijo. A partir de este momento, el ukuku se le define como un sujeto solitario por no tener familia y por no ser totalmente aceptado ante los demás miembros de la comunidad que ahora habita. Solo el cura o el sacerdote es el nexo con este mundo al que desea pertenecer. Él le brinda el acceso a la religión y a la educación como únicos medios para lograr su inserción. En este intento de “pertenecer” se establece una convivencia entre el ukuku y su comunidad que no aparenta ser ni siquiera armoniosa.

La primera parte de este proceso de inserción se realiza a través de la religión. A él se le imparte el sacramento del bautismo como sucede con cualquier niño cuya familia practique el cristianismo. Este acto religioso como rito no es mencionado directamente en el relato, pero sí se le reconoce como tal debido a que el ukuku adquiere el nombre de Pablo, Pablito o Pablucha, además de tener como padrino al mismo cura. Y a pesar de adjudicarle estos nuevos nombres, muchos de los pobladores lo siguen llamando “el hijo del oso”, quizás como una aseveración (cruel o no), o también como una forma de discriminación. Lo cierto es que esta manera de calificarlo tiene indiscutidas connotaciones segregacionistas por el simple hecho de que el ukuku o Pablito se ve diferente ante el resto de los niños del pueblo. Su origen o su identidad cultural marginada determina que se genere una evidente distancia social con él, tan igual como ocurre en la actualidad en el Perú con determinados estratos y grupos étnicos que también son objeto de discriminación (Bruce, 2007, p. 34).<sup>31</sup>

A través de la religión, se espera que el ukuku abandone cualquier comportamiento salvaje relacionado al mal. Él recibe este sacramento como imposición y también como precaución para que no repita los delitos del padre. En este punto resulta inevitable relacionar el final de la película *Kukuli* con el cura portando su cruz dando un último rezo ante el cadáver del oso raptor para que regrese al mundo de los

---

<sup>31</sup> Un ejemplo específico de discriminación racial se desarrolla en el capítulo “Una alteridad perturbada” (pp. 33-55).

infiernos. Aquí se muestra a la religión como un medio de protección hacia todo lo malo que ocurre en este mundo. La creencia y la fe como resistencia a la maldad a través de cada una de sus leyes y sacramentos. Por eso aquí el bautismo cumple una función salvadora ante el pecado original cometido por los antecesores, tal como sucede con los niños en el catolicismo y otras religiones. Lamentablemente, poseer esta aprobación religiosa, a modo de inicio o bienvenida social, no lo libera de sufrir marginación por parte de los miembros de su nueva comunidad. Esta forma de desprecio se debe a su procedencia y aspecto. Puede deberse también a su comportamiento que repele o atemoriza. De ahí que se le califique como un sujeto subcultural por su condición de presentarse como un “otro” o “distinto”.<sup>32</sup>

Ante el uso de este término recurro a otra definición para una mayor precisión (Barker & Beezer, 1994, p. 131):

[...] la adopción de la identidad subcultural, sea mediante los signos visibles del vestuario y del uso del *patois* (habla regional), sea por la dedicación menos visible a actividades e intereses especializados, es un camino para afirmar la identidad cultural y un sentido de la comunidad exclusiva frente a una sociedad fragmentada por divisiones de clase, raza y sexo.

Esta alteridad en el ukuku producida por su condición subcultural intenta acortarse a partir de la función educativa, entendida como una intervención cultural que aplica una operación dialógica y transformadora en sujetos asumidos en un estado de desventaja o de marcada diferencia (Catelli & Lucero, 2012, p. 140).<sup>33</sup> Por esta razón se le obliga al ukuku-niño a asistir a la escuela para aminorar o intentar desaparecer esa forma de ser “distinto”. A través de la misma educación podría establecerse también una nueva forma de adaptación, sobre todo con otros niños que, por su inocencia y cualidad de infantes, ceden más fácilmente a una aceptación libre de prejuicios.

Existen versiones del mito donde se acortan estas diferencias a partir del juego implantado en el proceso educativo. El pequeño ukuku llega a jugar en los recreos con otros niños, por lo que se podría asumir un logro en su aceptación. El sujeto marginado

---

<sup>32</sup> Se les considera “grupos subculturales” a aquellos sujetos que se caracterizan por mantener distintos patrones de conducta, formas de vestir y otros estilos de vida no establecidos dentro de lo oficial. Su definición es contraria al poder, e incluso también contraria al éxito, sea social o económico. La mayoría de ellos son jóvenes que se amparan en la rebeldía o en su condición marginal (Payne, 2002. pp. 596-597).

<sup>33</sup> La importancia del ámbito escolar como elemento inclusivo se desarrolla en el capítulo “Desde la educación: una aproximación al debate poscolonial y de los estudios culturales” de Inés Fernández Mouján, (pp. 137-152).

parece que termina adaptándose a una convivencia escolar a través del mismo juego.<sup>34</sup> Lamentablemente, él termina matando a estos niños con los que juega al no medir su fuerza descomunal o al no ser consciente de ella. Esta humanización torpe e inmanejable se repite en otra versión donde aparece un hermano del ukuku con rasgos netamente humanos (Itier, 2007, p. 149). Se trata de otro hijo de la mujer raptada que reúne solo los rasgos de la madre. Este hermanito de naturaleza opuesta juega con el ukuku sin saber que terminará siendo asesinando por su hermano-animal al recibir un fuerte abrazo de su parte. El cariño, la inocencia y la ternura terminan siendo letales para los humanos con los que interactúa, muy a pesar de tratarse de un ukuku-niño que aún no ha desarrollado ningún tipo de malicia.

Sorprende que en esta primera etapa sus delitos se consideren menores o simplemente no se consideren como tales debido precisamente a su cualidad de niño. Su inocencia lo salva de cualquier sentencia o de cualquier castigo severo. Solo recibe la llamada de atención por parte de su padrino cura, quien insiste en educarlo a través de otras actividades relacionadas con la religión. La escuela ya no es un espacio propicio para él. Ahora la Iglesia toma su lugar para intentar civilizar a un ente que ha interrumpido su proceso educativo. Esta es una mayor razón para considerarlo como un sujeto “subcultural”, aunque su verdadera definición corresponde más a lo “intercultural”.<sup>35</sup> Es así como el ukuku pasa a convertirse en sacristán. Él empezará a ayudar al párroco en las misas, además de cumplir con la limpieza de la iglesia. Parte de sus funciones será también hacer sonar muy fuerte las campanas en lo alto de la torre para que todo el pueblo lo escuche. Lo malo es que toca tan fuerte las campanas que termina rompiéndolas.

Con esta nueva actividad ligada a la religión se da un transcurrir de tiempo en el personaje. El niño ukuku se convierte en un joven que conserva los mismos rasgos de su infancia, sobre todo en su aspecto. De ahí la denominación de “maqta peludo”. Al crecer como una persona-animal, su fuerza también crece, por eso se le empieza a considerar una amenaza tan igual como sucedió con su progenitor varón. Es decir, se le ve de manera similar al oso, a pesar de sus rasgos humanos. Son estos mismos rasgos humanos los que lo alertan ante el peligro que le ronda. En una ocasión, un grupo de

---

<sup>34</sup> Es oportuno considerar que el juego es una de las características que prevalecen en el ukuku. En el cortometraje del mismo nombre, el personaje en mención realiza una serie de acciones guiadas a través del juego (Vizcarra, 2009).

<sup>35</sup> Se trabajará esta definición más adelante.

hombres intentan aventarlo desde lo alto del campanario para acabar con su vida, pero son ellos quienes corren esta mala suerte debido a la fuerza animal que posee. A esta fuerza se le suma la inteligencia humana heredada de la madre. Este último rasgo bien podría confundirse una vez más con la inocencia o torpeza de su parte. También podría ser una forma de presumir su fuerza por encima de cualquier hombre. Así lo señala Itier de manera textual (p. 149): “De esta manera, el que es visto como un animal por los hombres no ve en sus adversarios sino moscas y sapos”.

Ante estas otras muertes provocadas por el joven ukuku, su padrino el cura no hace más que tomar la decisión de deshacerse de él. Considera que ha fracasado en su intento de educación y evangelización. Se dice incluso que el intento de asesinarlo en el campanario proviene de una idea previa dada por su mismo padrino, quien le ordena que debe ir al campanario sin que el joven Pablito sepa que allí lo esperan varios hombres. (Aquí se da un giro en las connotaciones del cura al percibirlo ahora como un personaje perverso). Esta mala intención fracasa gracias a los rasgos heredados del ukuku, colocándolo indefectiblemente en un estrato superior al resto de hombres, porque por más que lo intentan, no es posible acabar con su vida como sí ocurrió con su padre oso, considerado por los hombres como un simple animal salvaje que pudo ser abatido. Sin embargo, este estado superior del ukuku no se percibe de manera general, pues aún persiste la idea de expulsarlo de su comunidad por considerarlo no solo una amenaza, sino también como un representante de un estrato inferior a los hombres. Su aspecto lo coloca en una posición marginada, tan propia de la discriminación. Sin embargo, sus rasgos de animal y humano lo ubican por encima del común de los hombres, como si el ukuku fuese un semidios que hay que temerle, y por qué no, también mantenerlo alejado. Esta contradicción produce rechazo y miedo. La convivencia con él ya no es segura.

Ante estos hechos, se entiende que de nada ha servido la religión y la educación impartida. Estos solo han sido medios para contener o aminorar su estado salvaje. Tampoco ha servido reconocer sus pocos rasgos humanos, tan débiles ante la fuerza de su naturaleza heredada. En él han prevalecido los rasgos de animal que lo colocan por encima y también por debajo del resto de los hombres. Por encima, debido a su fuerza desmedida junto a la imposibilidad de acabar con su vida, como sí ocurrió con su padre. Y por debajo, debido a su aspecto y comportamiento no aprobados que producen su rechazo.

Cabe resaltar que en ninguna de las versiones del mito se especifica una forma de habla que sea adecuada y comunicativa. Hasta su tono de voz se asume como totalmente contraria a cómo se le representa en el folklore. Es decir, nada agudo. Tampoco se especifica la cantidad de conocimientos que pudo haber adquirido en la escuela o en la Iglesia. Se asume que este aprendizaje quedó trunco para el ukuku. Se trata de un aprendizaje mínimo o casi nulo, sin ninguna o poca noción de los valores educativos y religiosos que se adquieren en un proceso de civilización y culturización. Se entiende que no existe para él una distinción entre el bien y el mal, entre lo correcto y lo incorrecto. Una razón más para encasillarlo en la categoría “subcultural”, sobre todo por asumirlo debajo de un estado cultural que es oficial. Su verdadera condición colinda más con lo salvaje, muy a pesar de sus vanos intentos de adaptación. Por esta misma razón se procede con su rechazo y alejamiento. El ukuku debe salir del hábitat común de las personas con las que convive para evitar más muertes cometidas por él, así sea de manera inconsciente. Sus agresiones ya no son admitidas ni perdonadas, sobre todo ahora que ha alcanzado la adultez. Sus acciones ahora sí son un delito. A él se le considera como un peligro para la sociedad. Por eso debe regresar a la naturaleza por su misma condición de “híbrido”. De esta manera se determina y se procede con su inevitable rechazo.

#### **1.4 Rechazo al híbrido**

Se considera “híbrido” al sujeto que reúne características propias de una unión insólita, ya sea forzada o no, y que a la vez desarrolla manifestaciones de donde proviene su origen. Estas manifestaciones se realizan a través de un proceso de interculturalidad.<sup>36</sup> Es decir, el híbrido evidencia los rasgos que lo definen como resultado de una conjunción de orígenes opuestos que se mantiene siempre presentes en él, y también ante el resto, al punto que no se puede negar ni mucho menos esconder para ninguna de las partes. Así es la naturaleza del híbrido. Pertenece a un fenómeno que siempre está en conflicto. Esta se experimenta “como si se tratase de una condición funesta que se

---

<sup>36</sup> Me amparo en la siguiente definición: “Lo híbrido designa las nuevas mezclas interculturales, producto de distintos procesos de reconfiguración identitaria, en los que entran en juego nuevos actores, como la descolección de bienes simbólicos (el reordenamiento de productos culturales en función de gustos personales, haciendo caso omiso del canon) y la desterritorialización (la pérdida de relación entre la cultura y el espacio geográfico o social)”, (Szurmuk & Mckee, 2009, p. 153).

impone en lugar de ser aceptada” (Sanz Cabrerizo, 2008, p. 97).<sup>37</sup> Es válido considerar que en la hibridación se sitúan otros conceptos de interés como la contradicción, el mestizaje y el sincretismo. Sugiere además una integración viable en la fusión de las culturas heredadas. En este camino se le puede restar importancia a las mismas contradicciones y a “lo que no se deja hibridar” (García Canclini, 1990, p. 18).

Debido al prejuicio predominante sobre el híbrido y a su deseo constante de separarlo de cualquier sociedad o grupo, entendido como una diferenciación desfavorecida, se procede con el rechazo definitivo del ukuku por parte de su comunidad. Aunque este anhelo común y cruel por parte de la sociedad que habita nunca llega a ser del todo victorioso. Nunca se establece como un triunfo. Es momentáneo y a la vez inútil, precisamente por tratarse de un híbrido. A pesar de ello, se intenta llevar a cabo en más de una ocasión.

El ukuku primero es expulsado a través del engaño.<sup>38</sup> De esta manera se disfraza su rechazo. A él se le pide que lleve a pastar unas llamas a la montaña sin saber que estas podrían ser devoradas por el puma andino u otros animales salvajes. En algunas versiones sus llamas son cambiadas por mulas (otro tipo de híbrido). Estos animales domesticados no terminan siendo víctimas de los felinos ni de ningún otro animal peligroso. Este ataque es detenido a tiempo por el joven ukuku gracias a su fuerza e inteligencia. Incluso él obliga a los animales salvajes a que carguen con el ganado y con el resto de los objetos que ha conseguido en el camino. Se confirma que el ukuku somete a estos animales feroces y los convierte en un medio de transporte de los que tira como si fuesen bestias de carga solo para llegar más rápido a su comunidad con el único fin de mostrar su victoria.

Este intento de expulsarlo esconde otra vez el deseo malicioso de la comunidad de lograr la muerte del híbrido, entendido como un rechazo final que nunca se concreta, que no concluye. Los hombres, al igual que su padrino el cura, pensaban que él podría terminar siendo sometido por el puma u otros animales peligrosos que se encuentran en las montañas. Ellos asumen que el ukuku correría con la misma suerte de su ganado. Aquí hay una aceptación inconsciente de sus rasgos humanos al imaginar que él podría

---

<sup>37</sup> Estas situaciones de conflicto se desarrollan en el capítulo “La hibridación ¿y qué? La reacción de la antihibridación y los enigmas del reconocimiento” de Jan Neverdeen Pieterse (67-105).

<sup>38</sup> Es inevitable no relacionarlo con el engaño de la primera parte del mito. El ukuku-niño recurre a la trampa en complicidad con su madre humana para asesinar al padre oso y huir de la caverna donde se encuentran prisioneros. Se concibe al engaño como acto previo al éxito o a la derrota, ya sea para quien la realiza o para quien es víctima de ello.

perecer ante los peligros de la naturaleza como le sucedería a cualquier persona que cumple las funciones de pastoreo. Su comunidad cree que de nada servirá que él haga uso de su fuerza animal, a fin de cuentas, terminará derrotado por los embates de lo no civilizado, espacio que asumen propicio para él debido al fracaso en su inserción a la sociedad.

A partir de esta decisión siniestra, el ukuku ingresa al espacio de la naturaleza, se enfrenta a sus peligros y resulta vencedor por su misma cualidad de híbrido. Él hace uso de su fuerza animal y de su inteligencia humana no solo para sobrevivir sino también para imponerse y domesticar lo salvaje. Este resultado otorga la deducción de que él, como tal, puede entrar y salir del espacio natural sin verse perjudicado ante cualquier peligro u obstáculo. Lo mismo podría decirse del espacio civilizado, a pesar del rechazo del que es objeto. A la comunidad le ha resultado imposible doblegarlo, tal como lo hicieron con su padre el oso. Se entiende que el peligro que proviene de la sociedad también ha sido superado por sus mismas cualidades de híbrido. Él ha vencido todo intento humano de querer acabar con su vida, sea en la naturaleza o en la sociedad. Esto significa que él puede transitar por ambos espacios sin dejar de sentirse victorioso. Se tratan de espacios que no son suyos a cabalidad, pero que tampoco le son ajenos. Su hibridez así se lo permite.<sup>39</sup>

Ante esta nueva victoria por parte del híbrido, su comunidad decide colocarlo en otra situación mucho más riesgosa. Esta situación se relaciona directamente con el mal. El espacio elegido es otra vez la naturaleza inhóspita. En ella existe un mayor temor por quien la gobierna. El miedo ya no gira en torno a lo salvaje-concreto como el puma u otro animal peligroso. En su lugar se presenta ahora lo mítico que aterroriza a través de una creencia que proviene desde la ocupación hispánica y el periodo colonial. Este mismo terror se debe a una realidad que se sabe que existe y que no deja de ser oscura. El enemigo elegido en esta ocasión es “el condenado”, a quien el ukuku no le será fácil vencer.

La presencia de este nuevo personaje es una contraposición con la religión. El condenado en representación del mal y la religión o la Iglesia en representación del bien. ¿Pero cómo asumir estas características de manera exacta en cada una de estas

---

<sup>39</sup> Otras virtudes de este tipo de tránsitos, tan propio de la hibridez, es entrar y salir de ella como tal, aunque este hecho no siempre obedece a las necesidades o intereses o a la libertad de quienes son parte de este fenómeno (Cornejo Polar, 2002: 868).

representaciones? Esto se contradice con el comportamiento del cura en esta parte del mito, cuya alevosía o maldad se evidencia con la intención de deshacerse de su ahijado el ukuku. El comportamiento del cura resulta inconcebible dentro de la religión o la Iglesia. Su accionar está únicamente relacionado al daño. Lo mismo podría decirse de las versiones que colocan al cura como el verdadero progenitor del ukuku a partir de su cópula con un animal hembra (Robin, 1997, pp. 369-420). Su accionar no solo es malo, termina siendo un delito aberrante. No importa que sea víctima de un rapto. Aquí el cura, a pesar de ser un representante de la Iglesia, hace prevalecer su instinto humano sin tomar en cuenta ninguna manifestación de asco. Él cede ante la lujuria o al acto sexual que no deja de ser una falta. Se trata de un pecado grave, sobre todo para él por ser un religioso y por los votos hechos que han terminado siendo burlados. Lamentables hechos similares se repiten en la realidad con otros miembros de la Iglesia. Sus aberraciones han sido un escándalo y se han dado a conocer en el mundo entero. El Perú no ha sido la excepción, sobre todo cuando las víctimas de sus malos actos han sido niños o jóvenes del mismo sexo. Aunque también existen casos de niñas abusadas por religiosos. El horror sigue siendo el mismo, produce absoluta indignación. El daño es irreparable. A todas estas víctimas se les hizo confundir la fe con las intenciones perversas (o pervertidas) impuestas por sus abusadores.<sup>40</sup>

Regreso al “condenado” para colocarlo como el punto máximo de perversidad en el mito. Su maldad no es comparable con los delitos del oso raptor ni con la malicia del cura. Tampoco se compara con los intentos de la comunidad para acabar con la vida del ukuku, mucho menos con la agresividad o el peligro de otros animales como el puma en la montaña. A comparación de ellos, el condenado es la representación fidedigna de un verdadero villano, solo se diferencia que no es precisamente un hombre ni tampoco un animal. “Es un personaje diferente concebido en el imaginario andino a partir del sincretismo religioso cristalizado en la evangelización colonial” (Portocarrero, 2015, p. 136). Es un ser abstracto, una especie de alma en pena, un mito que tiene más testimonios de realidad que de ficción. Es una creencia que se le teme porque solo aparece para causar dolor. “Él es un ser liminal, se encuentra entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos” (Mendoza, 2021, p. 38). No es un personaje netamente ficticio, pues se instala en una realidad concreta a partir de una creencia

---

<sup>40</sup> cfr. *Mitad monje, mitad soldados* de Pedro Salinas en colaboración con Paola Ugaz (2015). Lima: Editorial Planeta.

basada en el miedo. El condenado ha cobrado muchas víctimas, devora y es cruel. Es antropófago, pues no solo se alimenta de animales y piedras, sino también de humanos. Es maléfico y siempre está relacionado a la muerte. Es una amenaza mayor, muy superlativa, al punto que no se puede controlar, por eso se le rehúye o se le mantiene a distancia, siempre con temor debido a su monstruosidad. No es precisamente el demonio, aunque sus rasgos lo colocan en una valoración similar por el mismo hecho de obrar con el mal. Para determinar su configuración, cito a continuación dos definiciones esenciales sobre este personaje.

Aquí la primera (Millones, 1987, p. 184):

[...] Parte de ello es la presencia de los “condenados”, seres que habiendo muerto en pecado mortal no son destinados al castigo irremediable del infierno, sino que vagan por el mundo de los vivos haciendo destrozos en un estado de animación semejante al que antiguamente se atribuyó a los *mallquis* (momias) o las huacas (en este caso, seres u objetos de culto). Sintomáticamente, uno de los pecados mortales que los llevaba a tal situación suele ser el incesto. Su redención es posible mediante una segunda muerte, que finalmente ha de liberar al “condenado” y permitir que ascienda a los cielos. Esto podría interpretarse también como el rechazo al castigo eterno y la necesidad de que todos (culpables o salvados de la propuesta católica) encuentren el destino comunitario de un más allá sin sufrimientos.

Aquí la segunda (Portocarrero, 2015, pp. 128-129):

La figura emblemática del condenado es la de un esqueleto vestido con un sayal. Los condenados ansían comer, pero, aunque lo hagan, no pueden satisfacerse pues no retienen lo que ingieren, el alimento se les chorrea entre las mandíbulas y las costillas. Los condenados expresan la paradoja de morir de hambre cuando no se hace sino comer. Dominados por la insaciable pulsión de devorar, y sin ninguna conciencia moral, solo se dedican a comer gente. Pero, de otro lado, hablan y razonan; actúan para tratar de conseguir esa satisfacción inalcanzable. Arden de deseo. Con frecuencia botan candela. Su frustración los llena de ira. Son peligrosos. Están inscritos en la repetición compulsiva. Hacen daño y sufren. Eventualmente pueden cumplir con su condena y morir en forma definitiva. La gente viva tiene que enfrentarlos con valor, astucia y sabiduría. Si los condenados son derrotados cruzan definitivamente el umbral de este mundo. Su muerte definitiva es una liberación, aunque su destino último es incierto.

Añado otras características del condenado como su metamorfosis consciente cuya forma se dirige esta vez de distintos tipos de animales, muchos de ellos de connotación agresiva y mortal como el jaguar o el puma. Se incluye también a la serpiente, a pesar de pertenecer al ámbito amazónico. En las versiones de “Juan el oso” el condenado cambia su imagen a un gato montaraz mientras sostiene su lucha con el ukuku. Aquí su voz es ronca y/o gangosa, posee un tono grave totalmente opuesta a la voz del ukuku que se caracteriza por ser muy aguda, en forma de falsete, según su representación en el folklore. Se dice que la presencia maligna del condenado se da en

el intervalo de la medianoche hasta los albores del nuevo día. Su alta peligrosidad es durante la noche. Es decir, en el día puede ser inofensivo, aunque la lucha con el ukuku transcurre durante días, incluyendo largas noches. En otras versiones se le asocia con roedores que perjudican las cosechas. Con respecto a los daños en el entorno del hombre, el mal que causa el condenado también atañe a los cambios de clima como las heladas o las lluvias que estropean los cultivos. Su figura de alma penitente o de muerto-viviente altera la armonía del hombre, lo amenaza y puede hasta destruir todo a su paso. Sus fechorías son asumidas como una versión apocalíptica. Se le relaciona con otros seres demoniacos como el *qarqacha* o el *pishtaco*. Para enfrentarlo y destruirlo es necesario recurrir a elementos relacionados a la magia. Estos objetos tienen el don de brindar un beneficio a su contrincante solo para vencerlo. Algunos ejemplos de estos objetos utilizados por el ukuku son su varita de madera o un muñeco del mismo material que lo representa a sí mismo, pero en miniatura, y que lleva el nombre de “*k’ullu wawa*” (Cortés Rojas, 2016, p. 58). Se incluye un perro rojo que se encarga de morder y tragarse las carnes del condenado para luego defecarlas convertidas en fuego para que el contrincante maligno no pueda volver a utilizarlas (Ossio, 1992, p. 245).

El pasado del condenado como ser viviente corresponde a una persona de mal actuar. Sus pecados o delitos no solo se sitúan en su comportamiento social y económico. Asume su poder vil por ser un acaudalado. Es decir, reitera el estereotipo de los ricos como villanos. Estos malos actos en su persona también abarcan al ámbito de lo sexual. De ahí la mención reiterada del incesto, especialmente con las hijas. Otras variantes de sus delitos son la mentira, la estafa, la avaricia y el alcoholismo. Por todas estas razones se convierte en un condenado después de su muerte. Ahora su nuevo hábitat es precisamente la montaña, específicamente los glaciares o nevados, pues el frío intenso es uno de los factores de su condena. Vivir en temperaturas bajas es proporcional al mayor número de delitos cometidos en vida. Otros espacios gélidos habituales para sus desplazamientos y apariciones es la puna, por lo inhóspito de su geografía en conjunción con el clima. Su morada puede ser también una caverna (guarda similitud al espacio del padre donde el ukuku nace y se libera a través de una batalla que deriva a un parricidio necesario solo para poner a salvo a su madre y a sí mismo). Sin embargo, a pesar de estas apariciones en el mundo de los vivos, se le relaciona al condenado directamente al mundo del Uku Pacha, por su misma condición de alma en pena que puede enfrentar y agredir a los hombres hasta provocarles la

muerte. Lo hace con el único fin de tragárselos. También lo hace con la idea de encontrar un reemplazante a su condena, pero como su estómago se mantiene vacío como el interior de su cuerpo lleno de fuego, su condena persiste. De esta manera continúa su estado de naturaleza primitiva e infrahumana. Su fin llega solo a través de una segunda muerte que lo libera hacia el Hanaq Pacha, dejando como herencia todos sus bienes obtenidos por su mal obrar y que ha sido producto de una vida abyecta y transgresora realizada en su primera vida (vida humana). Todos estas son características tomadas de distintos relatos donde el condenado cobra protagonismo por su misma función propia de la maldad (Fourtané, 2015, pp. 79-149).<sup>41</sup>

Tal como lo dicta Portocarrero, la única manera de acabar con esta figura representativa de lo malo es enfrentándola con valor, astucia y sabiduría. Sucede de manera similar en la estructura de los cuentos tradicionales que determinan un desenlace a través de la lucha entre dos personajes antagónicos. El bueno contra el malo. El enfrentamiento de seres crueles y agresivos (muchas veces de forma sobrehumana) contra sujetos valerosos y de rango noble. “El dragón y el príncipe-héroe” son claros ejemplos de ello (Propp, 1977, p. 219).

En esta ocasión, el antagonista del condenado es el ukuku, a pesar de no poseer un alto rango ni de pertenecer a ningún tipo de nobleza. Su imagen es totalmente contraria a la de un príncipe. El ukuku, a simple vista no reúne las características del héroe, tal como lo concibe la tradición de occidente. Él es un marginado. Ha sido objeto de rechazo por su marcada diferencia ante el resto de su comunidad. Él no deja de verse como un monstruo. Su imagen se acerca más al villano que a un héroe. Su condición de híbrido lo condena, aunque la posibilidad de triunfar sobre el condenado hace que su propia hibridez pueda otorgarle finalmente el ansiado reconocimiento, además de una pertenencia social. Se suma su condición de sujeto liminal o fronterizo, tan igual como sucede con el condenado. Este rasgo es lo único que los asemeja, por tal razón se convierten en los contrincantes adecuados: el villano frente al héroe. Por eso su lucha es inevitable, es voraz y prolongada. Ambos recurren a sus elementos de magia para protegerse y reemplazarse al momento de sentirse agotados. El condenado ruge mientras el ukuku muestra su valentía. Él se desplaza de la misma forma como lo hace dentro de sus representaciones en el folklore. Lo hace usando siempre su *warak'a* o el

---

<sup>41</sup> Desarrollado en el capítulo “El condenado andino: sus características”.

bastón que en algunas versiones se menciona que fue obsequiado por su padrino el cura. Este bastón es el que de pronto cobra vida para suplantar al ukuku cansado en su batalla contra el condenado. Una situación similar ocurre con su muñeco o guagua que lleva consigo solo para cumplir un rol de suplantación en caso de agotamiento. Cabe añadir que la fuerza del ukuku también es otro elemento preponderante. Solo así vence al condenado en una lucha prolongada donde el alma siniestra ha adquirido otras formas agresivas, sobre todo de animales salvajes y de figuras demoniacas. Incluso llega a mostrarse como “un señor blanco con grandes cuernos que bota fuego por todos los orificios de la cara” (Carranza & Hyesun, 2011, p. 16). A pesar de todas estas transformaciones demoniacas, el ukuku logra someterlo. De esta manera se logra la muerte del condenado, un hecho que al mismo tiempo significará su liberación, pues su segunda muerte será el fin de su condena. Este final se representa metafóricamente a través de “una paloma blanca que se pierde por los cielos de los andes” (Arguedas, 1961, p. 216).

Se entiende que el triunfo del ukuku sobre el condenado no solo significa la derrota de eso mismo que atemoriza a los humanos precisamente porque no es humano. Su triunfo también involucrará la derrota de los miembros de su comunidad, quienes se resignarán ante la imposibilidad de concretar su rechazo que pasará a convertirse irremediabilmente en una aceptación sincera debido a que el híbrido ha pasado a convertirse en un héroe sin importar que siga sin aparentarlo. Con ello también demostrará que es imposible vencerlo, pues él no es como su padre, el oso raptor, a pesar de tener casi la misma apariencia. Así queda confirmado que el ukuku supera todos los engaños. Nadie puede matarlo debido a su condición de híbrido. Lo que era motivo de condena para él, termina siendo motivo de victoria. Solo así, el ukuku empieza a salir de una minoría establecida por su sociedad.

### **1.5 Salir de las minorías**

La muerte del condenado no basta para salir por completo de lo marginal. Tampoco basta el título de “héroe” adquirido después de la pelea. Este anhelo solo se alcanza a través del dinero y las tierras obtenidas a partir del triunfo del ukuku. Su nueva riqueza que pertenecía al condenado, él la deja como herencia a quien le concede la libertad a través de la lucha. Con este resultado se entiende un logro para ambas partes. El

condenado al liberarse y el ukuku al salir de las minorías, pero no precisamente por su condición de híbrido y de héroe, sino por el hecho de poseer ahora incalculables tesoros que son motivo de admiración para cualquier miembro de su comunidad, incluido su padrino el cura, quien vuelve a presentarse en la historia para esta vez santificar el éxito de su ahijado a través del matrimonio.

Una situación muy similar ocurre en el relato “La hija del rico” (Arguedas, 1986, p. 113-125). Allí un joven sumido en la pobreza decide enfrentar al condenado para ganar el amor de la hija del rico. Para cumplir este objetivo, él se viste con cuernos de toro y de vaca. Se coloca estos implementos alrededor del cuerpo como si fuera un pelaje que muy bien puede simular al de un oso. Lo hace como medio de defensa. Al final, el joven pobre logra vencer al condenado gracias a su vestimenta hecha de cuernos. Con este triunfo él procede a casarse con la hija del rico y tener descendencia con ella. Deja por fin su pobreza para convertirse en un nuevo acaudalado.

Se pueden establecer paralelos entre el joven pobre y el ukuku. Ambos provienen de una evidente condición marginal. Los dos se ubican dentro de unas minorías que son motivo de desprecio. Uno por su pobreza y el otro por su hibridez. Lo mismo podría decirse de la marginación que sufre Cuniraya Viracocha en *Dioses y hombres de Huarochirí* mientras permanece disfrazado humildemente en buena parte del mito (Ávila, 1966, pp. 20-23). La diferencia con el paralelismo inicial es que ambos jóvenes encuentran en el condenado la posibilidad de salir de la marginalidad. También es el mérito de acabar con un mal que atemoriza a sus comunidades. Su verdadero valor no será su heroicidad sino su nueva riqueza obtenida. Lo material termina imponiéndose por encima de su identidad u origen. Su nueva riqueza será motivo ahora de aplausos y de pleitesía para quienes antes los marginaban. Su valentía y destreza para derrotar al condenado se asume como un talento único que también se reconoce, aunque su mayor reconocimiento se debe más a las riquezas que ahora ostentan a partir de sus dones. Con esta nueva riqueza queda relegado su origen y su aspecto. Estos ya no son tomados en cuenta debido al dinero y a los tesoros que llevan consigo. Su estatus cambia, no por lo que es, sino por lo que ahora posee. Imposible no relacionar esta deducción con la película *Cholo* de Bernardo Batievsy (1972), donde se muestra un cambio considerable en la vida del personaje Hugo, caracterizado por el futbolista Hugo Sotil, a quien se le llama a lo largo de toda la película con el término “cholo”. Su vida cambia a partir de su destreza con el balompié. Aquí no sirve de mucho que Sotil viaje y conozca

previamente Europa gracias a una beca concebida por su talento en el arte, pues también mantiene una afición como artesano, además de trabajar como un encomendero que maneja un triciclo ambulante por las calles de Lima. Su verdadero logro es a través del fútbol. Gracias al deporte, él deja de sufrir el racismo de los limeños (en la película se presenta como un provinciano proveniente de la ciudad de Pisco, ubicada al sur de Lima). Al inicio de la película, muchas personas le llaman “cholo” de manera despectiva. Este término se menciona de nuevo al final de la película a través de una multitud que lo llama de la misma manera: “cholo”, pero esta vez con admiración y alegría. Su ovación es única. En este lugar, tan propio de una muchedumbre, la palabra “cholo” adquiere otra connotación gracias a su talento deportivo. Se aplauden sus goles y sus jugadas. El cholo sale de una minoría sin dejar de ser lo que es. Se asume que esta admiración también surge por su nueva riqueza, que no se menciona ni se muestra, pero que se supone que lo adquiere a partir de su éxito deportivo. Igual el “cholo” sigue siendo cholo. Ya no es marginado, sino que ahora es querido. Lo mismo sucede con el joven pobre en la historia recopilada por Arguedas. Sucede mucho más con el ukuku. El híbrido no deja de ser híbrido, a pesar de su nueva riqueza. La única diferencia es que ya no es un ser rechazado.

Otro apunte de la película *Cholo*, con respecto a los estudios culturales, es que esta reúne los aspectos que diferencian a los estudios metropolitanos, quienes evalúan las culturas minoritarias como las sexuales, ideológicas, étnicas y religiosas. Todas ellas, o cada una, manifestadas dentro de una estructura cultural dominante o hegemónica. Aquí se identifica al sujeto étnico perteneciente a una minoría dentro del espacio urbano de la clase social alta limeña. Se muestra en las escenas de la fiesta donde acude el personaje de Hugo Sotil (64' del film). No importa que asista a esta reunión de la mano de su simpática novia. En esta fiesta el cholo es marginado, sobre todo por otros elementos que no pertenecen oficialmente dentro una cultura dominante, aunque sí se desplazan dentro de ella. Me refiero al mayordomo, que también cumple la función de mozo, el mismo que termina siendo sancionado en la ficción de manera jocosa debido a su racismo.

La película también reúne los aspectos de los estudios culturales latinoamericanos al reevaluar la cultura indomestiza. Esta se muestra cuando Hugo Sotil viaja a Puno para reencontrarse con su abuelo, quien lo insta a dejar de lado sus complejos y asumirse como un sujeto proveniente de una mezcla (74' del film). Este

encuentro se realiza después de su viaje a Europa donde empieza a culturizarse desde el punto de vista de occidente. Es decir, el cholo como un ejemplo de mestizaje y al mismo tiempo de hibridez que establece puentes de interculturalidad. Estas diferencias de análisis cultural entre los estudios metropolitanos y latinoamericanos se plantean a partir del legado de Antonio Cornejo Polar cuando estos temas de interés precisamente aún no tenían la denominación exacta de Estudios culturales (Bueno Chávez, 2004, p. 128).<sup>42</sup>

Con respecto a la interculturalidad, tanto el personaje de la película *Cholo* como el mismo ukuku dentro del mito de “El hijo del oso”, cuestionan con su accionar la realidad sociopolítica de sus espacios (ciudad o pueblo), basados en un desarrollo (neo)colonial, entendido como un reflejo de los modelos actuales de un Estado, de su democracia y su nación, consideradas todas ellas dentro de una transformación que resulta necesaria para garantizar la participación armoniosa de los grupos que la conforman, sean mestizos, híbridos o los que no se definan como ellos. “Todo indica que su propósito es descolonizar” (Costa & Boatcă, 2010, pp. 337-338).

Para concluir en la salida victoriosa de las minorías, existe algunas versiones del mito “El hijo del oso” donde el ukuku no solo vence al condenado y adquiere su rango de héroe ante su comunidad. Él hereda además la riqueza del vencido y se le concede en matrimonio a su descendencia. Es decir, el ukuku se casa con la hija cautiva, que en realidad es una princesa que se mantenía prisionera a partir de la maldad de su padre después de su primera muerte. Una maldad que no se precisa exactamente en el incesto, o por lo menos, no se le menciona. La libertad de ambos, padre e hija, se logra a partir de la segunda muerte del condenado, antiguo hacendado que obraba mal sobre sus trabajadores. Se comportaba además de manera transgresora. Su libertad ya se ha mencionado que se manifiesta a través del vuelo de una paloma blanca. Lo que no se ha mencionado aún es la libertad de la princesa, tal como ocurre en el final de los cuentos tradicionales (Propp, 1977). Es ella quien se casa con el héroe, a pesar de no tener él un buen aspecto, pues más se asemeja a un oso que siempre busca humanizarse. Aunque existe otra versión que sí asegura que el ukuku cambia su aspecto al de una persona. Él adquiere la imagen de un verdadero ser humano (Ossio, 1992, p. 246). El ukuku abandona por fin su hibridez para conseguir una ansiada humanidad. Con este hecho

---

<sup>42</sup> Desarrollado en el capítulo “Notas sobre los estudios culturales en y sobre América Latina: el proyecto de Antonio Cornejo Polar” (pp. 113-134).

culmina su proceso de adaptación y culturización dentro del mito. Su final se asemeja a la tradición de occidente en cuanto a la resolución en el conflicto de la trama. Allí prima la felicidad y la justicia. Con esto confirma la influencia española en su historia, no solo con la presencia del condenado sino también con el logro o éxito de su héroe, que antes de convertirse completamente en humano, podría asumirse más como un antihéroe precisamente por sus rasgos que lo inclinaban a una marginación que al final termina siendo anulada.

## CAPÍTULO II: UKUKU EN EL FOLKLORE PERUANO

La imagen del ukuku no solo se restringe al personaje del mito andino analizado en el capítulo anterior. Esta imagen, mitad humana y mitad animal, híbrida y también mestiza, trasciende la ficcionalidad del relato al que pertenece para situarse luego en una realidad concreta, específicamente dentro de una tradición religiosa desarrollada en la sierra sur del Perú. Su mayor presencia ritual se encuentra en la fiesta del Qoyllurít'i,<sup>43</sup> considerada en la actualidad como una de las más importantes en el mundo andino debido a su gran congregación de peregrinos. Su celebración es una manifestación de lo que asumimos como folklore, entendido este concepto como “el reflejo de las condiciones de vida cultural de un pueblo” (Gramsci, 2000, p. 204).<sup>44</sup> Es decir, el fervor impuesto sobre una población que se define por su geografía y por su etnia, además de su vestimenta y tradiciones, incluida su religión. Sin embargo, esta misma población, sobre todo en el caso peruano, ha asimilado la creencia de una cultura hegemónica tan disímil a su verdadero y único pasado que resulta ser el origen de su identidad.

Abarcar el término folklore es sumamente vasto y complejo. Para Arguedas se trataba del “conocimiento tradicional (no científico) de las cosas y el ser humano” (Coloma Porcari, 2001, p. 7). El folklore no solo se encuentra en los cantos, las leyendas, los cuentos, las danzas y la música que se transmiten de generación en generación. También corresponden a las costumbres de cada pueblo. Estas son la forma de vida, su indumentaria, el accionar y las creencias de sus mismos participantes o miembros. No es una distinción negativa ni peyorativa, como muchas veces se ha querido imponer por un prejuicio centralizado. Aquí sucede todo lo contrario. Su reconocimiento y valoración, considerados de manera válida y óptima, se basan en su misma definición y/o representación. Bajo este precepto general, el mito de “El hijo del oso”, entendido como un relato, se encuentra dentro del concepto de folklore por su misma condición oral. Allí dentro también se ubica la fiesta de Qoyllurít'i, cuyas

---

<sup>43</sup> Los ukukus también aparecen en la fiesta de la Virgen de la Asunción (15 de agosto) y de la Virgen de la Inmaculada Concepción (8 de diciembre), ambas en el distrito de Paccaritambo (Urton, 1985, p. 270).

<sup>44</sup> Definición tomada del Cuaderno 27 (XI) 1935 “Observaciones sobre el «folklore»” (pp. 201-207).

danzas, desplazamiento, comportamiento y fervor de sus peregrinos resultan ser otras características más de este mismo concepto. Sin embargo, en esta investigación distingo a esta festividad religiosa con el término de “folklore”, precisamente para diferenciarla del mito desarrollado en el capítulo anterior. De esta manera, derivo a Qoyllurití su cualidad folklórica como experiencia real, más cercana y directa con este personaje mitad animal-mitad humano. El mismo que ahora se presenta, pero de una manera ritual, no ficticia, sin dejar de portar el mismo nombre de ukuku, pablito o pawlucha.<sup>45</sup>

En el XII Congreso Nacional y VI Congreso Internacional de Folklore “Mildred Merino de Zela” del 2004, el investigador Amílcar Híjar Hidalgo en su ensayo “El folklore en el siglo XXI: transformaciones y propuesta teórica” (*Folklore, cultura e identidad*, ponencias, 2004) señala que “el folklore es el patrimonio vivo (material o inmaterial) de las culturas tradicionales de un grupo, pueblo o nación”. Para él, la tradición se convierte en uno de los elementos más importantes para la explicación del folklore. Como la fiesta de Qoyllurití se ubica dentro de una tradición, esta habilita su clasificación dentro del concepto de folklore tan igual como sucede con el mito, pues también encierra sabiduría popular. “Ella es recepción y transmisión, es conocimiento pragmático e histórico que remite a una tradicionalidad que se observa y que además se experimenta” (Melgar Vásquez, 2006, p. 36). Con esta afirmación, Qoyllurití se convierte a sí misma en una representación y también en una vivencia.

Otra de las definiciones de folklore, dado esta vez desde un punto de vista basado en la diferencia, es su calificación como cultura no letrada. Esta no se encuentra precisamente dentro de la noción de civilización. Es decir, se detecta fuera o alrededor de la ciudad y al margen del discurso hegemónico. El folklore entendido como un elemento más cercano a la “barbarie” o a lo que consideramos “culturas primitivas” (Espino Relucé, 1999, p. 15). Bajo esta premisa, la fiesta de Qoyllurití mantiene una peculiaridad que la contradice, pues se realiza fuera del espacio urbano, cuyo viaje es distante y de prolongada duración. Su destino se ubica en un espacio natural que se torna agreste, tanto en su geografía como en su clima. Aun así, los peregrinos cumplen este recorrido con alegría y devoción, propio de una festividad religiosa, muy a pesar de que el objetivo de este tránsito es precisamente un elemento hegemónico. La población

---

<sup>45</sup> Algunos estudios refutan la versión de que su representación en esta fiesta no obedece precisamente a un hombre-oso. Es decir, su imagen real no guarda relación con el mito donde proviene este personaje, pues su figura obedece más a los auquénidos de las zonas altoandinas. Se sustenta esta teoría a partir de su vestimenta que se encuentra cubierta con lanas de estos mismos animales, incluido sus rostros. Se suma su comportamiento amical y juguetón (Flores Ochoa, 1990, p. 83; Salas Carreño, 2010, p. 84).

acude a este santuario para rendir culto a una imagen religiosa perteneciente a una cultura impuesta desde el período de la conquista, pues la representación del señor de Qoyllurit'í corresponde a la figura de un Cristo crucificado. Esta imagen se encuentra sobre una piedra, cuyo origen proviene también de otro mito o relato oral llamado “La historia de Marianito Mayta”, lo que confirma su influencia española. Es decir, es producto de un sincretismo religioso donde los símbolos católicos se interrelacionan con una cultura anterior; porque no solo se trata de la imagen de Cristo crucificado que ha sido dibujado sobre una piedra, sino también de la Iglesia construida sobre la montaña, además de la difusión del evangelio proveniente de otro símbolo religioso y culturizador como la Biblia. También llama la atención el uso de la cruz como elemento preponderante que se impone sobre los Apus.<sup>46</sup> No solo eso. Existen otras imágenes religiosas oficiales que reciben adoración y hasta cumplen con llevarlas en andas a modo de procesión. Figuras de la Virgen y de otros santos que son recibidos entre rezos. A ellos se les baila y se les brinda reverencia con la señal de la cruz, la misma que se ha establecido como parámetro religioso para todos los peregrinos. Estas mismas imágenes son reproducidas en distintos tamaños para que sean presentadas ante su altar con el único fin de recibir una bendición que finalmente será derivada a cada pueblo de donde provienen las comparsas. Se suma la participación oficial de la Iglesia a través de un sacerdote que oficia misas y brinda bendiciones para los peregrinos, muy en especial para los ukukus o pablitos, quienes cumplirán una labor importante en el resto de la festividad. Su participación no solo se restringe en hacer permanecer el orden durante el viaje, visto también como una larga procesión. Su función vigilante continúa durante la estadía de los peregrinos en el santuario, cuya permanencia no se rige precisamente por las comodidades del lugar, pues todo se desarrolla en un ámbito natural. A pesar de ello, los participantes se ubican en los alrededores a través de campamentos donde no deja de manifestarse el sentido de una fiesta. Allí mismo surge el comercio y las carpas de comida para satisfacer el hambre y también la sed, sobre todo el consumo de bebidas alcohólicas que son recurrentes con el fin de paliar el frío de la noche y prolongar la celebración. Se incluye el consumo de otro tipo de sustancias debido a que los últimos

---

<sup>46</sup> El santuario natural está conformado por una cadena de nevados que en los últimos años han ido perdiendo la visibilidad de la nieve. Sin embargo, su inmensa geografía aún se mantiene. Está compuesta por tres montañas de gran importancia. La más alta corresponde al Ausangate, que por ser de mayor altura se asume como una divinidad mayor que curiosamente no llega a ser ocupada bajo ningún tipo de rito. Lo acompañan el Colquepunco, que sí es escalado por los ukukus y el Sinajara donde se mantiene el resto de los peregrinos. Las connotaciones de estas tres montañas la desarrollaré en este mismo capítulo.

años ha aumentado un tipo de turismo denominado New Age (Salas Carreño, 2014, p. 210). Ante la presencia de estos elementos adicionales, propios del turismo, y también de una festividad donde se celebra entre cantos y bailes, los ukukus deben vigilar que el comportamiento y las buenas costumbres se mantengan para que no se desvíe a cualquier otro exceso que atente contra la moral. Para cumplir esta labor, los ukukus utilizan su látigo o *waraka* que lleva el nombre de “surreago”, al que también se le conoce comúnmente como “San Martincito”, y que se caracteriza por estar compuesto de tres puntas gruesas de efecto muy doloroso cuando se utiliza con violencia. Cabe mencionar que el uso de este objeto como castigo recibe el nombre de “Pampachay” (Mendoza, 2021, p. 52-54). Con ello, los ukukus hacen que se respeten las reglas impuestas por la religión y por la moral sin dejar de mostrarse juguetones y traviesos. Su comportamiento se encuentra más relacionado a su lado animal. Su forma de hablar acentúa esta teoría.

Volviendo al Qoyllurit'i, se deduce que estamos ante una fiesta singular, pues se lleva a cabo fuera de un lugar civilizado. Esta se ubica en las montañas, en la misma naturaleza donde se venera a los símbolos de la religión católica; aunque también se cumple una adoración a los símbolos naturales que se imponen en el paisaje sin importar que se encuentre en un segundo plano en el sentido religioso. Estos elementos naturales no son parte de una hegemonía, a pesar de que también se les brinda la debida atención. Un ejemplo de ello, son las “apachetas”, que cumplen un rol importante durante la fiesta. Otro ejemplo son las mismas montañas, inclusive los nevados, cuyo espacio será explorado en el último día únicamente por los ukukus, que como participantes de esta fiesta presentan una dualidad religiosa a partir de su relación con la Iglesia (en representación de una cultura oficial que civiliza) y también con los Apus (entendidos como el ámbito natural de respeto por ser parte de un pasado que no ha sido afectado por el hombre ni por ningún tipo de poder o hegemonía). Ellos también realizan otra serie de actos o performances que no dejan de llamar la atención, como la adoración al dios sol (Inti alabado) a un extremo de la ladera o en lo alto de un portezuelo denominado “Intilloqsina o Inti Cawarina” (lugar desde donde se ve el Sol) (Ceruti, 2007, p. 28-29). Lo hacen de cuclillas junto con otros peregrinos y en voz alta pronunciando palabras en quechua (DDC Cusco, 2010). Se añaden las luchas entre ellos mismos, conocido este acto con el término de Yawar Mayu, ya sea que pertenezcan a una misma nación o a otra. Estas consisten en golpearse fuertemente entre las piernas

con su *warakas* hasta hacerlas silbar. Lo hacen solo para demostrar una mayor fuerza. También se considera como una forma de espectáculo ante los demás peregrinos. Se entienden todos estos actos llenos de dualidades a partir de su condición (y/o representación) como personajes mitad hombre y mitad animal.

Para concluir la idea del concepto de folklore, determino que tanto la fiesta de Qoyllurit'i como la participación del ukuku son manifestaciones de interculturalidad, fenómeno que muestra rasgos de dos culturas que se asumían erróneamente como una en total predominio sobre la otra. Sin embargo, no es así. Ambos elementos (Qoyllurit'i y ukuku) anulan la idea suprema de la Iglesia que subyuga a la idolatría andina (o la creencia y respeto hacia el espacio natural o los Apus). Gracias a estos dos elementos se cuestiona la idea de una civilización que domina lo salvaje: el conquistador sobre el conquistado, el colonizador sobre el colonizado, el virreinato sobre la población andina. A través de ambos elementos culturales (Qoyllurit'i y ukuku) se establece una reivindicación y al mismo tiempo una convivencia entre dos formas de cultura, incluido sus rasgos y características. "Los dos sistemas coexisten con significados y lineamientos propios" (Cortés Rojas, 2016, p. 11). Por eso mismo se convierte en un fenómeno que se caracteriza por ser heterogéneo. A su vez, podría entenderse como una resistencia o también como una posible conciliación. El folklore así lo permite. No importa si es a través de un personaje mítico de un relato oral o de una fiesta religiosa que cada vez cobra mayor importancia.

## 2.1 Las ambivalencias del ukuku

El ukuku del folklore guarda muchas similitudes con el ukuku del relato oral. Ambos se les considera mitad hombre-mitad animal. Se suma su actitud ligada al juego junto a la impostación de su voz en falsete.<sup>47</sup> La forma de su vestimenta resulta preponderante y ayuda en su representación. Dentro del folklore encontramos más de un ukuku. Ellos son muchos y pertenecen a distintas naciones o agrupaciones, por eso empezaré a mencionarlos en sentido plural.

Los ukukus guardan su verdadera identidad civilizada para adquirir una caracterización proveniente del mito, sobre todo por lo que representa este personaje,

---

<sup>47</sup> María Constanza Ceruti confirma que el empleo de la voz en falsete, como actitud ritualizada, representa simbólicamente el "relincho" de los rebaños de alpacas. Las campanitas que acompañan como ornamento es otra prueba de ello (2007, p. 17).

específicamente a través de su fuerza y valentía. La misma que será demostrada en la parte final de la fiesta del Qoyllurit'í cuando suben a lo alto del nevado Colquepunco. Sus proezas son admiradas por parte de los demás asistentes. Se les aplaude y se les agradece por ser intermediarios entre los Apus y los hombres. Su función también consiste en “ser mediadores entre dos religiones y culturas: la católica y la andina” (Molinié, 2005, p. 79).

El nombre de “ukuku” o “ukumari” en el folklore significa “disfrazado de oso, el que cayó o rodó abajo”. El término “mari” se traduce como “disfraz, caer, rodar”. Dentro de los términos míticos, los ukumari son “osos que caen y ruedan”, “osos que cayeron y rodaron abajo” (Sánchez Garrafa, 1995, p. 182). Su definición, a partir del acto de “rodar”, se puede entender en relación con el juego, porque después de subir al nevado satisfactoriamente, justo al momento de regresar, ellos se deslizan y ruedan sobre la ladera, jugando como lo haría un oso de verdad. Lo hacen a modo de celebración (DDC Cusco, 2010). Sin embargo, también se le puede relacionar a esta definición como el acto de “caer”, entendido al hecho de perder la vida.

Durante la hazaña de subir al nevado, algunos ukukus caen y desaparecen entre la nieve. A ellos no se les vuelve a ver. Son tragados por el glaciar. Se asume esta pérdida como un acto heroico, pero también como un sacrificio u ofrenda. Otros también caen, pero sus cuerpos sin vida logran ser recuperados por sus mismos compañeros. Ante estos trágicos acontecimientos, los ukukus trasladan a sus pares caídos hasta llegar al santuario solo para rendirle los debidos honores por su muerte. Aquí es necesario mencionar que su deceso nunca es llorado. Al contrario, se celebra (Revilla, 1982). Esta misma muerte es considerada también como un buen augurio para el resto de los peregrinos por guardar relación con “el sentido de una ofrenda o sacrificio a las divinidades antiguas” (Stensrud, 2010, p. 43).

Pero empecemos por el inicio. Los ukukus dentro del folklore son recurrentemente muchachos u hombres jóvenes cuyo comportamiento ritual se considera un “paso decisivo hacia la adultez” (Robin, 1997, p. 376; Itier, 2007, p. 152). Ellos también deciden representar a este personaje mítico ya sea por tradición familiar o porque simplemente los motiva la fe religiosa. Esta fe se manifiesta a partir de un deseo personal o un anhelo (Allen, 2016). Podría tratarse del deseo de concretar estudios, títulos universitarios, un buen empleo o éxitos en los negocios, muy especialmente en la ganadería y agricultura, dos actividades recurrentes en la mayoría de los peregrinos. Por

eso adoran al Taytacha Qoyllurit'i sin dejar de hacer sus peticiones que podrían consistir en tener un mayor número de animales domésticos o el incremento de cultivos para su comercialización. También entra a tallar el aspecto personal o familiar. Algunos desean casarse y tener hijos. Otros lo hacen para pedir por la recuperación de un pariente enfermo o porque simplemente desean obtener un perdón por sus pecados. Su devoción se debe al agradecimiento y a la absolución. Aquí la creencia va de la mano con la tradición.

Ya he mencionado que los ukukus son representados mayormente por jóvenes varones, aunque también hay casos de adultos cuya edad fluctúa entre los 40 y 50 años. Ellos, por ser los que tienen mayor experiencia, y sobre todo por tener un mayor número de peregrinaciones hechas, son los que dirigen cada grupo donde también se pueden distinguir algunos niños. Todos son varones, tal como dicta la caracterización del personaje del mito, aunque en los últimos años también se han incluido mujeres jóvenes que no temen cumplir con esta misma caracterización. Son aceptadas y nunca se les menosprecia. Ellas muestran fuerza y valentía tan igual como lo haría cualquier varón. También muestran su inteligencia para sortear todos los obstáculos del nevado. Usan látigo y cargan pesadas cruces como hacen los ukukus varones.<sup>48</sup> Se suma a esta peculiaridad la participación de muchos extranjeros que se distinguen de inmediato por el color de su piel y de su cabello, los mismos que se reconoce una vez que se retiran el pasamontaña que los cubre. Se tratan de turistas extranjeros o investigadores antropólogos que buscan “una mayor cercanía” con el personaje a partir de su experiencia y caracterización (Ávila Molero, 2003, pp. 3-4).<sup>49</sup>

La vestimenta del ukuku consiste en una especie de sobretodo largo y sin mangas llamado “unku” que se caracteriza por estar recubierto por tiras de lana. Este implemento se coloca introduciendo la cabeza en la parte media del traje. El unku cuelga desde los hombros cubriendo por completo su pecho y espalda hasta llegar a las piernas. En algunos casos llega a cubrir hasta sus talones. Se caracteriza además su grosor. Esto sirve para protegerlo del frío de los glaciares o en sus incursiones nocturnas donde la temperatura desciende considerablemente. El color del unku es regularmente negro, relacionado al color natural de los osos, muy especialmente si su material varía a

---

<sup>48</sup> La inclusión actual de mujeres que hacen de pablitos contradice la idea de que ninguna persona de sexo femenino puede subir al nevado porque provoca su deshielo (Ceruti, 2007, p. 13).

<sup>49</sup> Por el riesgo que implica cumplir el rol de un ukuku, se puede considerar esta actitud de los extranjeros como una forma de turismo de aventura y diversión, aunque también prima el sentido religioso.

un pellejo o piel de animal para una mayor semejanza zoomórfica. Este pellejo ayuda también como abrigo. Sin embargo, en los últimos años, la composición de esta vestimenta ha cambiado de colores, sobre todo con el uso de lanas sobrepuestas en abundancia, no solo para rectificar que su representación obedece únicamente a los auquénidos, específicamente a las alpacas (Gow & Gow, 1975, p. 144),<sup>50</sup> sino también para hacerlos más reconocibles por naciones, sobre todo cuando se mezclan entre los demás peregrinos durante la fiesta o en cualquier participación suya en otro tipo de celebraciones. Estos colores sobresalen por ser muy vistosos.

Otro elemento de distinción de los ukukus es el *waq'ollo* o huacallo, que es un pasamontaña que les cubre toda la cabeza, incluido el rostro, y cuyo material también corresponde a las lanas de llamas o de alpacas. He aquí otro motivo más para decir que “representan oficialmente a los auquénidos” (Brachetti, 2002, p. 90). Esta teoría se acentúa con el uso de un pellejo de alpaca en la parte superior de su cabeza que cumple “la función de una peluca” (Cánepa & Ulfe, 2006, p. 250). Este mismo pellejo a veces cuelga en la parte de atrás, en su espalda, junto con un pañuelo que se visualiza a modo de capa y donde se distingue el emblema de su nación. En el caso de los pasamontañas se coloca un pequeño espejo a la altura de la frente. En otras versiones varía por una cruz bordada, cuyo símbolo guarda mucho significado para el personaje. Otras veces no hay ningún símbolo en su frente. Solo se ven los colores que componen su pasamontaña. Debajo, en la parte del rostro, quedan las aberturas correspondientes para los ojos, la nariz y la boca. En algunos casos también se consideran las orejas y otros ornamentos bordados alrededor de la cabeza como pequeños cuernos de diablo. Los colores para decorar estas aberturas y ornamentos cambian conforme a las decisiones de cada una de las naciones. También se distingue en la zona del rostro la marca de las cejas y bigotes que sí son elaboradas con lanas de color negro, lo que acentúa su referencia humana. Sin embargo, este color también puede variar en la composición del pasamontaña.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> Para esclarecer esta diferencia entre osos y alpacas, Zoila Mendoza (2010) indica que en la zona de Pomacanchis se hace uso del término “pawlucha” y no “ukuku”, pues se asume el término “pawlucha” al personaje mitad hombre y mitad alpaca. Ukuku sí corresponde al personaje mitad hombre y mitad oso. Esta última denominación es la que más se utiliza en la peregrinación de Qoyllurit'i.

<sup>51</sup> A pesar de la importancia de este implemento, Flores Ochoa reafirma que el ukuku se aproxima más a una alpaca que a un oso, pues el objeto que cubre su rostro no guarda relación directa con el oso. Menciona que es la misma máscara que usan los que bailan en el Qhapaq Qolla (1990, p. 83).

Se les termina de distinguir a los ukukus con el uso de un látigo o zurriago que siempre llevan en la mano o en su cintura. Se entiende que es su principal arma para cumplir sus funciones como personaje ligado al orden, muy a pesar del leve caos que producen con sus travesuras. Este látigo, sobre todo la parte del mango o base guarda relación con el bastón que le regaló su padrino el cura dentro del mito, el mismo que “cobra vida y lo suplanta en su lucha contra el condenado” (Itier, 2007, p. 152). Otro implemento importante es un pequeño muñeco que los representa. Este objeto también guarda relación con el mito. Se asemeja a la función del látigo o bastón que cobra autonomía solo para luchar contra el condenado una vez que el ukuku se cansa en la batalla. Este pequeño muñeco no es más que su alter ego. Muchas veces lleva el nombre de “Luichito” o “guagua” (Ceruti, 2007, p. 16). Su presencia como ornamento se justifica por la creencia vigente de que allá arriba, en el nevado, los ukukus pueden encontrarse de nuevo con los condenados, por lo que terminarán luchando contra ellos tal como ocurre en el mito. Es entonces que recurrirán a la ayuda de su muñeco (Fourtané, 2015, p. 202).

Esta idea de suplantación con su muñeco, que termina siendo una representación en miniatura de ellos, también puede hacer referencia al deseo de duplicidad a partir de las ambivalencias que posee el ukuku como personaje folklórico. Si bien él se presenta con una caracterización llena de energía, su muñeco sigue permaneciendo en total quietud, en completa inercia, pues solo es un ornamento. Sin embargo, este muñeco podría cobrar vida con la misma energía de su dueño humano si así lo requiere el ukuku, sobre todo cuando hay una presencia de mayor riesgo. Este mismo muñeco queda como un registro físico o un recuerdo si es que el ukuku perece en sus tareas por cumplir.

Otros elementos adicionales de los ukukus son los guantes, chalecos de colores, fajas, chuspas o morrales andinos, guirnaldas, pompones y campanitas. También resalta en su indumentaria una pequeña botella de plástico o vidrio que cuelga de su cuello y que ellos destapan solo para soplar en su boquilla y emitir un sonido muy similar al de las zamponas. Con esta misma botella, los ukukus recogen el agua de los glaciares o manantiales que se encuentran en el mismo santuario. Otro hecho a considerar es que debajo de toda la vestimenta que lo caracteriza, se llega a distinguir su calzado, que en un inicio correspondía a ojotas propias de agricultores o ganaderos. Sin embargo, en los últimos años, y debido a los accidentes en el nevado, muchos de los ukukus prefieren usar un calzado mucho más cómodo y flexible para cumplir con sus funciones. Pueden

ser zapatillas o zapatos especiales para el ascenso en el nevado. Algunos recurren incluso a calzados de marca. Lo consideran como medio de protección y como parte de los agradecimientos hacia el Taytacha por todo lo que les ha dado en su vida civilizada. Lo mismo podría decirse del resto de su vestimenta común. Antes de caracterizar a un ukuku, ellos visten regularmente un pantalón jean o buzos deportivos que les permite una mayor comodidad en su desplazamiento y performance, muy a pesar de permanecer cubiertos por la vestimenta oficial como personaje folklórico. Esto les garantiza un mayor abrigo en su desplazamiento. En este recorrido, ellos llevan astas con las banderas de sus naciones. Llevan también banderas del Perú y del Tahuantinsuyo que se ondean con el viento proveniente de la montaña.

Una vez caracterizados, los ukukus se juntan en grupos o en naciones. “En total son ocho naciones entre las que se encuentran Paucartambo, Quispicanchis, Canchis, Acomayo, Urubamba, Paruro, Tawantinsuyo y Anta” (Cortés Rojas, 2016, p. 8; Salas Carreño & Diez Hurtado, 2018, p. 69). Dentro de la nación de Tawantinsuyo se encuentran los pablitos provenientes de la ciudad del Cusco. Precisamente tuve la suerte de conocer y conversar con uno de ellos en un viaje realizado en el año 2008. Su nombre de pila era Pedro, oriundo de la misma ciudad del Cusco. Pedro vendía artesanías en un local ubicado en la calle Hatunrumiyoc, camino al barrio de San Blas, muy cerca de la famosa piedra de los doce ángulos. Su local era alquilado y su negocio era familiar. Allí trabajaba junto con su esposa y unos primos. Todos se dedicaban a realizar artesanías textiles y de cerámica que se vendían muy bien debido a la gran afluencia de turistas en esta parte de la ciudad del Cusco. Gracias a estas ventas, Pedro no solo pagaba el alquiler de su local, sino que también podía darles educación a sus pequeños hijos, además de pagar su casa, comprada al banco a través de un préstamo que cancelarían a través de varias cuotas. Por todas estas razones, Pedro cumplía su promesa de ir a la peregrinación todos los años para agradecerle al Taytacha Qoyllurit'i. “Por todo lo bueno que me ha dado en la vida: mi esposa, mis hijos, mi negocio...”, mencionó mientras yo le compraba precisamente un pasamontaña de ukuku que aún conservo. Pedro terminó su testimonio diciendo que su padre nunca fue un ukuku. Sí respetaba la tradición, pero nunca decidió convertirse en un pablito. Él sí porque lo convenció un amigo. Pedro, a su vez, convenció a su primo con el que montó el negocio de artesanías. “Por eso nos va bien”, añade. Ahora él no está seguro de convencer a su hijo que sea un ukuku porque ha visto morir a algunos. “Prefiero morirme yo a que se

muera mi hijito, por lo menos hasta que sea grande, un adulto, ahorita no, es muy chiquito”, dijo para finalmente cerrar la conversación y la venta.

Los ukukus salen de sus poblados siendo parte de unas caravanas conocidas como naciones. Muchos se trasladan en camiones o buses hasta cierto tramo, precisamente hasta la capilla del poblado de Mahuayani donde se encuentra un mayor acceso al nevado Colquepunco. A partir de este punto, ellos proceden a caminar en grupos junto a los demás peregrinos. Los ukukus ayudan a los niños y ancianos, siempre manteniendo el orden y el buen comportamiento. Ayudan también a las mujeres que trasladan grandes bultos. Muchos de estos bultos son para realizar algún tipo de negocio. Se trata de ollas grandes donde se cocinará para luego vender platos de comida. Otros bultos son distintos tipos de mercancía como recuerdos o atuendos de alta demanda por parte de los turistas locales y extranjeros, quienes también pasan a formar parte de la masa de peregrinos.

Los ukukus se desplazan sin dejar de usar su huacallo. Solo se la retiran cuando llega el momento de descansar o de alimentarse. También lo hacen en sus adoraciones en lo alto del nevado. En la mayor parte del viaje, ellos siguen cumpliendo su rol de guardianes. Su tono de voz se mantiene en falsete. Pueden expresarse en español o en quechua. Si es necesario usan su látigo para imponer el orden. Al mismo tiempo saltan, bailan y juegan con los demás asistentes. Incluso dan ánimos a los que se cansan o se retrasan durante la caminata. Ayudan a quienes no pueden continuar. El uso de la hoja de coca aquí se vuelve una constante ante estos casos de agotamiento o de soroche.

Una vez que llegan al recinto, los ukukus se vuelven más estrictos para que el respeto al Taytacha se mantenga en todo momento. Se organizan en rondas y/o en grupos que ingresarán en debido orden al templo mientras que otros se quedan fuera controlando el comportamiento de los demás asistentes. Ellos también ayudan a que se respete las colas de los peregrinos. Controlan el acceso al templo, sobre todo de las naciones más numerosas. Allí aprovechan en vender billetes en miniatura que los mismos peregrinos colocarán como ofrenda en la imagen sagrada que se encuentra al interior. Incluso se vuelven ayudantes de los representantes de la Iglesia que también llegan al recinto para officiar las misas y brindar las bendiciones a los asistentes, además de la eucaristía, entendido como un símbolo de bienestar (Cortés Rojas, 2016, p. 102). Aquí el rol del ukuku se vuelve tan similar al personaje del mito mientras se encontraba bajo la tutela del cura.

Durante la noche, su función de guardianes se intensifica mucho más debido a la afluencia de personas en los campamentos o carpas donde se come y se bebe. Allí mismo se canta y se toca música. Existen casos donde se ponen canciones o grabaciones que corresponden al folklore andino, aunque también se ha dado la ocasión de escuchar música de otros géneros que llama a otro tipo de celebración más relacionado a fiestas mundanas, sobre todo por parte de los más jóvenes. Esta es controlada por los ukukus debido a que toda esta masa se encuentra dentro de una fiesta religiosa donde hay que guardar regocijo. Incluso están atentos a los actos inmorales que se pueden realizar dentro o fuera de las carpas o bolsas de dormir. Esta tentativa puede ser recurrente a lo largo de la noche, especialmente con las parejas que llegan guiadas más por la aventura y no tanto por un fervor religioso. Lo único que no pueden evitar los ukukus es la presencia de residuos o la basura que dejan los peregrinos después de la fiesta. Es la consecuencia del “consumo comercial que se desarrolla durante los días que dura la festividad”, lo que termina siendo una depredación de sus inmediaciones y hasta del mismo santuario (Cortés Rojas, 2016, pp. 82-83).

En su rol de guardianía, los ukukus pueden transitar tanto en el día como en la noche. Lo que se entiende como otra ambivalencia. Su fortaleza les permite permanecer atentos a lo largo de las veinticuatro horas sin necesidad de descansar, aunque se sabe que esto es casi imposible, sobre todo por el desgaste de la caminata realizada y por su performance durante la fiesta. Por esta razón ellos recurren a turnos o rondas para que la función de guardianía no se interrumpa. A fin de cuentas, son muchos y están enmascarados, por lo que no se les puede precisar individualmente, pues el éxito de su rol basado en el orden corresponde más a su pluralidad. Son considerados además como seres poseedores de una ambivalencia relacionada a la oscuridad y a la luz. Ellos caminan bajo la luna y bajo el sol. Esta ambivalencia también se encuentra en su “tránsito entre el Hanan Pacha y el Hurin Pacha” (Randall, 1982, p. 57). Ellos interceden entre ambos mundos o entre los habitantes que se encuentran en cada espacio definido, por eso es necesario que cada nación presente varios ukukus para garantizar esta armonía o coexistencia entre ambos mundos.

Otros elementos que se incluyen en la vestimenta del ukuku son la piel del achuqalla, que es un roedor andino carnívoros que presenta rasgos humanoides por el hecho de poder pararse en dos patas, especialmente cuando ataca. Curiosamente sucede lo mismo con el oso. “Otro tipo de piel que aparece en la vestimenta de los ukukus

corresponde a otro animal montaraz como el zorro” (Sánchez Garrafa, 1992, p. 188). Es propicio considerar que la imagen del zorro es muy afín a la representación del ukuku, sobre todo por su cualidad semidivina, pues en varios mitos el zorro también cumple un tránsito entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. Se le suma su agilidad para subir a las montañas y nevados. Su nexos con las alpacas o con el ganado se puede interpretar como el anhelo del ukuku de obtener más de estos animales para su ganadería, considerado como recompensa una vez que regresa de cumplir su proeza de subir y bajar el nevado.

Una última característica es su procedencia amazónica, hábitat natural de su padre oso que sale del espacio selvático para llegar a las zonas andinas donde comete el rapto con el que empieza el mito. Por eso el hijo del oso evoca las relaciones ambiguas existentes entre los “cristianos” de la serranía y los “chunchos” de la selva. Se le relaciona también con el puma. De ahí su denominación de oso-puma, quien proviene de la unión de una madre mestiza de la sierra y un padre selvático. “Tiene similitud además con un personaje que posee los mismos rasgos dentro de la Fiesta de San Pedro en la comunidad de la Jalca, Provincia de Chachapoyas, en el departamento de Amazonas” (Taylor, 1997, p. 1).

Con todo lo mencionado se puede establecer el siguiente cuadro donde se determinan las ambivalencias del ukuku:

Hombre	↔	Animal
Civilizado	↔	Salvaje
Católico	↔	Andino
Presente	↔	Pasado
Iglesia	↔	Apus
Cruz	↔	Nevado
Eucaristía	↔	Agua del glaciar
Orden	↔	Caos
Ayuda	↔	Travesura
Fuerza	↔	Inteligencia
Hanan Pacha	↔	Hurin (Kay) Pacha
Vestimenta tradicional	↔	Vestimenta común
Hablar español	↔	Hablar quechua

Día	↔	Noche
Luz	↔	Oscuridad
Luna	↔	Sol
Serranía	↔	Amazonía

Ninguno de estos rasgos se impone sobre el otro. No se cataloga a uno mejor y al otro peor. Estas ambivalencias simplemente coexisten en su persona. Se manifiestan y se perciben. No lo desestiman, aunque sí lo enaltecen. Lo contradicen y al mismo tiempo lo convierten en un individuo singular, propicio para desarrollar y representar una interculturalidad.

## 2.2 Performance y rito

Mircea Eliade sentencia que “todo ritual tiene un modelo divino o un arquetipo” (2001, p. 18). Para el caso del rito realizado por los ukuku encontramos dos modelos divinos o dos arquetipos. Uno relacionado al mundo católico y otro al mundo andino. Previo a ello, su performance mantiene una peculiaridad desde el inicio de la fiesta. Esta peculiaridad se basa precisamente en sus ambivalencias. Su personificación se lleva a cabo desde el momento que se coloca su vestimenta, especialmente su huacallo. A partir de ese momento se comporta tan igual como un actor cuya escenificación no tiene límites. Ésta solo termina cuando llega el final de la fiesta o el regreso satisfactorio a sus respectivas poblaciones.

Ellos no se restringen a un guion establecido o a diálogos memorizados. Su actuación se desarrolla en la realidad misma. Se podría decir que su acción se basa más en la reacción, mucho más en la improvisación, sobre todo ante el mal comportamiento de los demás peregrinos que se atreven a alterar el orden de la fiesta. Se suman sus bailes y coreografías que sí han sido previamente ensayadas.

Como representan a un ser lleno de dualidades, se le percibe como una autoridad, a pesar de ser considerados en el estrato más inferior de la escala social. Se entiende que son “los más indios de todas las comparsas” (Cánepa, 2001, p. 12).<sup>52</sup> Se asume esta información a partir de su conjunción animal. Sin embargo, su valoración

---

<sup>52</sup> Mencionado en el artículo de Marisol de la Cadena: “Mestizos-indígenas: Imágenes de autenticidad y des-indianización en la ciudad del Cuzco” (pp. 179-212).

positiva se sustenta en su condición limítrofe. Ellos pueden ser testigos de dos mundos opuestos. Son el puente de un lado y de otro. Son el nexo entre el pasado y el presente. Incluso hasta lo que puede suceder o deparar en el futuro a partir de lo que logran con sus propios actos.<sup>53</sup>

Otro acto que los diferencia durante su desplazamiento es el uso de la frase: “Hayoo, Hayoo, hermanitos”. Los ukukus la pronuncian siempre con su voz en falsete. Es curioso que este tono de voz se muestre también en los qollas, otra comparsa participante de la fiesta de Qoyllurit'i. Cabe mencionar que los qollas aparecen además en la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo. Ellos se caracterizan por llevar un pasamontaña con las mismas características del ukuku, solo que es de color blanco o claro. En este pasamontaña se distingue las aberturas para sus ojos, nariz y boca. Resaltan sus cejas y bigotes bordados, los que sí son de color negro al igual que la cruz que se borda a la altura de la frente. Su vestimenta está más relacionada a lo humano, a pesar de su representación animal. Se distingue su chaleco, morral o chuspa, camisa manga larga, pantalones hasta las rodillas, medias blancas y calzado. Resalta también sus huaracas, además de una pequeña alpaca que cuelga en su espalda a modo de representación o significado, lo que confirma también su simbología camélida andina. Es decir, los qollas simbolizan a los auquénidos. Sobresale también su sombrero cuadrangular lleno de adornos. Este sombrero muchas veces cae hacia atrás debido a la performance del qolla, aunque se mantiene unido a él a través de un lazo o soguilla que cuelga de su cuello. Es precisamente cuando no se usa este sombrero, o cuando cae para atrás, que su imagen enmascarada se asemeja al de un ukuku, sobre todo cuando hablan en falsete. De ahí que se les confunda, tal como lo hace Flores Ochoa (1990), según sus palabras citadas en la nota número 51.

A partir de esta semejanza, menciono a la obra de teatro *Adiós Ayacucho* del grupo peruano Yuyachkani (1990), donde aparece el actor Augusto Casafranca que representa a un líder agrario de la sierra vestido inicialmente como un qolla. Dentro de la obra, este personaje cuenta los horrores de un pasado violento porque ha sido víctima del terror. Su cuerpo ha sido dinamitado y desaparecido. Él ahora busca sus restos para juntarlos y darle cristiana sepultura. Se encuentra oficialmente muerto. Su presencia en escena no se justifica, a menos que se trate de un fantasma. Pero en su largo monólogo

---

<sup>53</sup> Se toma en cuenta la simbología que alcanzan a partir de sus adoraciones ofrecidas a la cruz y al nevado. Ambos elementos son considerados como medios para alcanzar un bienestar común.

él va teniendo interacciones con la historia que cuenta, además de usar otros elementos reales. Esta representación que se manifiesta entre la vida y la muerte, entre el pasado y el presente, solo se consigue a través de las cualidades de un personaje como el qolla, cuya imagen en escena resulta realmente imponente, mucho más cuando cambia su tono de voz en falsete, tal como lo hace un ukuku. Es decir, tanto el qolla, en la representación de esta obra de Yuyachkani, como el ukuku, dentro de su performance, son personajes limítrofes que conectan dos mundos opuestos. Ukuku y qolla representan la unión entre el mundo de los runakuna (seres humanos) y de los sallqa (el mundo animal), creando como resultado “seres con fuerza y habilidades que no son comunes a ninguno de estos ámbitos” (Mendoza, 2021, p. 55). Su mayor diferencia es que uno sí representa a un hombre-auquénido y otro a un hombre-oso. Otra diferencia es que los qollas pueden ser seres asexuados mientras que los ukukus solo demuestran masculinidad (Allen, 1983).

Otro personaje con el que se le confunde al ukuku es el ucumali, cuya derivación proviene del mismo significado o raíz «uku» / «ucu». El ucumali también participa de la fiesta de Qoyllurití. Lo mismo hace en la fiesta de Ocopilla en Huancayo donde carga cajas de cervezas para acentuar el sentido de celebración de la fiesta en la que participa. Llama la atención que mantiene “el mismo tono de voz en falsete y con actitudes de sátira asexuada” (Vilcapoma, 2019, p. 413). A propósito del acto de cargar cajas de cerveza por parte del ucumali, este hecho resulta inconcebible para el ukuku, pues contradice su función de guardar el orden de la fiesta, sobre todo por ser un opositor del consumo excesivo de bebidas alcohólicas, como sí sucede en otras fiestas religiosas andinas donde se mezclan el fervor con lo pagano y/o lo carnavalesco. En cambio, en Qoyllurití se debe mantener la compostura. Se permite beber licor, pero no al punto de llegar a una ebriedad total, mucho menos a una trifulca, sino el infractor será sancionado con escarnio por parte de los ukukus (Palomino Sotomayor, 2019). Este castigo se realizará frente a los otros peregrinos para que quede como antecedente de no repetir la misma falta. Este acto o castigo se puede entender también como una manera de frenar o acabar con el concepto negado de “indio degenerado” (Arguedas, 1989, p. 15).<sup>54</sup>

Es inevitable no relacionar el alcoholismo en la población andina como un lastre proveniente de la colonia y que se extiende hasta la república. Se entiende este “exceso”

---

<sup>54</sup> Término mencionado en su artículo “El indigenismo en el Perú” (pp. 9-20).

como un acto que era cedido por parte de los gamonales o hacendados. Era su manera de premiar a los peones esclavizados. Era también una forma de mantener alegres a los indios sometidos a través de un permiso concedido como recompensa por el trabajo constante que muchas veces ni siquiera se remuneraba. También era otra forma de detener su educación y mantenerlos en la ignorancia sin ninguna posibilidad de evolución o progreso. La función del alcohol consumido en exceso era una forma de mantener a los indios en el atraso. José Carlos Mariátegui lo describe de la siguiente manera (2000, p. 43): “El gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo”.

Arguedas describe una situación similar provocada únicamente por una hegemonía que proviene desde la colonia, y que incluso se mantiene en un periodo poscolonial como un hecho establecido y normalizado, pues se sigue considerando al indio como un sujeto inferior al que había que retribuirle de alguna manera su trabajo solo para distraerlo, mucho mejor si era a través del licor. Solo así podía manifestar sin ningún tapujo su condición salvaje (1938, pp. 16-17):

El administrador de las haciendas de la sierra les daba barriles de cañazo a la indiada para que se emborracharan. Al anocheer peleaban casi todos los indios con puñetes y pedradas. El administrador no intervenía, solo los observaba. En la noche se quedaban dormidos en el suelo sin saber quién era el marido, quién era el hermano o la hermana. Carnaval de indios.

Este mal comportamiento, tan alejado de lo civilizado, no puede repetirse en una fiesta tan importante como el Qoyllurit'i, por eso es necesaria la labor vigilante y sancionadora de los ukukus porque ellos nunca dejan de ser los guardianes del orden, entendido como un estado armonioso que al mismo tiempo se manifiesta como un bienestar común para la población.

Un ejemplo de guardianía por parte de los ukukus fuera de la fiesta de Qoyllurit'i se ha registrado en el espectáculo *Pukllay* del grupo Yuyachkani (1997), quienes tomaron la Plaza Mayor de Lima como parte de las celebraciones de la Biental Internacional de Arte celebrada ese mismo año. En este espectáculo, un grupo de actores representaban a los ukukus, quienes imponían el orden a los espectadores durante la realización del espectáculo. Ellos se encargaban de que las personas, espectadores o transeúntes, no se crucen o interrumpan el desplazamiento de las comparsas. En esta ocasión, los ukukus de Yuyachkani no solo imponían el orden con

su voz en falsete. Ellos llegaron incluso a usar su látigo en más de una ocasión. Otro registro de participación de los ukukus fuera de Qoyllurít'i en cuanto a su función para guardar el orden, se dio al inicio de la pandemia del COVID-19 en abril del 2020. Esto sucedió en el distrito de San Jerónimo en Cusco.<sup>55</sup> En la nota periodística se adjuntan fotografías de ukukus usando mascarillas médicas o quirúrgicas encima de su huacallo, además de mostrar su látigo. Ellos llaman la atención y amenazan con azotar a los pobladores para que acaten la cuarentena estricta que se había implantado en todo el territorio peruano por la emergencia sanitaria mundial. Su presencia en las calles se debía a una función muy similar al de la policía o de las fuerzas armadas. De esta manera queda confirmado que su consigna es el orden y el respeto para establecer el bien común.

Sin embargo, existe una determinada ambivalencia que se ha percibido en su caracterización como personaje mítico y que altera el orden que se desea implantar. Esta ambivalencia no guarda relación directa con el alcohol, tampoco con ningún tipo de representación teatral ni mucho menos con una amenaza epidemiológica. Esta ambivalencia se manifiesta precisamente en Qoyllurít'i donde ellos también propician la travesura, el laberinto y el caos. Aunque esta actitud detectada se excede para ubicarse luego en un comportamiento transgresor (Allen, 1983). Este comportamiento cabe directamente en lo sexual. Y es que se perciben algunos rasgos de lujuria en los ukukus, “Sus ademanes lascivos se manifiestan a partir del uso del bastón de su látigo”, el cual es introducido o tentado debajo de las faldas de las mujeres que asisten a la peregrinación, sobre todo de las más jóvenes (Morote Best, 1988, p. 124). Se puede entender este intento de transgresión a partir de los rasgos heredados por el padre oso, quien rapta a la doncella guiado solo por su deseo reproductivo. También se puede decir lo mismo de la forma fálica de su bastón. A partir de este hecho, se puede asumir que el deseo de la cópula de nuevo se hace presente, muy a pesar de que esta vez se manifiesta por medio del juego.

Otros actos que están dentro de la performance de los ukukus son el uso de las apachetas, que corresponden a pequeñas edificaciones hechas con piedras que se

---

<sup>55</sup> Nota periodística realizada por Percy Hurtado de Andina agencia peruana de noticias con el siguiente titular: “Coronavirus: los míticos ukukus hacen cumplir el aislamiento social obligatorio en Cusco” (30.04.2020 / 14:58). En: <https://andina.pe/agencia/noticia-coronavirus-los-miticos-ukukus-hacen-cumplir-aislamiento-social-obligatorio-cusco-795303.aspx>

encuentran en el camino. Muchas de ellas representan mausoleos diminutos donde se adora a la tierra Pachamama. Dentro de ellas se dejan hojas de coca y se les da la bendición con el símbolo de la cruz. Las apachetas representan un dualismo religioso, tanto de la Iglesia como de los Apus. Pueden significar una petición, pero también puede significar una penitencia. En estos casos, los ukukus (y también los peregrinos) traen sus propias piedras para armar sus apachetas. Cuanto más grande y pesada es la piedra, más grave es el pecado que se desea que se absuelva (Mendoza, 2010). Otro tipo de representación se hace en base a los deseos que se pedirán al Taytacha Qoyllurit'i. En esta ocasión, las apachetas dejan de ser un acto solo de los ukukus para generalizarse en el resto de los peregrinos. Ellos utilizan las piedras para dar forma, a modo de juguete, a lo que tanto se anhela. Con las piedras se recrea en miniatura una casa (de ahí la mención del juego de las casitas), una granja, un campo que terminan de ser decorados con pequeños juguetes que traen los mismos peregrinos en sus bolsillos, cuyo uso obedece al nombre de "Pukllanapata" (Stensrud, 2010, p. 53). Pueden ser carritos de juguete o animalitos que se colocan en los nacimientos navideños en representación de un mayor ganado. Lo mismo sucede con juguetes de cocina que simbolizan alimentos y una mayor productividad. Se completa esta decoración con serpentinas, picapica, velas y más hojas de coca para dar un mayor sentido de celebración ante lo que se desea. Durante este acto, todos los peregrinos se ven como niños que van construyendo sus sueños con las piedras que se encuentran en la misma montaña o en el camino. Es parte de la tradición y de la creencia.

Un acto propiamente religioso en la performance de los ukukus es al momento de la celebración de la misa de los pablitos. Todos ellos se congregan ante el santuario edificado para oír el Evangelio, tal como dicta la Biblia. Lo curioso es que esta misa se oficia solo en idioma quechua. Allí los ukukus se despojan de su huacallo y muestran una actitud de regocijo. Es tan igual como le sucedería a cualquier creyente católico ante una imagen sagrada. Se asemeja mucho a la devoción de las hermandades del Señor de los Milagros. Después de realizarse esta misa, donde los ukukus comulgan, ellos vuelven a destapar sus botellas para producir un sonido de viento muy similar al de las zampoñas. Se entiende este acto como una manera de agradecer a la imagen católica representada en el Señor crucificado que se encuentra retratado y adornado dentro del templo.

Una vez oficiada la misa de los pablitos, ellos ya se encuentran listos para subir en esa misma noche al nevado Colquepunco y no bajar hasta el amanecer. En este punto se concreta el rito de los ukukus, sobre todo en su ascenso a los Apus, que terminan siendo asumidos como verdaderas teofanías (Molinié, 2005, pp. 19-40). Allí se les rendirá pleitesía a más de una divinidad, sea católica o andina.

Los ukukus suben al nevado por grupos o naciones en medio de la oscuridad. Cada grupo lleva una cruz de grandes dimensiones. El resto de los peregrinos los observa con atención porque este ascenso ya es parte del rito. Subir la pendiente con poca luz, más el peso de la cruz, es asumido como un riesgo considerable. Se puede entender que cargar este símbolo religioso es una representación de la pasión de Cristo antes de ser crucificado.

Una vez que los ukukus llegan a lo alto del nevado, ellos decoran la cruz de su nación para luego ponerla de pie entre cánticos y rezos. La sujetan en la nieve y empiezan a hacerle reverencias como parte de su fervor. Frente a ellas se edifican otras apachetas, a la que también se les adora colocándoles velas. Hacen lo mismo con las cruces, al punto que desde allá abajo se pueden ver las luces de las velas y los cirios, muy a pesar de la distancia, el clima y la oscuridad. Allí mismo, en lo alto del nevado, los ukukus se retiran sus huacallos y se lavan el rostro con la nieve como un modo de purificación o limpieza. Otros hacen pruebas de resistencia, se quitan los guantes y hunden sus manos hasta cubrirlas por completo con el fin de soportar el frío del nevado (DDC Cusco, 2010). Se entiende este acto como otra forma de penitencia suya y del resto de peregrinos ante el símbolo religioso erigido. Al mismo tiempo, muchos de sus rezos se realizan en idioma quechua. Parte de estos rezos no solo están dirigidos al Taytacha, cuya imagen ha quedado abajo en el santuario. Se entiende además que estos rezos están dirigidos al mismo nevado, al glaciar, al Apu. Se confirmaba este hecho cuando los ukukus pasaban a retirar grandes bloques de hielo al final de este rito con el único fin de cumplir una profecía mítica y apocalíptica relacionada al vaciado de los glaciares. Ellos bajaban estos enormes bloques bajo una simbología divina propia de los andes, aunque también se consideraba como una ofrenda que se entregaría al señor del Corpus Christi, cuya celebración empezaría justo después de la fiesta de Qoyllurit'i. Lamentablemente, los bloques de hielo ya no pueden ser retirados bajo ninguna justificación "a partir de una disposición emitida desde el año 2002 que concierne a una nueva protección de los nevados a partir de una alerta ecológica sobre los riesgos del

cambio climático” (Mendoza, 2021, p. 74). En su lugar, los ukukus ahora llenan sus pequeñas botellas que cuelgan de su cuello. Las llenan con parte del glaciar, el mismo que se derretirá cuando bajen al santuario una vez que amanezca. Estas mismas botellas también serán llenadas con el agua de un manantial llamado “El agua del señor” que se forma muy cerca del descenso y cuyo contenido es igual de equivalente que la nieve. Esta agua dentro de sus botellas será considerada por el resto de los peregrinos como un elemento curativo y de bienestar. Se asumirá como agua natural bendecida que trae buen augurio, además de otorgar “lo que tanto se ha pedido a través de los rezos” (Salas Carreño, 2019, p. 75). Bajo esta idea se asumen a los ukukus como unos sacerdotes de la montaña que brindan esta agua como ofrecimiento ante el santuario, y que luego será compartida con los demás peregrinos que la esperan ansiosos tan igual como sucede con la eucaristía en la misa. Con este acto también se da a entender que ellos son unos héroes folklóricos porque conquistan a las fuerzas de la naturaleza representadas en el glaciar. Ellos triunfan sobre el clima y la geografía no habitada. Incluso han vencido a la posible presencia de los condenados que pueden habitar en el nevado y que esperan ser vencidos para lograr la eterna purificación, tan igual como sucede en el mito. Todo lo representativo de este triunfo por parte de los ukukus es solo para que los peregrinos que se encuentran abajo puedan obtener lo que tanto desean. Solo así se concreta el sentido de la peregrinación. Por eso ellos han venido hasta aquí para rezarle y hacerle sus peticiones al Taytacha Qoyllurít’i, una deidad que se manifiesta tanto en la imagen del Cristo crucificado como en el Apu.<sup>56</sup>

Esta dualidad también se puede entender como una interpretación al hecho de conjugar elementos católicos con elementos naturales que se relacionan de manera simbiótica gracias a la labor de los ukukus, sobre todo al mostrar su devoción frente al santuario, y más aún ante la imagen sagrada del Cristo crucificado. Sucede lo mismo cuando se encuentran en lo alto del nevado. Ellos logran una cristianización del glaciar llevando las pesadas cruces hasta allí. De manera simultánea, ellos concretan una “andinización del santuario” trayendo fragmentos del glaciar (Mendoza, 2021, pp. 77-79). No importa si ahora lo hacen a través de pequeñas botellas de plástico y ya no en grandes bloques de hielo como sucedía en el pasado. Lo esencial es el uso del agua como un beneficio divino. Los ukukus son los mediadores para alcanzar este beneficio,

---

<sup>56</sup> Tomar en cuenta la definición del término Qoyllurít’i: nieve resplandeciente. Qoyllu: blanco / Rit’i: nieve (Cortés Rojas, 2016, p. 10). Su mención directa corresponde al nevado.

por eso se considera a este rito también como una performance por los significados que contiene su accionar, sobre todo para quienes se convierten en espectadores de ello.<sup>57</sup>

Otros elementos finales de su performance, una vez que bajan victoriosos del nevado, son sus deslizamientos por la ladera a modo de juego simulando el comportamiento de unos oseznos traviesos. En esta ladera también surge una “teatralización del ukuku persiguiendo al condenado como una victoria final de sus actos” (Ceruti, 2007, p. 27). Otra teatralización similar es cuando “el ukuku persigue tanto al cura como al condenado para alegría de los espectadores” (Cortés Rojas, 2016, p. 107). Este acto es entendido como una representación de la victoria que se da al final del mito. Se suma el bautismo de los ukukus principiantes que han subido al nevado por primera vez. Ellos reciben “pequeños azotes por parte de otros miembros mayores derivados como padrinos” (Flores Lizana, 1997, p. 58).

En cuanto a las muertes que suceden durante el rito, se puede establecer un paralelismo entre este final funesto (que no resulta ser del todo triste) a partir de lo que propone Arguedas sobre la idea de la trascendencia del indio después de la vida. Lo hace en su artículo “La muerte y los funerales” (1989, pp. 141-143):

El indio está seguro de que la muerte es solo el tránsito a otra vida... El indio camina en la noche, de tal manera que da la evidencia de que está listo para encontrarse con la muerte inmediatamente; quizá ha de aparecer por encima de los cerros de piedra que orillan el camino, o ha de bajar por la falda de la montaña.

De acuerdo con lo dicho por Arguedas, se asume al indio como a un ukuku y a la muerte como el condenado. La muerte vista también como el sacrificio brindado a partir del cumplimiento de sus funciones.

Concluyo esta parte correspondiente a la performance y al rito citando otra vez a Mircea Eliade, aunque esta vez a través de lo que él deduce en su libro *Lo sagrado y lo profano* (1981, p. 55) que curiosamente coincide con la experiencia de los participantes al convertirse en parte de esta fiesta religiosa que puede resultar compleja por sus mismas ambivalencias como ceremonia. Esta experiencia es mucho mayor si es posible observar el comportamiento y los actos de sus protagonistas. En este caso me refiero a los ukukus, confirmados fehacientemente como personajes míticos desde el inicio hasta

---

<sup>57</sup> Se toma en cuenta al siguiente concepto: “En el campo de los estudios culturales, el performance (y la performatividad) es utilizado como paradigma analítico para aproximarse a aquellas actividades expresivas de índole diversa que involucran un proceso comunicativo entre quien genera la actuación y quien la presencia”, (Szurmuck & McKee 2009, p. 207).

el final de la fiesta. Ni que decir si esta experiencia es obtenida a través de la misma representación de los ukukus, quienes obtienen y otorgan una condición de total sosiego y bienestar tan igual como alcanzar lo que tanto se anhela a través del fervor, asumido como una eternidad presente que puede ser equivalente a la eternidad obtenida después de la muerte. Es el deseo de un goce y una paz propia de un paraíso de aquí, de los vivos, y también de un paraíso del otro lado, correspondiente a las almas que trascienden. Todo esto gracias a partir de la devoción, más aún por la mediación que lo permite. Esta es la cita en mención:

Cualquiera que sea la complejidad de una fiesta religiosa, se trata siempre de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar *ab origine* y que se hace presente ritualmente. Los participantes se hacen contemporáneos del acontecimiento mítico. En otros términos “salen” de su tiempo histórico –es decir, el Tiempo constituido por la suma de acontecimientos profanos, personales e interpersonales– y enlazan con el tiempo primordial, que siempre es el mismo, que pertenece a la Eternidad.

### **2.3 Qoyllurit’i como artefacto cultural**

Para definir el término “artefacto cultural” me centraré en analizar el mito de “Marianito Mayta”, entendido como un relato que es el punto de origen de la fiesta del Qoyllurit’i y que surge con el fin de acabar con las antiguas idolatrías e imponer a la vez un sistema religioso que releve el significado sagrado de los Apus. Se entiende también como un intento de querer doblegar a la población andina ante cualquier surgimiento de rebeldía. Termina siendo además un discurso de interculturalidad por la interacción de elementos católicos dentro del mundo andino.

El mito de Marianito Mayta surge en el año de 1780. Su fecha coincide curiosamente con el inicio de la rebelión de Túpac Amaru II (Brachetti, 2002, p. 110; Salas Carreño, 2007, p. 111). Otros investigadores indican que el mito propició precisamente la cristianización de una fiesta como Qoyllurit’i a partir de la derrota de los rebeldes como parte de la eliminación de instituciones, prácticas u objetos que sostenían a la nobleza indígena (Cánepa & Ulfe, 2006, p. 258). Lo cierto es que existe una relación directa entre el mito y las rebeliones indígenas cuyo resultado es Qoyllurit’i. Con esto se da a entender que no bastó la muerte violenta de Túpac Amaru II y su familia junto al escarnio que vino después por parte de las autoridades subyugantes. Para los invasores era necesario establecer un discurso que sea convincente y que a la vez pueda ser aceptado por la población andina. Para ello

recurrieron al mito como medio de oralidad para persuadir a los indígenas de una hegemonía que buscaba imponerse de nuevo a través de la religión. Cabe mencionar que junto a este mito surge otro correspondiente al Inkarrí, entendido como el regreso del inca, sobre todo después del descuartizamiento de José Gabriel Condorcanqui. La atrocidad de enviar cada parte de su cuerpo desmembrado, incluida su cabeza, a distintas partes del virreinato con el único fin de mostrar un escarmiento y a la vez una advertencia ante cualquier otro surgimiento rebelde por parte de los indígenas no hizo más que incentivar la idea de una resistencia cultural.<sup>58</sup>

Lo mismo podría decirse de una fiesta como Qoyllurit'i, que por sus características podría tener un paralelo con el Inkarrí en cuanto a resistencia cultural (Randall, 1982, p. 76). Si bien el móvil inicial de la devoción de los peregrinos en esta fiesta es una imagen religiosa católica, esta termina compartiendo importancia y respeto junto con el nevado, asumido como un Apu o teofanía que sigue siendo punto de adoración tal como sucedía en un periodo anterior a la llegada de los españoles. Esta nueva coexistencia cultural y religiosa se realiza a partir de la imposición que busca un mito como el de Marianito Mayta, que a continuación pasaré a analizar.

El mito de Marianito Mayta se resume en la aparición de un niño que viste ropa blanca resplandeciente y que responde al nombre de Manuel o Juan Manuel. Este niño, que no pertenece al mundo andino, y poseedor de una imagen casi celestial, se presenta ante un pastorcito de los andes llamado Marianito Mayta. Ambos niños entablan una amistad, a pesar de sus diferencias. Ellos juegan y se hacen compañía mientras el ganado de Marianito Mayta engorda y se reproduce después de pastar en la montaña. Al mismo tiempo, llega a oídos del padre de Marianito Mayta que su hijo siempre se encuentra acompañado por una persona extraña que no pertenece a estas tierras. Se hace mención especialmente al tipo de ropas que usa este niño, a quien se le llega a considerar como un "misti" en oposición a un "runa". La intriga por este niño se convierte en un posible peligro, por eso empieza su búsqueda y persecución. Para ello siguen a Marianito Mayta hasta descubrir el lugar donde juega con su amigo llamado Juan Manuel, con quien realiza además el llamado Yawar Mayu, acto que ya he mencionado antes y que es de mucha recurrencia en la fiesta de Qoyllurit'i. Los

---

<sup>58</sup> Subrayo esta idea con respecto al mito del Inkarrí considerado dentro del registro histórico: "El inka como poder sobrenatural que garantiza la expulsión de los españoles y la vuelta al orden del pasado" (Pease, 1977, p. 27).

hombres van detrás de este niño foráneo, cuyas ropas realmente enceguecen por su resplandor. Aun así, logran cercarlo con la idea de atraparlo. El niño Juan Manuel se esconde detrás de una tayanka, pero la amenaza de los hombres persiste. Es entonces que el niño de ropa resplandeciente busca refugio detrás de una roca. Llega ahí y finalmente desaparece. Cuando los hombres lo vuelven a buscar, solo encuentran detrás de la roca la imagen de un Cristo crucificado que curiosamente remite a la misma imagen que es adorada en el santuario de Qoyllurít'i en la actualidad. Marianito Mayta al ver la sangre sobre la imagen retratada en la piedra, entiende que esta corresponde a su amigo Juan Manuel. De la impresión, Marianito Mayta muere de un paro al corazón. De esta manera llega el final de su historia.<sup>59</sup>

Existe una información que no se menciona en el mito pero que resulta más que evidente. El niño de vestimenta resplandeciente llamado Manuel o Juan Manuel es el mismo Jesucristo. Su imagen infantil y su imagen al momento de morir son dos representaciones de mucha importancia en la creencia católica. Ambas imágenes guardan relación con dos fechas que sobresalen en el calendario de la Iglesia Católica: la Navidad y la Semana Santa, correspondientes al nacimiento y a la muerte de Jesús, respectivamente. Si bien la Navidad se centra en el nacimiento del niño Jesús, su simbología siempre ha correspondido a un niño con las mismas características que se mencionan en el mito. Solo se cambia la desnudez del recién nacido por un niño lozano que incluso es vestido con ropas sobresalientes. Se puede establecer también su presencia resplandeciente como una llegada divina que produce felicidad. La salvedad con esta felicidad es que solo le pertenece a Marianito Mayta. En el caso de la muerte, la imagen de la crucifixión y el dolor humano son únicas e irremplazables. Lo curioso es que ambas representaciones se encuentran dentro del mito. Las dos se introducen en la vida cotidiana de un niño pastor de los andes, que gracias a su amistad recibe el beneficio del incremento y salud de su ganado, aunque también recibe la muerte ante el dolor identificado. Con ello se asume que Marianito Mayta representa a una población que no teme ante la presencia de un sujeto extraño e “iluminado”, y que, gracias a su amistad y cariño, e incluso hasta por su devoción (por tratarse de un referente religioso), puede obtener grandes beneficios. Perseguir, hostigar y negar esta presencia extraña no solo trae consigo la muerte, sino también el sufrimiento. Es así cómo se utiliza la imagen de Cristo para intentar colocarlo dentro del imaginario andino como un

---

<sup>59</sup> Este resumen lo tomo de la versión recopilada por Zoila Mendoza (2021, pp. 58-63).

equivalente al sujeto invasor que intenta por todos los medios hacer desaparecer (o reducir) la resistencia que surge en una zona como la andina, tan característica por su raigambre. Dentro del mito sobresale además el cariño y la devoción que tiene Marianito Mayta hacia su amigo Juan Manuel, quien nunca deja de ser una imagen sagrada, ni siquiera después de su muerte. El comportamiento de Marianito Mayta se toma como un ejemplo a seguir. Por esta razón establezco que la lectura de este relato no solo corresponde al ámbito religioso sino también a un anhelo político y social.

Es a partir de este anhelo hegemónico que encuentro una resistencia cultural andina desarrollada en Qoyllurít'i. Si bien su origen proviene de un mito que intenta imponer la religión sobre una tradición ancestral, su realización se concreta bajo esta idea, pero con una serie de variantes que la contradicen y que la convierten en una ceremonia llena de ambivalencias. Dentro de estas ambivalencias surgen oposiciones que cambian la dirección del propósito original de la fiesta, pues su fin u objetivo deja de ser la imagen católica, cuya reverencia por parte de los peregrinos termina siendo dirigida a las teofanías de antes. Es entonces que surge el paralelo con el Inkarrí, no solo en la interpretación del vaciado de los glaciares y con el traslado de bloques de hielo, un acto que ya no se realiza, sino también con la idea de reestablecer (o continuar) con la tradición del pasado. Es cierto que se reconoce un dios y un credo impuesto, pero a la vez también se reconoce a las divinidades ancestrales, cuya supremacía se mantiene hasta la fecha.<sup>60</sup> Es por esta razón que utilizo el término de "artefacto cultural" para definir esta fiesta, entendida como un organismo compuesto por un conjunto de elementos opuestos que encajan o se amoldan a partir de un proceso intercultural. Porque así es el Qoyllurít'i, una festividad que se implanta desde hace más de 200 años con la única idea de transformar la creencia religiosa de la población andina con el único fin de reestablecer el orden colonial. Solo así se podía garantizar no volver a tener un movimiento rebelde como el de Túpac Amaru II donde el indio podía ampararse en sus propias divinidades o en sus deseos de sublevación. Para el virreinato era necesario volver a imponer un símbolo religioso católico como representación del poder hegemónico sobre la población vencida, pero aún enardecida o inconforme. Ya no bastaba la imagen de Atahualpa rechazando la Biblia, convirtiéndose luego en prisionero para finalmente ser asesinado. En nombre de la religión, sobre todo en el uso

---

<sup>60</sup> Por esta razón se considera a Qoyllurít'i un ritual inca por venerar específicamente al Apu y al Inti, ignorando posteriormente a otros elementos cristianos (Salas Carreño, 2007, p. 110).

de sus mayores símbolos como herramientas de poder, era obligatorio y necesario volver a imponer el respeto hacia el orden establecido por el invasor.<sup>61</sup> Y qué mejor que sea a través de un relato oral, considerado como el medio con el que aún se mantenían las antiguas idolatrías y mitos ancestrales. De ahí la mención de una lectura política y social del mito de Marianito Mayta, cuyo origen es netamente hispánico. Sin embargo, la fiesta de Qoyllurí'i, vista como una consecuencia de este mito, termina realizándose bajo este mismo precepto, con la excepción de llegar a cambiar los roles divinos durante su celebración, sobre todo si el mayor acto de adoración se realiza en lo alto de la montaña (o en el nevado) sin ninguna supervisión por parte de las autoridades.<sup>62</sup> Se entiende que se llega a este punto geográfico para erigir la cruz de cada nación como una reivindicación de la Iglesia. Por eso mismo este acto recibe una aprobación por parte de las autoridades eclesiásticas. Lo que estas autoridades no tienen previsto es que “allá arriba el mayor motivo de adoración no será la cruz sino el mismo nevado, que a su vez es asumido como una divinidad anterior que se mantiene vigente, pues su mayor poder se concentra precisamente en su cúspide” (Millones, 2004, p. 2012). Solo así se continúa con la tradición antigua.

Para concretar la resistencia cultural en este punto de tan difícil acceso,<sup>63</sup> es necesario recurrir a seres que posean rasgos de fuerza, valentía e inteligencia. No puede ser cualquier tipo de hombre para cumplir esta tarea. Debe ser alguien que tenga una condición distinta o superior, sobre todo para vencer la complejidad geográfica y climática del lugar elegido. No se trata de dominarlo sino de darle una reverencia. Por eso se recurre una vez más al mito y al imaginario andino para determinar al ukuku como el ser más idóneo para llevar a cabo esta hazaña con la que se hará perdurar la tradición antigua, sobre todo por ser un personaje lleno de ambivalencias. En este punto es necesario mencionar que esta tradición antigua no elimina del todo el propósito inicial de la religión católica. Tampoco la hegemonía que se intenta imponer a través de la realización de la fiesta, pues logran convivir ambos sistemas religiosos y culturales, no de manera absolutamente armoniosa pero sí a través de actos que ceden el espacio e

---

<sup>61</sup> Alberto Flores Galindo acepta el discurso de los invasores sobre la derrota del inca y su ejército solo por el hecho de que “un puñado de extranjeros aventureros portaban una cruz” (2008, p. 38).

<sup>62</sup> El santuario está ubicado a más de 4800 metros sobre el nivel del mar en el valle de Sinaqra, al pie del nevado de Qulqipunku, cuya traducción es “Puerta de plata”. Su ascenso equivale a una mayor altura y complejidad de acceso (Salas Carreño, 2019, p. 69).

<sup>63</sup> Con respecto a la ubicación de estos puntos de resistencia, Deborah Poole señala lo siguiente: “Los santuarios del Cusco están emplazados en áreas limítrofes, entre zonas ecológicas o productivas y/o sociales, lo que define su rol en tanto complejo económico, religioso y regional” (1982, p. 79).

importancia de cada una. De esta manera, termina siendo un reflejo de un proceso de mestizaje para nuestro país.<sup>64</sup>

Por todas estas razones reafirmo que estamos ante un “artefacto cultural”, término que engloba el significado de Qoyllurit’i, vista como una fiesta viva y vigente que produce una experiencia llena de emociones y beneficios en base a la creencia no solo de sus participantes sino también del resto de peregrinos, así sean extranjeros. Todos ellos se dirigen al santuario con la idea de otorgar reverencia a una imagen sagrada católica que se encuentran distribuida en distintos puntos de la fiesta.<sup>65</sup> El punto más importante es el que se encuentra dentro del templo construido en las laderas del nevado Colquepunco, en la hoyada del monte Sinajara. Allí se puede observar la imagen del Cristo crucificado en una roca, tal como se menciona en la parte final del mito de Marianito Mayta. Allí mismo se offician misas y se elevan plegarias acompañadas de cánticos y bailes, tan propias del folklore. Una vez cumplido este rito católico, que parece ser el motivo principal de la fiesta, se procede al verdadero propósito de esta congregación que es subir hasta el nevado para iniciar otro tipo de adoración que será cumplido solo por unos emisarios que terminarán siendo considerado como unos héroes folklóricos y culturales. Me refiero específicamente a los ukukus, cuya performance ya he mencionado anteriormente como un acto trascendental dentro de la fiesta. Este acto final cumplido por ellos guarda relación con las reverencias al espacio natural, al Apu, cuya equivalencia divina (y de creencia) es tan similar a la imagen sagrada impuesta desde los períodos de la conquista y la colonia.

## 2.4 Resistencia cultural

Si bien ya he mencionado este concepto en líneas anteriores, en esta ocasión me interesa explayarme mucho más. Lo haré colocando otros ejemplos específicos a modo de

---

<sup>64</sup> Flores Lizana hace la siguiente sentencia en cuanto a la función representadora del Qoyllurit’i: “En ella se ven claramente expresadas las tensiones y dinamismos que vive el país, sobre todo en la región andina, a nivel socioeconómico, religioso y étnico. Es pues un lugar más, donde el Perú profundo se manifiesta y busca su identidad, con todo lo complejo y rico que tiene este proceso y que en general vive todo el país” (1987, p. 129).

<sup>65</sup> Salas Carreño distingue las siguientes imágenes religiosas católicas: “Las principales imágenes de la peregrinación de Quyllurit’i son tres imágenes de Cristo. Dos son esculturas de Cristo crucificado y la tercera es la pintura de un cristo crucificado en la roca del milagro, en el santuario. Actualmente la imagen principal de la peregrinación es la imagen de Cristo pintada en la llamada roca del milagro al pie del nevado Qulqipunku. Es una roca muy grande que se encuentra detrás del retablo del Altar Mayor del templo, y cubierta por este” (2006, p. 4).

sustento. Para eso empezaré describiendo el transcurrir y desarrollo de la fiesta de Qoyllurit'i, considerada como una reunión en el mundo de arriba o Hanan pacha por parte de los hombres de abajo, los "ukurunas", quienes cumplen este rito al dirigirse y permanecer en la montaña sagrada por un tiempo determinado (Sánchez Garrafa, 1995, p. 181). Por su misma definición, se puede entender este acto o decisión, tan propio de lo andino, como un punto de inicio de resistencia cultural.

El peregrinaje a este santuario natural empieza días antes de la celebración del Corpus Christi. Se tratan de los días previos al jueves, entre el sábado y el miércoles.<sup>66</sup> Hasta este santuario llegan los peregrinos, entre los que se encuentran muchos campesinos y también varios turistas. Esta población peregrina también corresponde a cualquier ciudadano que desee hacer reverencia a los símbolos duales que componen esta fiesta. Para cumplir con las reverencias, la mayoría de los peregrinos participan en las distintas actividades programadas en esta ceremonia religiosa y cultural. Entre el inicio del primer y el segundo día, se llevan a cabo las celebraciones de la eucaristía, la procesión del señor Qoyllurit'i y la adoración a Nuestra Señora de Fátima. Antes de la madrugada del último día, se realiza la misa de los pablitos, antes de su ascensión al nevado.

Durante el transcurso de los primeros días, los peregrinos se transportan en vehículos hasta la localidad de Mahuayani para luego caminar ocho kilómetros de distancia hasta llegar al mismo santuario. Allí empiezan a hacer fila para ingresar primero al templo donde se encuentra el Cristo retratado en una piedra. A los alrededores, otros peregrinos arman apachetas e instalan puestos de comercios que se convertirán en puntos de consumo por parte del público que se ha congregado multitudinariamente. Muchos adquieren recuerdos y artesanías con símbolos religiosos. Otros compran vestimentas para el frío o diferentes implementos que los ayudarán a mantener su permanencia en el santuario. Todos sacian después el hambre y la sed en las carpas donde se ofrece la venta de comidas y bebidas. Más allá se arman carpas o campamentos donde los peregrinos descansarán, aunque la idea de la fiesta es guardar vigilia ante las imágenes sagradas. Casi nadie cumple este propósito debido al cansancio por el trajín del mismo peregrinaje. Mención aparte cumplen los servicios higiénicos que fueron construidos precariamente en forma de silos. Estos se encuentran al borde

---

<sup>66</sup> La fiesta del Corpus Christi siempre se celebra el primer jueves en el cálculo de 60 días posteriores al Domingo de Resurrección. Esta fecha usualmente cae dentro del mes de junio.

del río que se forma con la caída de los glaciares. Lamentablemente, estos baños sobrepasan la demanda de los asistentes, por lo que sus alrededores se convierten en punto de desechos humanos que terminan causando una mayor contaminación al santuario y a las poblaciones aledañas, produciendo además muertes en el ganado y enfermedades en las personas. Menciono este tema porque se termina convirtiendo en una triste paradoja si consideramos que el fin principal de la fiesta es conseguir el bienestar para las comunidades a partir de la presencia del hombre en la naturaleza.

Mejor me centraré en el verdadero valor de la fiesta. Su majestuosidad se debe a al paisaje, a la imponentia de los nevados y a las actividades tradicionales que desarrollan las comparsas con el fin de cumplir con su devoción religiosa. Los bailes y los cánticos se visualizan y se oyen como una experiencia única en cuanto a expresión popular.<sup>67</sup> Se añade la performance de los ukukus, que con su sola presencia producen un gran interés en los asistentes, sobre todo cuando interactúan con el público, manteniendo siempre los rasgos de su caracterización. A los ukukus también se les considera danzantes. Componen un tercer grupo ritual. Los dos grupos anteriores corresponden a los chunchus (indios) y a los qapa qollas (mestizos). Con esta división, se determina que los pablitos “son mediadores entre ambos grupos de danza” (Cortés Rojas, 2016, p. 49).

Todo este desplazamiento ritual puede entenderse como una devoción única a los símbolos de la religión católica, sobre todo por la presencia de una cruz ubicada al ingreso del santuario llamada “Cruz Pata”, emplazada a 4700 metros de altura. A su vez, se coloca otra cruz en la salida del santuario que obedece al nombre de la “Cruz del glaciar” ubicada a doscientos metros más arriba en dirección al nevado Colquepunco. Ambos elementos dan a entender el carácter eclesiástico de la fiesta de inicio a fin. Sin embargo, su resistencia cultural y religiosa empieza a manifestarse con el comportamiento reacio de ciertas naciones que evitan participar de cualquier actividad organizada por la Iglesia Católica. Este rechazo se sustenta bajo la idea de una “reivindicación indígena” (Ceruti, 2007, p. 21).

---

<sup>67</sup> Raymond Williams señala lo siguiente con respecto a los cantos y bailes: “Por consiguiente, no es de sorprender que la danza y el canto, en sus formas más generales, hayan sido, y sigan siendo, tanto en las sociedades complejas como en las simples, las prácticas culturales más extendidas y populares” (1982, p. 84).

Otra muestra de resistencia son las apachetas. Como ya lo he mencionado anteriormente, estas se construyen con las piedras que los peregrinos encuentran en el camino. Otros, en cambio, traen sus propias piedras desde su lugar de origen. Cuanto más grandes y pesadas son, mayor significado tienen en sus peticiones o penitencias. Estas piedras que son transportadas por los peregrinos pueden tener una equivalencia con las esculturas en miniatura del Cristo crucificado, llamado por todos como el Señor de Qoyllurit'i.<sup>68</sup> Estas esculturas en miniatura, que también son transportadas desde el punto de origen de cada nación, reciben el término de “demanda” porque se presentan ante el altar del templo para recibir las bendiciones por parte de los representantes de la Iglesia. Una vez conseguidas estas bendiciones, las “demandas” regresan a cada pueblo con la idea de llevar consigo un bienestar común. La diferencia con las piedras grandes que son llevadas para armar las apachetas no recibe ningún tipo de bendición por parte de la Iglesia, tampoco regresan a su punto de origen. Estas se quedan en el santuario porque son parte de una ofrenda a la naturaleza, tanto a la madre tierra como a la montaña.

Otro significado que encuentro en las piedras que traen los peregrinos para armar las apachetas es en cuanto a su relación con la roca donde aparece la imagen del Cristo crucificado, tal como sucede en el mito y en la representación de la imagen que se encuentra dentro del templo. Aquí la piedra es un elemento natural que cumple un rol de cimiento o de base para la creencia, tanto católica como prehispánica. Es necesario considerar, además, que la piedra es un recurso notorio en la arquitectura, la agricultura y en la religión inca. Muchos vestigios de ciudades antiguas, andenes, y espacios sagrados como el Intihuatana fueron construidos precisamente con piedra. Por tal razón, se le puede considerar como un elemento de resistencia cultural, sobre todo porque a través de ellas se consigue la armonía del pasado. Por algo se les utiliza en el “juego de las casitas” para empezar a construir lo que tanto se desea. Otra acotación adicional con respecto a la importancia de la piedra en el mundo andino se encuentra en los manuscritos de Huarochirí. Allí ocupan indiferentemente las posiciones de “objeto”, “sujeto de hacer”, “sujeto de estado” e incluso de “simples atributos” (Ballón Aguirre, 1992: 123).

---

<sup>68</sup> Su nombre puede derivarse tanto a la imagen religiosa como al nevado, aunque como ya lo he mencionado en la nota 54, el significado quechua de la palabra Qoyllurit'i es “nieve resplandeciente”. Qoyllu: blanco. Rit'i: nieve. Su referencia es principalmente al nevado.

Para completar ahora la mención sobre los andenes, tomo la idea del dominio de la naturaleza por parte del hombre andino a través de estas edificaciones que simbolizan “un diálogo entre naturaleza y cultura” (Golte, 2001, pp. 15-31). Este mismo diálogo intenta establecerse en Qoyllurit’i, a pesar de la dificultad de la geografía y el clima, así sea por medio de las apachetas, cuya dimensión no se puede comparar con la grandiosidad de los andenes. Sin embargo, su simbolización en miniatura revaloriza a la piedra como un elemento preponderante del mundo inca. Darle un debido uso en la actualidad es una muestra más de resistencia cultural, que curiosamente pasa desapercibida o de manera inocua por parte de las autoridades religiosas.

Otra forma de relación entre naturaleza y cultura en Qoyllurit’i se da a través del folklore, entendido este último término como una representación de lo popular. Si bien se asumía anteriormente como algo opuesto a la cultura, su descarte ya no es factible por tratarse de un registro ancestral, cuya validez reside precisamente en la “sensibilidad y en la estética popular” (Martín-Barbero, 1991, p. 84). Es precisamente este tipo de estética lo que convierte a esta fiesta en un evento mucho más atractivo, sobre todo por mostrar una tradición que se mantiene vigente y se manifiesta en un espacio natural que termina albergándola, a pesar de sus inclemencias. La vestimenta, el habla, los cantos, la comida y el comportamiento de la gente junto con la imponente de las montañas convierten a la fiesta de Qoyllurit’i en un “todo orgánico” que se percibe como una devoción y a la vez como una verdadera resistencia, con la excepción de incluir elementos religiosos del catolicismo como las cruces, el templo, las misas, las bendiciones y las imágenes sagradas. Aun así, su resistencia resulta evidente ante los ojos de sus espectadores, sobre todo con las comparsas y bailarines, más aún con la presencia de personajes como los ukukus.

Son precisamente los ukukus quienes terminan de cumplir la mediación entre naturaleza y cultura. También son el puente entre la naturaleza y la religión, sobre todo al trasladar elementos católicos como las cruces y las “demandas” para presentarlas ante el nevado. Ellos cumplen luego un acto similar que termina siendo opuesto. Los ukukus regresaban antes con enormes bloques de hielo para presentarlos como ofrendas ante la Iglesia y luego distribuirlos entre sus naciones y demás peregrinos. Ahora ellos presentan botellas llenas del líquido proveniente de los glaciares. Es decir, siguen trasladando elementos de la montaña al templo y al resto de peregrinos. De esta manera, ellos establecen una simbiosis de ambos espacios sagrados (templo y montaña) a través

de los elementos que transportan con devoción. De ahí que se considere la labor de los ukukus como un rito que da por finalizada la fiesta de Qoyllurít'i, pues solo así logran la andinización de la Iglesia y la evangelización de los Apus. Sin embargo, este rito, al que se le puede adjudicar una interpretación de interculturalidad, también se le puede dar una lectura de resistencia, pues la labor impuesta por una hegemonía, donde solo debería prevalecer un tipo de cultura que se asume como superior, termina compatibilizando o coexistiendo con otra cultura que se pensaba subyugada, anulada o desterrada. Esta supuesta anulación se refuta gracias a los elementos provenientes del folklore,<sup>69</sup> y más aún con la participación de los ukukus, cuyas dualidades como personajes míticos acentúan la ambivalencia religiosa de Qoyllurít'i. Y es precisamente su ambivalencia la que termina siendo una resistencia que consiste en mantener vigente todo lo concerniente al mundo andino prehispánico, incluidas sus tradiciones y divinidades.<sup>70</sup>

Otro punto de consideración, gracias a la labor final de los ukukus, es el beneficio conseguido para su comunidad, no solo con la bendición de las “demandas” presentadas, primero ante la Iglesia y luego ante los Apus, sino también con el beneficio del agua que ellos traen desde el glaciar y/o el manantial, y que anteriormente provenía de los bloques de hielo. Esto confirma que “los ukukus no dejan de estar relacionados con fuentes de agua o de pozo” (Sánchez Garrafa, 2014, p. 86). Por otro lado, ya se ha mencionado que esta agua se considera un regalo de la naturaleza que brinda salud y vida. De ahí surge la idea de una sacralidad de las montañas como una constante en la religión andina, siempre en relación con el agua, asumida como un “repositorio de bienestar” (López Austin & Millones, 2016, p. 211). Este mismo bienestar se reafirma con la bendición final que les otorga los representantes de la Iglesia.

No deseo terminar esta parte de la investigación sin dejar de mencionar la simbología de los bloques de hielo que anteriormente bajaban los ukukus después de subir al nevado Colquepunco. Se entendía este acto de descender el hielo como una

---

<sup>69</sup> George Yúdice dice lo siguiente en cuanto a la culturización proveniente de un ámbito popular como puede ser el folklore: “Por lo tanto, la culturización también se basa en la movilización y el manejo de la población, especialmente la de los sectores marginales que “realzan la vida” de los “creadores” [...] Ello supone el acoplamiento de la cultura en cuanto a prácticas vernáculas, las nociones de comunidad y desarrollo económico” (2002a, p. 35).

<sup>70</sup> María Rostworowski confirma esta resistencia: “Qoyllurít'i es un ejemplo de la distancia que se establece como objeto de culto con arraigo popular. La peregrinación es parte del culto mismo [...] Es el que mejor ha conservado las costumbres andinas. Posiblemente la distancia, el aislamiento, la gran altura de las montañas, el frío y la nieve facilitaron mantener las creencias indígenas” (2003, pp. 100-104).

ofrenda que se presentaba primero ante la Iglesia para luego distribuirla entre las naciones y peregrinos. Incluso hasta se trataba de mantener la forma original del bloque o detener su deshielo para poder ser presentado al Señor del Corpus Christi para una nueva y última bendición antes de ser distribuida entre los peregrinos o allegados. Solo así se entiende que el hielo era un bienestar que podía tocar o poseer como sucede ahora con el agua transportada en pequeñas botellas. Por eso el ukuku sigue cumpliendo su labor de conseguir y distribuir este bien, a pesar de los riesgos del rito y de los cambios que se han dado en la fiesta a partir de las disposiciones en cuanto a las variaciones del clima.<sup>71</sup>

El deshielo que intentaban conseguir los ukukus con la extracción de los bloques se interpretaba también como un fin relacionado al Pachacuti, entendido como un mito o creencia que consiste en revertir el orden establecido para implantar una nueva era.<sup>72</sup> Coincide a la vez con la idea de añorar un vacío total del glaciar mayor, en este caso el Ausangate, solo para perderle el respeto como divinidad. De esta manera, los “runas” dejarían de considerarse como tales (Cortés Rojas, 2016, p. 80). Visto de esta manera, su resistencia termina siendo dual. No se acepta la religión católica ni tampoco a las divinidades antiguas, aunque esta última postura queda anulada con otras manifestaciones como el Taki Onqoy que revalorizan el espacio natural, así sea una montaña o una huaca construida con elementos naturales, siempre con la idea de mantener la fe hacia las primeras divinidades del pasado que siguen replicando en distintas unidades que van en contra del invasor europeo. Por eso también toma en cuenta cualquier acto ritual de fuerte simbología andina como “limpiar las acequias, iniciar los sembríos o techar las casas de los recién casados” (Millones, 1987, pp. 170-174).

---

<sup>71</sup> Me es imposible no tener en cuenta todas las peripecias que vive el personaje ukuku dentro del cortometraje del mismo nombre. Su dilema es que ya no puede conseguir hielo en las zonas andinas porque ya no existe, por tal razón se ve obligado a buscarlo en la costa, precisamente dentro de una tienda de abarrotes donde venden bolsas de hielo que se conservan en un refrigerador perteneciente a una determinada marca comercial (Vizcarra, 2009).

<sup>72</sup> Alberto Flores Galindo lo define de esta manera: “En la mentalidad andina prehispánica existía la noción de pachacuti. Algunos cronistas e historiadores tradicionales han creído que se trata de un gobernante, equivalente indistintamente a César, Pericles o Nabucodonosor, pero los rasgos que se le atribuyen a él y a su supuesto periodo llevan a entrever otro posible significado. Se dice que trastocó por completo la fisonomía del país, que introdujo nuevos hábitos de vida y que su nombre, por todo esto, equivalía a reformador o transformador del mundo. Para Garcilaso, Valera o Las Casas, es un personaje. Pero para nosotros quizás más próximos al mundo indígena, Huamán Poma, por ejemplo, es una fuerza telúrica, especie de cataclismo, nuevo tiempo y castigo a la vez” (2008, p. 39).

Regreso finalmente a la simbología del agua en Qoyllurití para determinar la mediación del hombre con la naturaleza, ya sea a través de los antiguos bloques de hielo que anteriormente se extraían o por el líquido que ahora recogen los ukukus en sus botellas vacías. Su contenido y su esencia son la gracia y el beneficio de los Apus sobre los hombres. Es el elemento que conecta el mundo de arriba y el mundo de abajo, sobre todo gracias a la labor de los pablitos. Su adquisición y uso es finalmente una forma más de resistencia, pues es un finpreciado que comparte espacio con la bendición recibida por parte de la Iglesia. Este doble fin se logra únicamente con la peregrinación, cuyo inicio y culminación involucra la devoción no solo al espacio sagrado del templo y a los símbolos de la Iglesia Católica, sino también al espacio sagrado de la montaña y a los elementos de la naturaleza. Su coexistencia en un mismo plano es a la vez una resistencia. Con esto se entiende que los Apus son divinidades vigentes y de purificación que siguen brindando un beneficio en quien los reconoce y los adora. Al mismo tiempo mantiene viva a una cultura que no desaparece, a pesar de todo lo vivido durante nuestra historia como nación. Esto reafirma, a la vez, lo que dice Luis E. Valcárcel: “Los Andes son la inagotable fuente de vitalidad para la cultura del Perú” (1927, p. 114).

En resumen: los Andes o los Apus son asumidos como fuente de identidad y de resistencia. Son espacios sagrados que no se pueden negar ni mucho menos refutar.

## **2.5 Sincretismo religioso y cultural**

Se determina que el sincretismo es un proceso de adaptación de una cultura en otra. Es un fenómeno que se entiende como un ajuste que se suele hacer para que un determinado modelo quepa dentro de un ecosistema, lo que produce un proceso “inculturación”, que en términos antropológicos significa “introducir algunos contenidos en otra cultura, especialmente en el ámbito religioso” (Mujica Bermúdez, 2001-2002, pp. 6-10). En el caso de Qoyllurití se podría pensar que el modelo andino se ajusta para que pueda caber dentro del ecosistema de la religión católica, pero no es así, o no sucede así. En esta fiesta folklórica y religiosa sucede todo lo contrario, pues se trata del modelo de la religión católica que se adapta al ecosistema andino. Una muestra de ello es el mito de Marianito Mayta donde se inserta la imagen de Jesucristo dentro del mundo cotidiano de los andes. Esta imagen se presenta de una manera dual, primero

como un niño de ropas resplandecientes y luego como un hombre que muere crucificado. Ambas figuras de Jesucristo se muestran ante el personaje que lo acepta y adora (Marianito Mayta) como también para quienes lo acechan y lo ven como un posible peligro (padre de Marianito Mayta y demás hombres de su comunidad). Ambos tipos de agentes participativos se convierten en testigos de las bondades que puede brindar esta imagen sagrada que termina siendo doble (niño y hombre). Esta misma imagen dual puede producir dolor y muerte al ser rechazada. De ahí su función aleccionadora.

Otra muestra de ajuste del modelo es cómo el elemento religioso se convierte en un móvil dentro de un sistema oral tradicional que terminó propalándose como sucede con los mitos antiguos que perviven hasta la actualidad. Su comunicación de hombre a hombre, de comunidad a comunidad, de generación a generación se hizo solo con el único fin de re-implantar una hegemonía que seguía sufriendo una serie de resistencias que muchas veces terminaron en levantamientos, movimientos y rebeliones. Para evitar estos conflictos sociales y políticos, se procedió a utilizar otra vez la creencia de los símbolos religiosos para mantener un orden que nunca pudo eliminar del todo las idolatrías y creencias antiguas de la población andina. Es decir, su eficacia nunca fue cierta ni mucho menos total.<sup>73</sup> Un resultado así se evidencia a través de una fiesta como Qoyllurit'i donde el motivo de adoración hacia la religión católica cambia a una pleitesía dirigida esta vez hacia la naturaleza, vista o entendida como un espacio sagrado.<sup>74</sup> Su supuesta adaptación a lo hegemónico es al mismo tiempo una forma de resistencia.<sup>75</sup> Por eso en Qoyllurit'i las antiguas idolatrías persisten, a pesar del respeto que se muestra primero a los símbolos de la Iglesia. Su misma persistencia se debe precisamente a la vigencia de los símbolos de la naturaleza. Esto trae como resultado de que ambos objetos de veneración coexistan hasta la actualidad sin dejar de intercambiar sus propios elementos. Solo así se vuelven interculturales debido a que ninguna se

---

<sup>73</sup> José Carlos Mariátegui lo confirma de la siguiente manera: "El culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias. El estudio del sentimiento religioso en la América española tiene, por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores" (2000, p. 163).

<sup>74</sup> Jesús Martín-Barbero encuentra que las fiestas indígenas se revelan como un espacio preciso de reafirmación cultural. Al mismo tiempo, cumplen la labor de mediación entre objetos sagrados y ritos que se efectúan entre memoria y utopía (1991, pp. 208-209).

<sup>75</sup> Antonio Cornejo Polar lo percibe así: "Aunque la conquista destruyó el orden social indígena, se puede detectar la persistencia, sobre todo de las comunidades, del antiguo "comunismo incaico", aunque ciertamente modificado y debilitado, al igual que en otras facetas no identificadas de la vida indígena" (2002, p. 172).

impone sobre la otra, mucho menos entran en conflicto (no muestran ningún atisbo de violencia), sino que se equiparan, se manifiestan como si fuesen iguales, sobre todo en el plano religioso. Ambas se “resemantizan”, por citarlo, o decirlo, en términos conceptuales (Lienhard, 1990, p. 159). De esta manera se determina un sincretismo entre el mundo andino y el mundo católico.

Esta coexistencia se puede corroborar a través de otras representaciones donde siempre hay un diálogo entre ambos mundos. Por ejemplo, para los peregrinos el Cristo de Qoyllurit'i se identifica más con el Apu Colquepunco mientras que la Virgen de Fátima se identifica con el Sinajara (Cortés Rojas, 2016, p. 28). Se les considera así porque ambos espacios componen el santuario natural. Su identificación se establece con dos imágenes que son protagonistas dentro del templo y en la devoción católica. Esta concomitancia produce una doble adoración que reafirma el sincretismo.

Otro ejemplo fehaciente de este fenómeno son los miembros de la Hermandad del Señor de Qoyllurit'i, quienes han sido reconocidos por la Iglesia Católica como el grupo oficial de esta fiesta tradicional. Ellos se distinguen del resto de peregrinos por llevar escapularios alrededor de sus cuellos, además de portar un látigo como si fuesen capataces. Su vestimenta sobresale por el uso de un saco y camisa. Estos implementos los diferencian del resto de asistentes que usan trajes de danzas típicas o simplemente visten de manera informal (Salas Carreño, 2006, p. 4). Sin embargo, los miembros de esta hermandad proceden a hablar en quechua, además de bailar con las comparsas, armar apachetas (participar del juego de las casitas), masticar hojas de coca y brindar todo tipo de apoyo al desempeño de los ukukus, a pesar de tratarse de un grupo opuesto a su rango; pues ellos, los miembros de la Hermandad son la representación del hombre más civilizado precisamente por su vestimenta y por la oficialización brindada por la religión. A pesar de estas características en su persona, su adoración al espacio natural y a los símbolos sagrados andinos se mantiene intacta. Ellos también esperan ansiosos el agua del glaciar que traen consigo los ukukus después de su ascenso al nevado. Piden, reciben y disfrutan de este bien natural. Por todas estas razones, los miembros de esta Hermandad también son parte del fin esencial de la peregrinación sin importar su distinción superior o civilizada. A pesar de ser una muestra de lo hegemónico, ellos también son parte de una resistencia cultural que representa lo popular y lo tradicional.

Son precisamente estos dos términos los que engloban la concepción de lo indígena. Esta misma concepción curiosamente se coloca como contraria a lo moderno.

Aun así, se mantiene predominante por conservar una identidad que al mismo tiempo se define como “lo propio y lo puro” (Nuñez Murillo, 2003, p. 96). Es decir, su origen no ha sido contaminado. Es así cómo se otorga una existencia indígena que aún mantiene su vigencia. Qoyllurití posee esta misma existencia, pues reafirma su propia naturaleza a partir de todos los elementos que intervienen en su sincretismo (Ricard Lanata, 2007, p. 402).

Ahora vale la redundancia al mencionar de nuevo a los ukukus como la mayor muestra de este fenómeno que involucra no solo lo religioso sino también lo cultural. Sus ambivalencias así lo avalan, tanto en su caracterización como en sus acciones. Son precisamente estas acciones las que muestran la equivalencia entre el catolicismo y las antiguas idolatrías. Se evidencia justo después de recibir la bendición en la misa destinada exclusivamente para ellos.<sup>76</sup> Una vez tocados simbólicamente por la fe católica, se dirigen al nevado Colquepunco sin dejar de tener en cuenta al punto máximo de las montañas. Este punto corresponde al Ausangate, ubicado a 6384 metros sobre el nivel del mar y considerado como “el dios andino más importante de la región” (Brachetti, 2002, p. 85). Los ukukus muestran su reverencia ante los Apus, a pesar de cargar las pesadas cruces de cada una de sus naciones, las mismas que finalmente serán adornadas y erigidas en lo alto del nevado como parte de una ceremonia aprobada por la Iglesia. Por la distancia recorrida y por el difícil acceso a este punto de la montaña, la ceremonia de la adoración a las cruces termina intercalándose, e incluso suplantándose, con reverencias a otras idolatrías que corresponden o se identifican al punto exacto donde se encuentran.<sup>77</sup>

Asumir estas idolatrías como demoníacas o anticatólicas en el pasado trajo consigo un sistema violento de extirpaciones y castigos ante quienes se rebelaban al nuevo sistema religioso que debía imperar en el mundo andino y en el resto de la nueva civilización que estaba siendo formada por los invasores. Kenneth Mills lo explica de la siguiente manera (1994: 91):

By means of such actions, religious offenders could be isolated by the Spanish authorities in order to be disciplined and ridiculed before their own people, and the so-called instruments of

---

<sup>76</sup> Personalmente considero a la misa de los pablitos como otra forma de oficialización por parte de la Iglesia. De esta manera se oficializa dentro de la fiesta a dos grupos opuestos en rango: la Hermandad del señor de Qoyllurití y los ukukus.

<sup>77</sup> Luis Millones confirma lo siguiente en cuanto a la fe indígena: “No solo las ceremonias podían estar manchadas por las idolatrías, tampoco era posible asegurar que, más allá de la vista del párroco, los indígenas no mantuvieran, clandestinamente, el culto demoníaco a sus dioses” (2004, pp. 58-59).

idolatry, the false gods, the ancestor's remains and the sacrificial materials, could be physically destroyed... Nothing was thought to be more instructive for the Indians, or more symbolic of their spiritual fate, than the religious spectacles that featured the destruction of their forbidden cults.<sup>78</sup>

Ante la destrucción de estos espacios físicos dedicados al culto, solo quedaba mantener la creencia en las divinidades antiguas, las mismas que no podían ser destruidas por parte del invasor porque corresponden precisamente a la naturaleza. La fiesta de Qoyllurití está compuesta por esta misma naturaleza, cuya distancia -para empezar- la protege de cualquier tipo de amenaza. Se suma a ello la imponente de los nevados, la geografía y el clima como elementos naturales que precisamente la componen y al mismo tiempo la protegen. Es así cómo se convierte en una especie de reducto cosmogónico donde la idolatría se mantiene o pervive, no solo por el espacio físico sino también por la tradición y los ritos que desarrollan sus asistentes a través del folklore. Es decir, para mencionarlo otra vez en términos conceptuales, su desarrollo obedece a un comportamiento “diglósico” (Lienhard, 1990, p. 154).

Esta diglosia puede resultar similar al fenómeno que se encuentra en el lenguaje, con la excepción de que su prestigio o privilegio no se inclina de un solo lado, sino que se equipara para ambas culturas y religiones: la católica y la andina. Por esta razón determino un sincretismo de ambas áreas, a pesar de sus diferencias y ambigüedades. En este sincretismo no hay duda de que existe una forma de resistencia frente al opresor, más no “un mecanismo de dominación como se puede haber llegado a mencionar en algún momento” (Ansión, 1985, p. 57). Y si fuera así, la fiesta de Qoyllurití se presenta como una excepción por mantener la equivalencia entre dos culturas y dos religiones en una situación armoniosa.

Para concluir este capítulo vuelvo otra vez al ukuku, sobre todo para mencionar algunos detalles de la parte final de su participación en Qoyllurití, cuyos actos se pueden interpretar como otra forma más de sincretismo religioso y cultural. Y no me refiero solo a su incursión al nevado y el líquido elemento que traen consigo como una representación de bienestar que debe ser distribuido entre sus comunidades. No importa que esta intención se haya hecho con anterioridad a través de enormes bloques de

---

<sup>78</sup> “Por medio de estas acciones, los agresores religiosos podrían ser aislados por las autoridades españolas para ser disciplinados y ridiculizados ante su propio pueblo, y los llamados instrumentos de idolatría, los falsos dioses, los restos de los antepasados y los materiales de sacrificio, podrían ser destruidos físicamente... Nada se pensó que fuera más instructivo para los indios, o más simbólico para su destino espiritual, que los espectáculos religiosos que presentaban la destrucción de sus cultos prohibidos” (la traducción es mía).

hielo.<sup>79</sup> En lugar de estos bloques de hielo, ahora se usan botellas vacías que son parte de su indumentaria y con las que transportan el agua del nevado. Lo cierto es que esta función sigue siendo de suma importancia dentro de la fiesta. Si los ukukus no cumplen con este acto, no podría decretarse el final de la fiesta porque el objetivo principal no se ha cumplido. Su gran significado no se sitúa solo en su ascensión, permanencia y descenso al nevado, sino también en los elementos de la montaña que los ukukus transportan y que hacen llegar al resto de peregrinos. A través de este hecho queda constancia que se ha tenido contacto con el Hanan Pacha. Quedan en evidencia también la pervivencia de las antiguas divinidades que no han podido ser sometidas por el hombre. Se manifiesta, a la vez, la convivencia de elementos religiosos dentro del espacio natural como son las cruces erigidas en lo alto del nevado. Esta misma convivencia se repite luego de manera opuesta con las muestras del glaciar que traen los ukukus para presentarlas ante la Iglesia antes de repartirlas a los peregrinos. Es el elemento natural delante de la institución de la religión católica. De esta manera el sincretismo se vuelve evidente por parte de ambos lados. Sin embargo, mencioné que este acto no era suficiente para los ukukus. Ellos proceden luego a cumplir otros ritos que terminan acentuando el resultado de un sincretismo como lo son las pruebas de resistencia y valor. Un ejemplo de ello es mantener las manos sumergidas en el hielo mientras permanecen de rodillas frente a la cruz levantada en el nevado. Este acto se puede entender como una forma de penitencia y a la vez de ofrenda tanto para el nevado como para la cruz, entendida como símbolo máximo de la Iglesia ubicada en un espacio netamente natural. Solo así se confirma la simbiosis entre dos culturas y dos religiones. Otro de los ritos que resaltan es el “alabado”, que como ya he mencionado, se trata de una alabanza al dios sol. Este saludo se desarrolla en medio de danzas donde llegan a aparecer las imágenes esculpidas del Señor de Tayancani y la Virgen Dolorosa. Estas dos imágenes se mantienen dentro de unas urnas envueltas en mantas. Su presencia en medio de la danza hace indicar que nos encontramos ante una devoción bipartita que convive en un solo espacio.

---

<sup>79</sup> A pesar de las disposiciones actuales que prohíben a los ukukus bajar con bloques de hielo, se han llegado a reportar algunos casos de desobediencia. Aún existen ukukus que no acatan lo dispuesto. Ellos siguen trayendo consigo hielo del nevado. Lo hacen a escondidas. Cuando son descubiertos, ellos corren para no ser atrapados ni sancionados (Ceruti, 2007, p. 24).

Se acentúa la presencia andina con el uso de los pututus tocados por los ukukus, cuyo sonido anuncia el final de la fiesta. Estos instrumentos se combinan con otros que son oriundos o tradicionales, lo que confirma la identidad de Qoyllurit'i, aunque también es importante reconocer la presencia de otros instrumentos foráneos de fuertes sonidos que se han amoldado al ritmo popular de las comparsas y danzas que componen la fiesta. Estos instrumentos también son parte del folklore, pues completan y ensalzan el sentido de una celebración. De esta manera se asume a la música como otra forma de sincretismo porque su ejecución entabla una armonía entre dos campos que se reconocen como distintos, pero que a la vez se vuelven complementarios. La unión o convivencia de estos dos campos lo transforma en un fenómeno único donde prevalece el sentido de la religión. Y no importa que esta sea católica o andina o una mezcla de ambas, pues se manifiesta como una sola con distintas caras, dualidades y ambivalencias. Esta idea única de religión confirma lo que dice Clifford Geertz al definirla como “un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos los estados anímicos y motivaciones en los hombres” (2003, p. 89). Bajo esta idea llego a la conclusión de que Qoyllurit'i seguirá manteniendo su vigencia precisamente por sus eternas dualidades.

### **CAPÍTULO III: LOS ESTUDIOS CULTURALES APLICADOS AL PERSONAJE UKUKU**

Para el desarrollo de este capítulo es necesario hacer uso de las teorías y conceptos de los Estudios Culturales Latinoamericanos (ECL), asumidos como un referente propio que nos ayude a definirnos y a identificarnos, a pesar de la vigencia de nuestras problemáticas que también terminan siendo analizadas por este tipo de estudios. Aun así, no se puede desdeñar la influencia de los Estudios Culturales de Occidente (EC) sin importar que el origen de este tipo de estudios en América Latina sea totalmente previo y diferente a la etiqueta que se consiguió en determinado momento para el mundo académico (Martín-Barbero, 1996). Tampoco se puede desdeñar su influencia sin dejar de considerar que el objeto de estudio de esta investigación sea un personaje como el ukuku, proveniente de una tradición andina, que como cultura ancestral ha pasado por otro proceso de culturización, el mismo que ha producido una serie de ambivalencias en diversas manifestaciones. Por eso me apoyaré en distintos postulados para reafirmar las primeras líneas que coloqué en la introducción del presente trabajo.

Empiezo tomando en cuenta el concepto de cultura como punto de origen a todo cuestionamiento. Terry Eagleton lo define de la siguiente manera (2017, p. 74):

La cultura puede ser un modelo de vida, una forma de autorrealización o de construcción de la identidad propia, el fruto de un círculo reducido o la forma de vida de un pueblo entero, una crítica del presente o una imagen del futuro.

Se entiende que el concepto en mención atañe tanto al individuo como a un grupo humano que se rige bajo ciertas reglas o parámetros que al mismo tiempo les garantice su propia existencia, identidad, continuidad y, por qué no, su diferencia delante de “otros”. Estos “otros” pueden reconocerse o distanciarse. Su igualdad o distinción, su cercanía o separación, dependerá de esos mismos parámetros que pueden ser compartidos o simplemente rechazados. A partir de esta aceptación o negación por el “otro” se obtienen resultados armoniosos o violentos. Lamentablemente la historia de la humanidad nos demuestra que los resultados casi siempre han sido llenos de

fricciones y violencias, sobre todo al descubrirse una heterogeneidad que se debe a los distintos tipos de culturas o costumbres que se asumen como recién descubiertas sin importar el tiempo que tengan. A estas culturas se les ha intentado someter o anular muchas veces sin éxito. Sin embargo, existe un punto en común en cualquier individuo o grupo, sea de la cultura que sea. Este punto en común está basado precisamente en los parámetros de su cultura, y también en su instinto de persona o grupo, pues ambos consisten en sobrevivir o lograr la continuidad de sí mismos. No importa si esta continuidad se realiza de generación en generación. De esta manera se garantiza su permanencia a través del tiempo. La historia también nos ha enseñado (y demostrado) que es mucho más conveniente que en cada encuentro entre dos o más culturas sus resultados sean cada vez más armoniosos en lugar de violentos. Vaya paradoja porque muchas veces no ha sucedido así. Igual se logra una continuación de la existencia de distintos lados, cediendo al mismo tiempo a la transmisión de tradiciones y conocimientos que son parte de una identidad y de una evolución conjunta. Jürgen Golte lo describe así (1981, p. 59):

La cultura podría ser definida como el acumulado conjunto de soluciones a problemas surgidos en el desarrollo de una sociedad. Estas soluciones incluirán no solamente las respuestas técnicas a los retos históricos, sino –y esto quizás resulte más importante- la organización del enfrentamiento de la sociedad con la naturaleza y de hombres con otros hombres; es decir, la creación, el pensamiento y la transmisión de conocimientos.

Este encuentro cede el paso a las coexistencias de diferentes culturas en determinados espacios o sociedades, cuyas tensiones producidas por sus diferencias deben ser controladas a partir de otra valoración que corresponde al mismo término de cultura, pero que esta vez se encuentra más relacionado al desarrollo común de los individuos o grupos, entendido a la vez como un único medio de continuar y fortalecer la existencia mutua. Su definición se sustenta en “la capacidad del hombre en transmitir a través del lenguaje sus propios conocimientos y experiencias acumuladas” (Ansión, 1985, p. 49). Este desarrollo o evolución se concibe como un estado complementario a las reglas o parámetros de cada individuo o grupo. Solo así puede emparentarse el nuevo término cultura con lo civilizado y lo educado, en contraposición a lo salvaje y a lo inculto. Lo riesgoso de este proceso es que para alcanzar este nuevo escalón o nueva valoración de cultura se termine modificando el rasgo de identidad que tenemos con nuestra cultura original con la que cada individuo o grupo ha nacido. Aquí también se

incluyen las influencias de las antiguas civilizaciones, que por ser antiguas no son menos civilizadas. Para evitar su desdén u olvido se deben asumir otros procedimientos y valoraciones que contribuyan a la continuidad de su existencia, no de una manera violenta, sino apelando (siempre) a un sistema que resulte armonioso.

Edward Said toma en cuenta otra definición de la “cultura” relacionada esta vez al arte, a lo estético y al placer que produce su experiencia. Al mismo tiempo incluye el saber o el conocimiento que adquieren los individuos o grupos a partir del beneficio otorgado por distintas disciplinas que provienen de ese nuevo escalón o nueva valoración de la cultura, entendida como una herramienta de evolución, educación y civilización. Cuanto más evolucionados, educados y mayormente civilizados se muestren los individuos y sus grupos, más cultos se definen. Es decir, pasan a considerarse como sujetos poseedores de un grado mayor de cultura.

Estas son las palabras exactas de Said (2018, p. 14):

Según mi uso del término, “cultura” quiere decir específicamente dos cosas. En primer lugar, se refiere a todas aquellas prácticas, como las artes de la descripción, la comunicación y la representación, que poseen relativa autonomía dentro de las esferas de lo económico, lo social y lo político, que muchas veces existen en forma estética y cuyo principal objetivo es el placer. Incluyo en ella, desde luego, tanto la carga de saber popular acerca de lejanas partes del mundo como el saber especializado del que disponemos en disciplinas tan eruditas [...].

Es precisamente este grado de mayor cultura lo que permite que se acepten o se entiendan los parámetros culturales de los “otros”. Es cierto que estos se asumen como distintos, pero no por ello deberían ser considerados inferiores o peores, pues no existe una mejor cultura que otra porque cada una se comporta como unidades independientes y autónomas. Lo ideal para cada individuo o grupo sería aceptar, acercarse y asimilar lo mejor de la cultura del “otro” sin dejar de lado su cultura original y sin la necesidad de apelar a ningún tipo de rechazo o violencia. Solo así se incrementa un saber o un conocimiento armonioso que se relaciona precisamente a un mayor grado de cultura. Este hecho permite una igualdad entre distintos individuos o grupos sin importar que se sigan asumiendo como diferentes. Esta diferencia pasa a un segundo plano porque el mayor grado de cultura de cada individuo o grupo así lo permite, dando por resultado un ansiado estado de armonía y respeto por lo que ha desarrollado cada unidad cultural para beneficio de los suyos y de un conjunto mucho más grande. Resulta mucho mejor si la manifestación de cada una de ellas se ha mantenido a lo largo del tiempo. No importan las distancias ni las diferencias ni las variedades de cada cultura. La suma de

todas ellas otorga un solo grado que resulta ser mucho mayor y que permite la aceptación, respeto y asimilación de los parámetros de cada individuo y de cada grupo. Solo así se consigue una igualdad entre las distintas culturas, individuos y grupos, además de la aceptación de esos “otros” que aún nos resultan difíciles de entender y definir, más no excluir ni mucho menos negar o sentenciar. Norma Fuller en su ensayo “Las vicisitudes del concepto de cultura” reafirma una postura conciliadora de mutuo entendimiento a pesar de las inevitables diferencias que se mantienen (López Maguiña, Portocarrero, Silva Santiesteban & Vich, 2001, pp.: 65-75):

El concepto tradicional de cultura supone que todos los seres humanos somos fundamentalmente iguales y que la variedad cultural es consecuencia del hecho de que los grupos humanos han vivido en espacios separados, se adaptaron a medios diferentes y fueron transmitiendo, bajo la forma de la tradición, los conocimientos, la religión, la tecnología, etc., sus maneras particulares de responder a estas necesidades. Es decir que se funda en la suposición de que cada grupo humano ocupó un espacio geográfico propio y que por ello desarrolló estilos de vida diferentes (pp. 69-70).

La variedad de culturas siempre será una realidad inevitable e intercambiable. Sucede tan igual con la variedad de individuos y grupos que son definidos generalmente por sus distintas razas, creencias y geografías. Lo que no hay duda es que cada una de estas culturas no puede vivir aislada o ajena de las otras, mucho menos en un mundo contemporáneo donde la comunicación es inmediata, al punto de superar cualquier tipo de distancia geográfica, diferencias de idiomas y pensamientos relacionados a lo político o religioso. De una u otra manera, se entablan nexos entre ellas, intercambian información y posturas que pueden ser rebatidas o asimiladas. Esto produce que cada cultura vaya variando en sus parámetros y en su propia estructura. Podría ser de forma accesible o bajo ciertas resistencias que se pronuncian sin dejar de lado su identidad. Por eso se deduce que las culturas no son orgánicamente únicas, sino que son procesos que se mantienen presentes bajo ciertas negociaciones. No son estáticas ni pertenecen a un sistema cerrado. Desde el punto de vista antropológico, “son unidades que terminan siendo funcionalmente integradas y que cambian continuamente” (Clifford, 1995, pp. 322-323).

La noción de cultura se reafirma precisamente cuando “un individuo o grupo entra en contacto con otro y lo observa, ampliando toda dimensión y concepto” (Jameson & Žižek, 1998, p. 101). A partir de ese momento no solo se deduce la identidad propia sino también la ajena. Al mismo tiempo se identifican los parámetros

de uno y otro lado. Ambos entran en contacto sin importar siquiera que se rechacen. En este contacto surgen apropiaciones, experiencias comunes e interdependencias a partir de sus propias diferencias. Estas acciones podrían ser violentas, traumáticas o apacibles. Para cualquiera de ellas siempre existe cierta complejidad. Podrían ser grandes o pequeñas, cortas o largas, definidas o inabarcables. Para definir las es necesario establecer un análisis cuyo propósito sea “captar cómo son las interacciones entre estos patrones y prácticas que se experimentan como un todo en cualquier periodo determinado” (Hall, 2006, p. 237). Parte de este análisis lo desarrollan los Estudios Culturales (EC) que siempre miran a la cultura como algo que emerge, que es dinámico y que se renueva constantemente. No corresponde a una serie de artefactos o símbolos congelados, sino que son parte de un proceso que se va adaptando y que cambia por iniciativa de sus mismos individuos a partir de diversos sistemas de comunicación. Por otro lado, “los EC siempre guardan relación con el poder al identificarlo, señalarlo y hasta enfrentándolo” (Hall & Mellino, 2011, p. 15). Sirven de puente entre la cultura, como concepto propiamente dicho, y esta categoría de fuerza que define un estatus superior, dominante o hegemónico delante de “otros” individuos o grupos que son vistos como diferentes, y que al establecer contacto se encuentran desprotegidos, disminuidos o menospreciados. Esta diferencia se establece a partir del análisis que estos estudios desarrollan tan igual como si se tratasen de representaciones. Podría considerarse como una “zona liberada” académica que pertenece solo al poder de una clase dominante, aunque por su propia naturaleza pertenecen más al campo de los “otros” individuos o grupos que se encuentran “fuera de un margen hegemónico” (Beverly, 2004, p. 276). Con ello se asume que buscarían intentar equiparar su encuentro y demás comparaciones. Es por eso de que en la práctica también funcionan como sinónimo de lo “políticamente correcto” por el mismo hecho de establecer una noción que se identifica con la política cultural de distintos “movimientos sociales nuevos” (Jameson, 2016, p. 6). Estos nuevos movimientos terminan siendo otras formas recientes de cultura que se colocan ante lo hegemónico sin importar su antigüedad o tradición, innovación o avanzada. Todos estos rasgos distintivos se vuelven una amenaza frente a lo que se asume como superior, sobre todo si se insertan de una manera tenaz en su propia estructura. Más aún si se desarrollan organizando la vida cotidiana de las personas. Si es así, los EC se encargan de describir su *modus operandi* en los individuos o grupos. No importa la contrariedad de sus características. No

importa si estas le otorgan o le quitan poder frente a lo hegemónico. El análisis de estos hechos se acrecienta con la articulación de las estructuras de estas culturas diferenciadas. Se suma su comportamiento delante de otros poderes mayores como lo económico, lo social, lo cultural (nuevamente como mayor diferenciador), además de lo político (Grossberg, 2012, p. 22).

El análisis detallado de las culturas que se colocan o son colocadas delante de cualquier tipo de poder hace que se diferencien aún más de lo hegemónico, sobre todo por situarse y desarrollarse en el plano de lo popular.<sup>80</sup> Bajo este carácter es que reside su mayor diferencia, que al mismo tiempo puede ser motivo de interés para querer dominarlas o someterlas a través de un inevitable recurso violento que nunca deja de ser cuestionable. También puede ser motivo para que estas nuevas culturas muestren diversas formas de resistencia, muy a pesar de tener todo en contra ante un poder que no cesa. A través de ambos procedimientos, ya sea que se manifiesten de manera individual o conjunta, obliga indefectiblemente a los EC a determinar cada postura y situación de las partes involucradas. Su análisis compete tanto al lado dominante como el lado dominado. Esta ambigüedad otorga una naturaleza interdisciplinaria en ellos. De ahí que se consideren otras definiciones sobre sus principales funciones que obedecen precisamente al pensamiento y a la reflexión a través de herramientas provenientes de distintas áreas o disciplinas que se conglomeran en uno solo. Solo así se confirma que “los EC son buenos para pensar cualquier situación y procedimiento en diferentes niveles” (Reynoso, 2000, p. 302). Otro punto de consideración es “la valoración estética de los discursos a analizar” para no perder su objetivo central basado principalmente con su relación ante el poder (Sarlo, 1997, pp. 32-38).

No hay duda de que uno de sus principales instrumentos es la sociología para definir cualquier origen y variante de cada cultura, vistas o entendidas como unidades que inevitablemente tienen contacto con otras. Raymond Williams lo define así (1982, p. 14):

[...] los estudios culturales es ya una rama de la sociología general. Pero es más una rama en el sentido de un modo diferenciado de entrada en cuestiones sociológicas generales que en el

---

<sup>80</sup> Resulta curioso que en el caso de América Latina lo popular tenga un sentido opuesto al poder. Así lo define George Yúdice: «Si los hitos contra los cuales militan los Cultural Studies británicos pertenecen a la alta cultura (en la tradición de Arnold y Leavis), y los estadounidenses a la cultura de masas, en América Latina las bases de la cultura hegemónica nacional descansan en lo popular» (2002b).

sentido de un área reservada o especializada. Al mismo tiempo, si bien es una clase de sociología que concentra su interés en todos los sistemas significantes, está necesaria y centralmente preocupada por la producción y prácticas culturales manifiestas. Su enfoque integral requiere, como veremos, nuevos tipos de análisis social de instituciones y formaciones específicamente culturales, y la investigación de las relaciones existentes entre éstas y, por una parte, los medios materiales de producción cultural, y, por otra, las formas culturales propiamente dichas.

Esta variedad en los contenidos de cada cultura sobrepasa la disciplina sociológica, sobre todo en el dinamismo de sus parámetros y en las prácticas que desarrollan como unidades siempre cambiantes, pues establecen nexos y a la vez transformaciones en sus propias estructuras, mucho más aún en los individuos o grupos que la componen. De esta manera se podría considerar que los EC se movilizan no solo efectuando cualquier tipo de diagnóstico dentro de lo social, ya sea de manera analítica o interpretativa, sino también a través de distintas áreas que apoyan un “nuevo orden” (Moraña, 2003, p. 428). En el caso de América Latina, los estudios culturales de la región (ECL) asumen a la cultura como algo que siempre se encuentra vinculado con lo social, incluidas las transformaciones en la cultura popular y en la ciudadanía. En ellas se encuentran “intersecciones de discursos sociales y procesos simbólicos, formaciones de poder y construcciones de distintas subjetividades que se amparan en el género, las razas y las mismas ciudadanías” (Szurmuk & McKee, 2009, p. 74). A partir de esta diversificación de análisis y acercamientos, es que también se podrían entender a los ECL como “narrativas”, tal como las definió en su momento García Canclini (Follari, 2001, p. 43). Sin embargo, “William Rowe contrapone lo dicho por Canclini al asegurar que los ECL siempre se encuentran buscando paradigmas que varían a partir de la postura de cada disciplina” (Moraña, 2000, p. 453).<sup>81</sup> Para el caso específicamente peruano, la lectura del indigenismo es una forma de cumplir y desarrollar nuestro propio paradigma, a pesar de que siempre se mantuvo presente, aunque no de manera prioritaria. Es precisamente el indigenismo una representación de una cultura incipiente u originaria, muy especialmente para el caso peruano. Por tal razón debería seguir siendo abordado como un punto de atención y análisis para nuestros propios estudios culturales. A ella se le debe revalorar al igual que las culturas indomestizas, afromestizas y cualquier otra forma de variante de mestizaje, vistas como manifestaciones que pertenecen a unas grandes mayorías que siempre se mantienen

---

<sup>81</sup> Esta deducción proviene de su ensayo “De la occlusión de la lectura en los estudios culturales: las continuidades del indigenismo en el Perú” (Moraña, 2000, pp. 453-460).

desposeídas o postergadas ante una evidente hegemonía. Su comparación es inevitable con los EC de occidente que revalúan las culturas de las minorías, ya sean sexuales, étnicas y religiosas, presentadas como “diásporas dentro de una estructura cultural dominante” (Bueno Chávez, 2004, p. 128). Aunque valga la afirmación que el objetivo de su investigación no se base ahora solo en “descodificar” las operaciones entre “el poder y la resistencia”, tal como muchas veces se ha afirmado (Barker & Beezer 1994, p. 17). Estas investigaciones van mucho más allá. No importa que su motivo principal siga siendo las minorías. A diferencia de ellos, para los ECL el centro de su atención son las mayorías que nunca dejan de pertenecer a un estrato popular. Esto confirma otra afirmación de que los ECL están en “constante tensión con los centros hegemónicos de producción de conocimiento, aunque también entre ellos mismos como pequeñas unidades diferenciadas” (Crespo & Parra, 2017, p. 35). Aquí se asume el concepto de “conocimiento” en oposición a lo “popular”, más no lo desmerece pues existe un “saber popular” o “saber del pueblo” que varía en muchas propuestas y que se mantienen a través del tiempo como una forma de lucha o resistencia. De ahí su definición como pequeñas unidades diferenciadas que al mismo tiempo originan una serie de discursos que caben dentro de lo folklórico, así sea a través de un relato oral sobre un personaje mítico mitad humano-mitad animal o una fiesta ceremonial religiosa andina que se realiza a más 4800 metros de altitud.

Son precisamente estas manifestaciones populares o folklóricas, propias de una cultura desfavorecida ante de lo hegemónico, la que logra su supervivencia a través de sus mismas tensiones. Su relación con el poder o la configuración opuesta a ella se revela en las formas de la vida humana de sus propios individuos, cuyos actos se siguen asumiendo como “prácticas culturales” (Rosas Pineda, 2013). La forma de recepción de estas prácticas coincide con el objetivo de los EC, sobre todo en Latinoamérica (ECL), produciendo “una conjugación entre el lado empírico y el cuadro teórico-metodológico que los caracteriza” (Boaventura & Martino, 2010, p. 13). Por esta misma razón su recepción se convierte en mérito de estudio o análisis, mucho mejor si se puede utilizar la interdisciplinariedad de estos estudios para establecer más definiciones o un mayor entendimiento sobre una cultura que es originariamente nuestra (peruana) y que debe ser constantemente revaluada. Solo así se reafirma su presencia y continuidad sin importar los intercambios que haya sufrido en el tiempo. Esto no la exceptúa de ampliar otros nexos en la actualidad sin dejar de lado la propia identidad, expresada siempre a

través de una serie de tradiciones anteriores (Follari, 2003, p. 5). Estar pendientes de estos diálogos culturales, a partir de sus distintas representaciones, y de las distintas disciplinas con las que se les estudia, puede dar paso a otra posible definición de estudios culturales en el Perú.

### **3.1 Interculturalidad**

Se define a la interculturalidad como “un proceso recíproco en el que los agentes involucrados aprenden unos de otros a partir de su acercamiento o contacto” (Núñez Murillo, 2003, p. 110). Como su misma palabra también lo indica, corresponde a un estado de “estar-transitar” entre diferentes culturas. Su contacto logra un reconocimiento, y en ello, se supone un respeto, tolerancia, convivencia y comunicación intercultural (Barabas, 2018). Se trata de un intercambio donde distintos individuos o grupos comparten sus características. Se asume también como un necesario entendimiento o como un encuentro armonioso. Lamentablemente en Latinoamérica, y más aún en el Perú, nunca se impuso ningún tipo de armonía o intento de ello. Aun así, los rasgos de cada cultura (en el caso que sean dos: una inicial -primera- y otra impuesta -segunda-) se mantienen a la par a través de una serie de tensiones a lo largo del tiempo. Sin embargo, su convivencia ha dado paso a una constante que permite algunos intercambios que definen y confirman este proceso. Estos “préstamos” o ambivalencias se visualizan en un personaje como el ukuku, cuyas características ya he mencionado anteriormente, pero que en este capítulo procedo a retomarlas solo para reafirmar su posición de sujeto intercultural por su misma condición de liminal o en postura limítrofe entre dos ámbitos o mundos.

El principal rasgo con el que se le define al ukuku, tanto dentro del mito oral como en el folklore, es que se trata de un ser mitad hombre-mitad animal. Esta característica será su mayor diferencia, pues hace que se le considere como si fuese un “otro”, alguien distinto, extraño y hasta excluido. La ferocidad heredada del padre y la inteligencia proveniente de la madre le otorgan una diferencia sobresaliente. Sus rasgos de animal interactúan con su condición de hombre dentro de su persona. Estos rasgos se asimilan y dan por resultado un híbrido que sobresale no solo por su aspecto, pues sigue siendo diferente, sino también por el beneficio que se puede obtener a partir de la bondad desarrollada por el lado materno. Esto anula cualquier malicia o deseo de

perjuicio sobre los otros, incluidos quienes lo desdeñan o separan de su grupo, otorgándole un grado de no pertenencia, de alejamiento o de distancia. A pesar de ello, el aislamiento no se sitúa en su mundo porque mantiene una relación continua con otros personajes humanos y también sobrehumanos. El ukuku dialoga e interactúa con ellos gracias a su condición intercultural. Los acompaña y/o los enfrenta, deduciendo en él la diferencia entre lo bueno y lo malo. Aunque llama bastante la atención que él no sepa o no pueda detectar el grado de villanía de su padrino el cura al exponerlo o inducirlo a una serie de peligros con el único fin de hacerlo perecer. Esta falta de deducción se emparenta más con la inocencia tan propia de la infancia, inclusive después de haber pasado un periodo de educación. Con ello se entiende que también concentra un rasgo de ser mitad niño-mitad adulto (sus rasgos llenos de dualidades son otras formas de acentuar su condición intercultural). Su condición propensa al juego y su determinación para vencer y someter a sus enemigos se evidencia cada vez que se enfrenta a los humanos que desean acabar con su vida. Lo mismo sucede con las bestias salvajes y el condenado. El ukuku supera cualquier obstáculo o contrincante. Algo similar sucede a lo largo de la fiesta de Qoyllurit'i. Su desplazamiento nunca deja de estar relacionado con el juego. Se muestra cuando él llama la atención a los peregrinos que cometen faltas y hasta cuando debe subir al nevado para cumplir con una doble adoración (religión bipartita). Lo hace sin tener en cuenta que su vida corre peligro, tanto en la ida como en la vuelta de su incursión al Apu. Cualquier paso en falso puede desembocar en la muerte, que en el mundo andino no es precisamente un final.

En cuanto a la muerte en el mito oral, a pesar del constante riesgo que corre el ukuku dentro y fuera de su pueblo, esta nunca se concreta en él debido al grado de inteligencia heredado de la madre. Menciono esta característica que lo diferencia del padre, el oso raptor, a pesar de poseer el mismo tipo de fuerza. Aun así, el padre no puede evitar su final funesto, ya sea por la trampa desarrollada por la madre y el hijo, o cuando termina siendo ajusticiado por los hombres del pueblo de donde proviene su pareja raptada, tal como sucede en la película *Kukuli*. De nada le sirve la fuerza para enfrentar estas situaciones porque al final perece el animal. La bestia abyecta muere. No sucede lo mismo con el ukuku. Solo la inteligencia, inhallable en el padre, aunque sí desarrollada en el hijo, marca la diferencia entre el progenitor y el crío. Este último, a lo largo de su existencia, hace uso de ambos rasgos solo para poder sobrevivir. La inteligencia y la fuerza son sus mejores herramientas. Intercalar ambas, consciente o

inconscientemente, es otro indicio de interculturalidad, pues lo traslada irremediabilmente entre un estado civilizado y un estado salvaje. Sabe conjugar ambas posiciones, sobre todo para hacerle frente a los peligros. En unos momentos puede demostrar su completo salvajismo y en otros su primigenio grado de cultura obtenido a través de su primer contacto con humanos, ya sea a través de la madre o el cura del pueblo, quienes le inculcaron un comportamiento que se acerca más a lo civilizado, y que al mismo tiempo lo distancia de cualquier recuerdo o parentesco con el padre y la naturaleza inhóspita.<sup>82</sup> La tensión entre lo aprendido en la escuela, como el respeto, y lo aprendido inconscientemente en la caverna del padre, como puede ser la fuerza, le permite mantener una diferencia que lo hace sobresalir y que lo beneficia al punto de darle siempre el triunfo. Una muestra de ello es cuando vence al condenado para luego hacerse merecedor de su fortuna. Se manifiesta también cuando antes bajaba del nevado trayendo un enorme bloque de hielo como bendición del Apu. Este elemento será destinado para quienes confiaron y oraron por él como intermediario entre la naturaleza y el hombre. El ukuku es el punto medio o el intermediario entre ambas partes: lo natural y lo humano.

También existe otra forma de interculturalidad a partir de una doble dualidad religiosa. El ukuku transita entre el mundo de los andes y el mundo católico. Rinde adoración a la cruz y a la Iglesia. Escucha misa y recibe la bendición con agua bendita por parte de los religiosos. Inmediatamente después él rinde adoración a los Apus y al sol, arma apachetas y hace reverencias con hojas de coca. Luego extrae el líquido elemento del nevado con el permiso concedido por la naturaleza y lo transporta a su comunidad. Este último hecho logra una equivalencia entre el agua bendita y el agua del glaciar, pues ambas otorgan beneficio en quien la obtiene o la recibe. Con este hecho su creencia se fortifica y aumenta. Se entiende entonces el agua como punto en común entre dos religiones coexistentes gracias a la labor del ukuku. Otro punto en común con respecto a la religión es el nombre del Taytacha Qoyllurit'i, dirigido inicialmente a la imagen sagrada pintada en la roca que se encuentra en el interior de la capilla erigida en las faldas de un nevado. Este nombre está ligado primero a la imagen de Jesucristo

---

<sup>82</sup> Gonzalo Portocarrero realiza una distinción que considero oportuno citar: "La cultura ya no se define en oposición a la ignorancia, sino como el reino de lo aprendido; conformado por lo que es histórico y no natural. Entonces resulta que todos tenemos cultura, pero que ésta es diferente según los pueblos, las épocas y los grupos sociales" (2001, p. 5).

crucificado, de ahí el nombre de la peregrinación avalada por la Iglesia. Aunque este nombre luego toma otra derivación para relacionarla a la montaña. La doble connotación del nombre se intercala entre el catolicismo y la idolatría andina. Ambas son formas vigentes de religión en un espacio distante donde prevalece la naturaleza. Es decir, se encuentran en un espacio que no corresponde a lo civilizado, al desarrollo y a la evolución. Sin embargo, se reúnen una serie de manifestaciones que pueden resultar opuestas al significado que se tiene de una ceremonia religiosa católica. Todos estos elementos terminan acoplándose y amoldándose en una convivencia, motivo suficiente para considerar su dualidad religiosa como otra forma de interculturalidad, pues transita entre el mundo andino (el Apu) y el mundo católico (la Iglesia). El ukuku adora la imponencia de cada uno de sus símbolos. Reverencia a la cruz y a la imagen sagrada tan igual como lo hace ante el nevado. Hacer solo lo segundo lo convertiría en un ser profano. Hacer solo lo primero lo ubicaría en una posición que contradice su origen andino, a menos que se valore una andinización de la cruz como otra forma de mestizaje (la andinización de la religión). Por eso intercala ambas (en este punto se sacralizan los andes, lo que se concibe como otra forma de interculturalidad). El ukuku se hinca ante los símbolos de la cultura de occidente representada en la religión católica y en la Iglesia. También se hinca ante los símbolos de la cultura andina, representada en la naturaleza y las montañas. El ukuku traslada elementos de uno y otro lado para convivir entre ambas culturas. Este hecho lo enriquece mucho más como personaje, tanto en el relato oral como en el folklore.

Otro punto de interculturalidad es su vestimenta dentro del folklore. Ya he mencionado los implementos que componen su indumentaria como parte de su caracterización de hombre-oso. Esta se coloca sobre una ropa común que le permite tener flexibilidad ante las tareas que debe de cumplir dentro de una fiesta como el Qoyllurit'i. El unku que utiliza, y que es confeccionado con lanas y pellejos de animal, va por encima de cualquier vestimenta compuesta por una chompa o polera más un pantalón. Este unku junto al pasamontañas son representativos del mundo andino y más aún de la naturaleza. Su referencia corresponde a lo animal. Sin embargo, la ropa cotidiana, tan propia del hombre civilizado, comparte espacio en su cuerpo que representa a dos tipos de mundos: al correspondiente a la ciudad y al correspondiente al campo. Se trata del mundo del hombre y el mundo del animal. Este último relacionado directamente con lo salvaje, pues su huacallo o pasamontaña cumple precisamente con

la representación de un oso. Un elemento contrario al pasamontaña, que se coloca precisamente en la cabeza, puede ser el calzado, colocado en los pies, y visto como una representación de cualquier sociedad evolucionada, pues el significado de un hombre descalzo o sin zapatos es muy distinto al de un hombre que tiene sus pies recubiertos y protegidos. Cuanto más refinado y costoso sea este implemento, mayor será su valoración económica y cultural. Aunque cabe mencionar que el ukuku o Pablito nunca está descalzo. Siempre ha llevado unas ojotas como usan los campesinos. Sin embargo, a lo largo de los años, este tipo de implemento para los pies ha variado. Ellos ahora utilizan zapatillas de marcas importadas o zapatos exclusivos de suelas gruesas para incursionar en la montaña o en lugares de alto riesgo. Ante esta oferta del mercado y el consumo actual, el ukuku o Pablito utiliza este implemento de acuerdo con sus posibilidades económicas. Es decir, el calzado que usan en su caracterización puede ser el mismo que utilizan en su vida cotidiana. Su uso representa una forma de civilización y progreso que se refleja precisamente en los pies. Esta diferencia de implementos usados en dos partes contrarias del cuerpo humano puede dar otro tipo de lectura, pues la cabeza se relaciona siempre con lo pensante, con lo deductivo y con el razonamiento. No importa que se encuentre recubierta por un pasamontaña que contenga una simbología animal. Estos actos propios del pensamiento están más cerca de la verdad y de lo justo. En cambio, los pies siempre se han relacionado a todo lo contrario. No importa que con esta parte del cuerpo el humano se traslade, avance y cruce límites. Los pies también sirven para patear, atacar o defenderse con violencia de la misma manera como hacen los animales. Sus actos están más relacionados con lo instintivo, con lo salvaje y lo inconsciente. Se trata, pues, de la animalización del hombre o la pérdida de su condición civilizada. Sin embargo, los ukukus nunca actúan de esta manera. Nunca actúan como el progenitor animal, sea oso o auquénido. Al contrario, ellos reimplantan el orden y la seguridad a través de su presencia y su látigo. Ellos cuidan que los hombres no se conviertan en bestias o en animales, que no se denigren, que no pierdan ni la compostura ni la moral, sobre todo al darse la ingesta del licor dentro de cualquier festividad. Se añade además que los ukukus pueden jugar o simular con su lado animal, pero jamás cruzan el límite que distorsione o tergiverse lo propiamente civilizado. He ahí otra muestra de interculturalidad.

En cuanto al habla, ya he mencionado que ellos pueden comunicarse tanto en español como en quechua, siempre con su tono de voz a modo de falsete. Esta condición

bilingüe es otra manera de asumirlos como sujetos interculturales.<sup>83</sup> Se oficializa cuando se les brinda una misa hablada solo en quechua (aquí se reitera la andinización de la religión: otra forma de interculturalidad). Esta misa es exclusivamente para ellos. Aunque este hecho no les impide que sean parte de otras misas y representaciones religiosas donde se hable español. Los ukukus pueden interactuar entre ambas lenguas porque su naturaleza así se lo permite.

Todas estas características, presentadas como dualismos, podrían confundirse como el resultado de un multiculturalismo, cuyo concepto se debe “a la variedad de rasgos de distintas culturas que persisten por medio de sus propias tensiones” (Szurmuk & McKee, 2009, pp. 182-188). Aunque para el caso peruano más se ajusta al concepto de lo “intercultural” por encontrarse ciertas problemáticas que se abordan a través de distintas herramientas que ayudan a entender y analizar sus discursos sin lograr conseguir todavía una posible solución. Este resultado, que no ha sido nada armonioso, termina siendo otra característica de peso para asumirlo dentro de lo “intercultural”. Carlos Iván Degregori lo entiende así (1999, p. 64):

[...] lo multicultural son bloques definidos, con fronteras precisas, donde el ideal es que las contradicciones, roces y diferencias se solucionen vía la tolerancia y el respeto, y donde la acción afirmativa consiste en que B y C, que están más abajo que A, sean empujados o impulsados para equipararse con A y estar al mismo nivel de desarrollo económico o de poder. Esta política es aplicable a realidades como la norteamericana donde, por razones históricas, se han conseguido logros importantes en términos de tolerancia, reconocimiento y acción afirmativa. Sin embargo, para una realidad como la peruana es más útil una aproximación intercultural, porque implica que A, B y C no son bloques diferenciados, y donde las relaciones de poder que existen desde hace mucho son el resultado de una interacción en la cual no puede entenderse A sino en su relación con B y C. (un entendimiento no horizontal, negado, prejuicioso, sesgado).

Bajo la definición de Degregori se puede entender al ukuku como un sujeto representante de dos grupos A y B que representan respectivamente lo civilizado y lo salvaje, o también como parte de un binomio relacionado siempre al hombre y al animal. Si bien su identidad se basa más en la representación de B, su relación con A no se desliga, por más que suceda un rechazo hacia él en el mito, sobre todo por parte de un grupo que precisamente goza de una hegemonía o que se coloca en un nivel superior.

---

<sup>83</sup> También se les otorga una definición de mestizaje a partir de su condición bilingüe. Cito la siguiente definición a propósito de esta mencionada condición: “El mestizo es un sujeto políglota, capaz de moverse entre lenguas distintas y capaz de dar discursos polifónicos y pluriculturales, no solo entendidos como representaciones, sino sobre todo como actos productores de sentido y de realidad. Ya no se trata, por tanto, de un sujeto que expone postulados de síntesis y de homogeneidad, sino de un sujeto que asume el antagonismo como modo de ser” (López Maguiña et al, 2001, p. 62).

Lo mismo podría decirse de una representación correspondiente al ande en comparación a una perspectiva de occidente. Lo cierto es que el ukuku logra que B se equipare con A dentro de su definición intercultural. Incluso logra un mayor entendimiento y/o cercanía entre ambos mundos anulando al mismo tiempo cualquier prejuicio o distancia. También se puede afirmar que la nueva relación entre ambos grupos sí ocurre de manera horizontal sin quebrar su definición como un proceso intercultural. Tampoco anula su identidad con B ni la disminuye. Por tal razón, refuta la definición que asume a la interculturalidad como un proyecto moderno que implica rechazar el pasado, no volver a este tiempo porque simplemente se rompen los “hábitos anclados” para dar lugar a un mayor sentido de libertad y cambio (Ansión, 1994, p. 12). En el caso del ukuku no es así, pues mantiene vigente la idea del pasado, específicamente del pasado andino. Sin embargo, se adapta a la modernidad sin dejar de lado su identidad oriunda. Sucede lo mismo con su labor ordenadora, tan necesaria en distintas circunstancias o situaciones ajenas a Qoyllurit’i. Por ello cité también los casos de su participación en determinadas puestas teatrales o en situaciones dadas durante la pandemia. Su presencia produce de inmediato otras lecturas de interculturalidad, no solo por su imagen sino también por sus actos que terminan despertando un afán descolonizador ante las formas impuestas. Su relación con la religión así lo confirma. De esta manera su función intercultural se lee también como un proyecto que cuestiona determinadas realidades ligadas a un tipo de (neo)colonialismo<sup>84</sup> (Costa & Boatcă, 2010, pp. 337-338).

Para concluir, termino por añadir que al ukuku se le puede considerar como un ejemplo concreto de un proceso denominado “aprendizaje cultural”. En él existen dos formas de culturas que van interactuando de manera interna y externa a él, a su persona, tanto en el relato oral como en la fiesta de Qoyllurit’i u otras representaciones de folklore. Esta coexistencia de elementos culturales dispares y opuestos diferencian su experiencia como sujeto o actante. Sus actos y su presencia son una forma de representar una co-cultura. Es decir, posee un contenido binario cultural que no puede ser desprendido de él ni mucho menos de sus partes, por lo que se les obliga a mantenerse mutuamente. Cada uno de ellos se manifiesta siempre dependiendo uno de otro como si fuesen las dos caras de una sola moneda.

---

<sup>84</sup> Estos términos provenientes del colonialismo los trabajaré en el subcapítulo titulado “Poscolonialismo”.

Sustento esta conjetura a partir de la cita del siguiente texto (Sanz Cabrerizo, 2008, p. 272):

[...] el “aprendizaje intercultural” supone que haya simultáneamente por lo menos dos culturas presentes de manera permanente (que esté lo multicultural, por lo tanto), que haya valores comunes en cuyo nombre se busca y se mantiene por ambas partes ese contacto (lo transcultural), y ese contacto va a producir inevitablemente conocimientos recíprocos (lo metacultural). En definitiva, el “aprendizaje intercultural no debe comprenderse como una necesidad de someterse al otro por amabilidad o por educación. Es, por el contrario, la ocasión excepcional de producir juntos nuevas respuestas culturales”. El conjunto de dichas “nuevas respuestas culturales” producidas por los “co-actores” es precisamente lo que yo defino “co-cultura”, cultura compartida por y para la acción colectiva.<sup>85</sup>

Esta propuesta de “acción colectiva”, referido a una pluralidad conviviente y coexistente, coincide con la idea de crear e impulsar “espacios públicos” o “espacios de encuentro” (como es el caso de Qoyllurití) donde se incluye la actuación política de la diversidad de elementos y protagonistas como una forma de reconocimiento y tolerancia, más no de discriminación y/o división (Tubino, 2015). Esta última tentativa, negativa en todo sentido, elimina la intención prioritaria de interculturalidad. En este sentido, el ukuku y el Qoyllurití, incentivan este acercamiento, convivencia y tolerancia entre los rasgos y características que los componen.

### 3.2 Heterogeneidad

Raúl Bueno llega a la deducción de que la heterogeneidad es “la condición esencial de América Latina” (2004, p. 23). Su definición surge a partir del desarrollo de conceptos previos como el multilingüismo, la diglosia y lo que se entiende como una “totalidad contradictoria”, cuya peculiaridad es precisamente la coexistencia de elementos opuestos en un mismo ámbito (Cornejo Polar, 2003, pp. 368-371). ¿Pero qué es precisamente la heterogeneidad y cómo aplicarla o desarrollarla sobre un personaje como el ukuku? Podríamos responder esta pregunta a partir de lo dicho por Víctor Vich en su ensayo “Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia” donde deduce lo siguiente (López Maguiña et al, 2001, pp. 32-33):

---

<sup>85</sup> Fragmento mencionado dentro del ensayo “Del enfoque comunicativo a la perspectiva de la acción y de lo intercultural a lo co-cultural” de Christian Puren, pp. 253-278.

[...] la heterogeneidad es el encuentro de la forma con algo, pero en realidad nunca sabemos bien en qué consiste ese algo. Si partimos de las premisas esbozadas a partir de la reconfiguración de la categoría de cultura, la heterogeneidad funciona cuando tenemos cierto respeto por lo que es diferente y no queremos dejar que la forma (hegemónica) lo invada totalmente. Es decir, la heterogeneidad aparece cuando nos damos cuenta de que las cosas ya no pueden continuar pensándose totalmente como esencias (o, en todo caso, necesitaríamos una definición “no-esencialista de las esencias”) sino más bien en términos de diferencia.

Es precisamente esta diferencia la que se encuentra en un sujeto como el ukuku. También se puede encontrar en la fiesta de Qoyllurit’i o en cualquier otra manifestación folklórica, pues no solo se trata de distintas formas de resistencia cultural, sino también de una identidad arraigada, no perdida ni despojada, que se convierte en una tradición, y que a lo largo de los años ha sabido acoplar y/o fusionar distintos elementos para hacerlos intercalar entre lo propio y lo ajeno que trae como resultado una nueva estructura cultural que se vuelve válida, sobre todo por mantener aquellas diferencias que sustentan su propia heterogeneidad.

Esta diversidad de elementos dentro de su estructura lo convierte y presenta en un *corpus* plural que refuta la idea de una unidad nacional por su misma condición diversa, heterogénea y/o plural. De esta manera, la negación de esta unidad, según Mariátegui y Cornejo Polar, cobra un mayor sentido para alcanzar la identidad y una certera definición de nosotros mismos (Sobrevilla, 2001, p. 28). Solo así se reconoce la pluralidad cultural y nacional debido a que obedece a diversas voces y manifestaciones. Se afianza mucho más en lo folklórico. Al mismo tiempo crea el dilema del reconocimiento de lo netamente nacional junto a su opuesto. Esta contrariedad da paso a la diferencia, pero al mismo tiempo confirma su complejidad como unidad negada. Es ahí que surge el conflicto. Lo mismo podría referirse al ukuku, visto como un parangón hecho sujeto, pues acopla elementos externos a su naturaleza bipartita, los hace suyos, los convierte en herramientas de inserción social y hasta alcanza el triunfo sin despojarse necesariamente de su verdadero origen. Incluso lo mantiene y hasta lo revaloriza, a pesar de la condena que arrastra con su significado salvaje heredado del padre-animal.

La representación del ukuku en el folklore sostiene el mismo valor que en el mito. A pesar de ser el elemento de menor condición social dentro de la fiesta de Qoyllurit’i, el Pablito termina siendo el principal protagonista junto al Apu. Se entiende entonces que no es solo un intermediario, pues alcanza mayor simbología al poseer un elemento primordial como el agua. Ambos protagonistas: el ukuku y el Apu,

representan lo no civilizado, o lo no completamente civilizado. Ambos no pertenecen oficialmente al mundo del hombre ni de lo propiamente cultural sino al de la naturaleza, propiamente dicho. Los dos se mantienen al margen, a pesar de que terminan influyendo en ambos mundos, pues su característica cultural binaria así se lo permite. Mejor dicho, su interculturalidad permite la heterogeneidad como parte de su característica.

En el ukuku la heterogeneidad se demuestra en la influencia cultural impuesta por parte de la madre y luego por su padrino el cura, además de todo lo representativo de la evolución humana por intermedio de la escuela, la iglesia y la fortuna. De esta manera se interrumpe su cultura primaria o salvaje como una necesidad básica en su condición de hombre-animal, porque si el ukuku hubiese sido el resultado de una cópula únicamente animal, entre macho y hembra de la misma especie, quizá esta imposición cultural humana no hubiese interferido en nada, pero desde el momento de haber sido concebido a través de una persona, en este caso, una mujer, así sea a través de la fuerza o de manera violenta, es motivo suficiente para otorgarle el derecho de insertarlo en un proceso de evolución humana sin importar sus características salvajes o zoomórficas. Sin embargo, los elementos culturales propios de la evolución humana no disminuyen ni eliminan el lado de su representatividad animal. Su resistencia cultural innata ni siquiera requiere de esfuerzo, simplemente se manifiesta a través de su fuerza y valentía, dos rasgos suficientes en él para alcanzar la victoria y el éxito ante cualquier obstáculo o adversidad. En estos casos su inocencia corresponde a una presencia anecdótica o facultativa a su singular forma de ser. Estos mismos rasgos son regulados para que no se animalice del todo y para que vuelva a calzar dentro de una humanidad permitida por ser precisamente mitad hombre. Solo así existe una coexistencia entre ambas formas de cultura correspondientes al lado animal y al lado humano. Una de ella es una cultura primaria y la otra es secundaria, respectivamente.<sup>86</sup> Esta segunda cultura interfiere y se impone a su antecesora, más no la opaca ni la extingue. Sus esfuerzos solo se basan en mantenerlas al margen, a pesar de que muchas veces se extralimitan por la exaltación de su lado animal, que a fin de cuentas termina trayendo beneficios no solo a él como

---

<sup>86</sup> Se puede asumir a esta cultura primaria a un estado de barbarie en oposición a cualquier circunstancia cultural por el mismo hecho de estar relacionado con lo animal. Sin embargo, este primer periodo de vida del ukuku dentro de la caverna presenta rasgos de un comportamiento lejano a lo salvaje como tal, pues el padre oso cumple el rol de sustentar el hogar formado con una mujer a la fuerza junto a su hijo-cría producto de esta unión. Por eso mismo el padre-animal cuida y alimenta a su manera a lo que considera su familia. En caso de no haber sido así, el oso padre fácilmente hubiese terminado devorando a su familia como parte de un completo salvajismo.

sujeto, sino también a quienes lo señalan y sentencian, incluidos los que atentan contra su vida como los miembros del pueblo y obviamente también su padrino cura. De esta manera, la heterogeneidad se manifiesta, se vuelve evidente. Se entiende también como un fenómeno imposible de controlar. Solo resta deducirlo, analizarlo e interpretarlo. Parte de esta interpretación es ver al ukuku como un sujeto posmoderno, sobre todo cuando corresponde a un beneficio mutuo o pluralizado, más aún en sus oponentes. Sucede con su padrino cura y los pobladores que lo querían lejos de sus vidas. Ellos mismos luego lo acogen y aplauden como un héroe al conseguir las riquezas del condenado. E inclusive este último se ve beneficiado al ser vencido por el ukuku, pues queda liberado de su condición de condenado al convertirse finalmente en una paloma blanca que vuela libre.

Todos estos beneficios obtenidos a partir de los actos realizados por un solo sujeto convierten al ukuku en un actante posmoderno porque otorga el fin de un individualismo que ya no piensa ni procede solo en sí mismo, sino que su participación, así sea de manera inconsciente, tiende a una pluralidad y a un bien común. Con ello ocurre “la muerte del sujeto” como tal, pues cede a la masificación, a una generalidad propio de lo social (Jameson, 1998, p. 20).

Para el caso de Qoyllurití, la heterogeneidad se presenta de una forma muy similar. Una primera cultura, correspondiente a la andina, se ve intervenida por una segunda cultura, correspondiente a un mundo foráneo e invasor. Esta segunda cultura utiliza elementos educativos y religiosos para imponerse sobre la cultura primigenia. No solo la someten, sino que hasta intentan desaparecerla o reemplazarla por los términos que impone la iglesia junto con todo lo que ellos conciben como una civilización proveniente de sí mismos. Para los invasores y sus sucesores, el mundo andino pasa a representar lo antiguo, el pasado, el atraso, lo que ya no está permitido y que debe ser erradicado, sobre todo en lo concerniente a su propia religión y creencia. Solo así se desarrolla un sistema de extirpación de idolatrías como una manera de arrancar y eliminar una cultura primigenia y única que se ve interrumpida y dominada por una segunda cultura impuesta a la fuerza. Esta imposición violenta afecta su sistema social, económico y hasta étnico. Todos los significados negativos se le adjudicarán a lo andino. Bajo los cánones de esta segunda cultura, lo andino representará todo lo bajo, lo contrario y adverso que afecta a la evolución humana, a la civilización, al progreso, a la nueva cultura que se impone y subyuga. Este proceso tan traumático podría hacer

pensar en una desaparición o, en su defecto, lo que se denomina una “delgadez cultural” (Rojo et al, 2003, p. 71).<sup>87</sup> Sin embargo, a pesar de las imposiciones violentas a lo largo de nuestra historia, y sin variar cada una de las etapas que nos definen como nación, no se ha logrado desaparecer ni mucho menos debilitar esta cultura primigenia. Su espesor cultural proviene precisamente de su tradición popular, la misma que se manifiesta y persiste (a modo de resistencia) no solo en su oralidad, sino también a través de su propio idioma, vestimenta, arte, festividades y otras manifestaciones que involucran y fortalecen su identidad. No importa que estas últimas hayan pasado por un proceso de imposición cultural que, a partir de su propia resistencia, resulta mucho más válido concebirla y ubicarla dentro de una interculturalidad que se asume armoniosa y ya no tan violenta como los actos cometidos en el pasado, pues la interculturalidad ha terminado desplazando la imposición y violencia anterior solo para dar cabida a dos tipos de culturas que han aprendido a convivir a través del tiempo. Solo así se percibe la heterogeneidad como una característica de su estado actual y de futuro. Lo mismo podría decirse de la conclusión dimensionada a la que llegan los estudios sobre Oriente donde se pueden encontrar otras subdivisiones en su estructura diversa y heterogénea debido a una “evidente amalgama que los caracteriza” (Said, 2016, p. 82). Este proceso tan similar no los encasilla en una pausa ni mucho menos en una situación donde todo se detiene. Es decir, no se sitúa en un retraso. No entra en lo pernicioso, a partir del prejuicio establecido hacia lo netamente andino. Su modernidad, o posmodernidad, como evolución, otorga una heterogeneidad que se basa en la validez de las tradiciones premodernas. Esta condición heterogénea no suplanta ni sustituye a la tradición ni a lo popular. No afecta ni siquiera a lo folklórico. Todo lo contrario. Se conciben estas manifestaciones como algo propio de una cultura primaria, sea como resistencia o como una de las principales características de lo que se asume hoy en día con el término de “cultura latinoamericana” (Rodríguez Cascante, 2002, p. 17).

Para concluir esta parte de la investigación, confirmo que la heterogeneidad se presenta como un fenómeno que retiene el avance de las hegemonías. Este fenómeno nivela dos culturas opuestas que ya no se pueden desligar, y que sin embargo crean tensiones, pero que al mismo tiempo puede interceder a la armonía de una posible

---

<sup>87</sup> Término definido en el ensayo “La construcción de la Nación y la cuestión indígena” de Bernardo Subercaseux (pp. 69-80). Aquí la delgadez es entendida como un debilitamiento.

convivencia donde la diferencia solo sea un antecedente, previo al entendimiento y al respeto.

### 3.3 Subalternidad

La subalternidad es un concepto que se relaciona con la condición marginal de cualquier sujeto o sociedad que se encuentra bajo cierta forma de dominio. Su definición se ubica en el grupo de los oprimidos o subyugados. Es la contraposición a la hegemonía, a las élites o a los grupos de poder. Su posición subordinada se debe, en su gran mayoría, a una intervención social y política que los termina desfavoreciendo, más aún cuando estas intervenciones se han desarrollado de manera violenta con el único fin de sucumbirlos. En el *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* se le define de la siguiente manera (Szurmuk & McKee, 2009, p. 256):

El término subalterno se presenta como múltiplemente articulado. Por un lado, es un concepto que se usa como metáfora de una o varias negaciones, límite o tope de un conocimiento identificado como occidental, dominante, hegemónico, aquello de lo que la razón ilustrada no puede dar cuenta. Por otro lado, subalterno es una posición social que cobra cuerpo y carne en los oprimidos, o aquella condición que genera la colonialidad del poder a todos los niveles y en todas las situaciones coloniales que estructuran el poder interestatal.

Esta alteridad o múltiple articulación es la que permite distinguir a quienes se encuentran en cada uno de ambos lados.<sup>88</sup> Es decir, se fijan las fronteras entre el colonizador y el colonizado, sobre todo con este último debido a las categorías de inferioridad que se les adjudica: “natural, rústico, doméstico y pagano” (Adorno, 1988, pp. 55-68). Solo así se deduce que no existe lo subalterno sin un poder dominante.<sup>89</sup> Aunque tampoco existen subalternos resignados o sumisos de manera prolongada. Estos muchas veces se rebelan o muestran resistencia ante el poder que los domina. Ellos también interactúan con quienes los dominan, logran negociar desde su posición de desventaja para alcanzar una mejoría. Incluso hasta consiguen tomar ese mismo poder

---

<sup>88</sup> En el prefacio al primer volumen de Estudios Subalternos, fechado en Camberra en agosto de 1981, Ranajit Guha definió al subalterno como cualquiera que esté subordinado en términos de clase, casta, edad, género y oficio. Su definición involucra tanto a los dominados como a los dominadores (Sandoval, 2010, p. 155).

<sup>89</sup> Se puede establecer que la subalternidad es un proceso cultural que, en palabras de Raymond Williams, dentro de su denominación de “análisis trascendental”, se considera a la vez como un sistema cultural que determina los rasgos dominantes sobre los dominados y la transición que se cumple entre ambos (Williams, 2000, p. 142).

que los sucumbe.<sup>90</sup> En ese sentido, se entiende que el subalterno es un sujeto activo y disconforme, disponible siempre a moverse dentro de sus latitudes solo para sobrepasar los límites que lo encasillan y que han sido impuestos por una hegemonía contraria a ellos (Castro-Gómez & Mendieta, 1998, p. 17).

Los estudios subalternos se centran precisamente en la posición subyugada de sus componentes junto a su disconformidad. Al mismo tiempo se les considera como “una investigación y crítica al Estado-nación y del Estado-nacional postcolonial, vistos también como hegemonías” (Beverley, 2004, p. 63). Y es que la subalternidad no solo corresponde a un periodo colonial que puede haber sido decretado “supuestamente” como cerrado o culminado. En el caso peruano, aún podemos encontrar muchos ejemplos de subalternidad continua, a pesar de haberse cumplido un ciclo de coloniaje histórico. Por eso es necesario detectar y reconocer todos los medios de resistencia, más aún si es por medio de la cultura. El indigenismo es un claro ejemplo de ello. Lo mismo sucede con la oralidad y también con el folklore. En este caso, el ukuku no solo es un medio de resistencia sino también un claro ejemplo de liberación ante la subalternidad. La trastoca y la elimina, a pesar de estar dentro de su propia definición.

La categoría de lo subalterno calza en un personaje como el ukuku, tanto dentro del mito como en la fiesta de Qoyllurit'i. En el primero, su condición natural de hombre-animal lo convierte en un sujeto subalterno, sobre todo cuando es desdeñado por los miembros del pueblo y es enviado a realizar labores de fuerza o de lucha ante seres superiores que podrían acabar con su vida. Es decir, se le considera como “carne de cañón” que es colocada en primera línea debido a su poca importancia. De ahí que se le coloque en un determinado estrato bajo dentro de la organización social a la que ha sido incluido. De nada ha servido la intención educadora de su padrino cura. Entendido como un medio de alfabetización para salir de la subalternidad y al mismo tiempo para otorgarle una igualdad ante cualquier hombre o mujer del pueblo, pese a su aspecto. De ahí que se le intente dar un significado de mestizaje a partir del lema “indio leído, indio

---

<sup>90</sup> En el ensayo “Cartografías de lo subalterno. Grietas, fisuras y dislocaciones de las democracias latinoamericanas” de Ana Victoria Britos Castro se indica, citando a Gramsci, que el subalterno siempre se mantiene como tal, en su propia categoría, incluso hasta cuando se rebela. Solo se logra un quiebre definitivo, o el fin de su categoría, cuando se convierte en Estado a través de la revolución, al volverse clase dirigente, es decir hegemónico y dominante. (Catelli & Lucero, 2012, p. 68).

perdido” (De la Cadena, 2004, pp. 330-331).<sup>91</sup> Se toma este lema como medio para salir de la subalternidad a partir de la educación obtenida. Aunque cabe resaltar que el ukuku nunca llega a ser educado o no culmina su proceso educativo. Sin embargo, logra salir de su condición de subalterno a partir de los mismos rasgos que lo colocan dentro de esta categoría. Dominar a las bestias, luchar y vencer al condenado, además de adquirir la fortuna de este último, e inclusive casarse con su hija, vista como una princesa prisionera, subvierte su condición de subalterno para ubicarlo en una situación de superioridad, sobre todo a partir del poder económico obtenido debido a su hazaña. De ser un sujeto marginal pasa a convertirse en un potentado hacendado que no repetirá las malas acciones de sus antecesores. De esta manera, se confirma que ya no es un subalterno. Se refuerza esta conclusión en su interpretación como “indio” (subalterno) que se enfrenta al “blanco” hacendado (hegemonía) para vencerlo y adquirir su misma condición social, pero manteniendo siempre su identidad de “indio” (Robin, 1997, p. 377). Con esta ecuación queda esclarecido el paralelismo entre dominantes (blancos) y dominados (indios) dentro del mismo mito (Ansión, 1992, p. 44). Es decir, la identidad de “indio” es un símil a su identidad “salvaje”.

En el segundo caso, referido a la fiesta de Qoyllurit'i, el ukuku deja de lado su subalternidad en el preciso momento que desciende del nevado trayendo consigo el líquido elemento que se considera sagrado para todos los asistentes de la peregrinación. No solo se trata de su hazaña de subir, adorar y bajar del nevado, incluyendo la creencia de enfrentarse a otros condenados arriba en la montaña, además del frío y otros obstáculos propios del clima. También se considera valioso el contenido que posee y que distribuirá y/o compartirá al final de la fiesta con el resto de los humanos que no tienen las facultades que solo son propias de un ukuku: la fuerza y la valentía. Ambos rasgos provienen de su aspecto y de su origen animal que lo condena en una posición de subalternidad ante el resto de los hombres, pero que al final termina cambiando su orden y/o posición en cuanto a su valoración. Por todas estas razones, establezco las siguientes similitudes entre la fiesta y el mito, donde en ambas se concluye que el ukuku es un sujeto subalterno, pero que a través de sus acciones deja de pertenecer a esta categoría:

---

<sup>91</sup> Expresión utilizada por los terratenientes antes de la reforma agraria de 1969 para referirse a los indígenas alfabetizados que ya no deseaban trabajar como peones y que optaban por migrar a las ciudades. Mantiene la misma connotación de la frase: “un indio letrado ya no es un indio”.

<b>Ukuku</b>	<b>Hazaña</b>	<b>Valor</b>	<b>Subalternidad</b>
<b>Mito</b>	Luchar contra el condenado y vencerlo	Heredar la fortuna del condenado	Sale de la subalternidad
<b>Qoyllurit'í</b>	Subir y bajar del nevado	Traer agua en sus distintas formas	Sale de la subalternidad

Salir de la subalternidad se asume como una consecuencia de la interculturalidad que posee el ukuku. Solo a partir de la ambigüedad y coexistencia de sus semas culturales se logra este resultado. Otro camino hubiese sido imposible. Podría haberse optado por la transculturación, “cuyo proceso no logra una superación ni salida de la posición subalterna. Es más, la posición subalterna opera y se reproduce en y a través de la transculturación” (Beverley, 2004, p. 137).

Otro punto correspondiente a Qoyllurit'í es el discurso dominante relacionado directamente a la religión y a la Iglesia. A partir de su funcionamiento como presencia de poder, surge el sujeto subalterno como respuesta inmediata, visto en la figura del peregrino y más aún en el ukuku. Ambos, peregrino y ukuku, corresponden a un “todo” generalizado que representa una respuesta espontánea y “pre-política” a la violencia colonial representada en la Iglesia, sobre todo si esta masa proviene, en su mayoría, de zonas rurales donde existe una identificación propiamente indígena. De esta manera, el subalterno se presenta como contraparte a la hegemonía eclesiástica. También es un complemento al dominio establecido. Se somete, dialoga y conjuga con ello. Es innegable que su mayor significado está reflejado en el mundo andino y campesino, totalmente distanciado de las grandes urbes como representantes del desarrollo y la civilización. Por eso mismo se le asume como reacción al discurso dominante y a su funcionamiento como poder. Sin esta respuesta, “el discurso que domina no puede existir” (Rivera Cusicanqui & Barragán, 1997, p. 303). Lo curioso en Qoyllurit'í es que junto a esta respuesta subalterna surge la propuesta de una mayor fuerza que sobrepasa al poder representado en la Iglesia. Esta mayor fuerza o poder se visualiza en la naturaleza, en el clima, en la geografía, en las montañas y más aún en el nevado. Es el espacio no-humano reverenciado por los subalternos. Aquí el Apu se presenta como una respuesta ante la Iglesia. Es una muestra de la construcción de su discurso rebelde, propio de una resistencia. Es su manera de expresar y contestar a la hegemonía religiosa

impuesta. Es lo que los estudiosos de la subalternidad denominan “el discurso del oprimido”, que de pronto cobra relevancia a partir a una condición subordinada. Dentro de esta condición “ellos siempre buscan expresarse, además de ser oídos y entendidos” (Spivak, 1994, p. 40).

A propósito de los estudios orientales con respecto a la subordinación, Edward Said marca la siguiente diferencia que se puede presentar como paralelo entre dominantes y dominados, entre colonizadores y colonizados (2016, pp. 68-69):

El oriental es irracional, depravado (perdido), infantil, “diferente”; mientras que el europeo es racional, virtuoso, maduro, “normal”. La manera de fomentar esta relación consistía en acentuar el hecho de que el oriental había vivido en un mundo propio, diferente, pero completamente organizado, un mundo con sus propias fronteras nacionales, culturales y epistemológicas, y con sus propios principios de coherencia interna. Pero lo que le daba al mundo oriental su inteligibilidad e identidad, no era el resultado de sus propios esfuerzos, sino más bien la compleja serie de manipulaciones inteligentes que permitían a Occidente caracterizar a Oriente. Así, los dos elementos de la relación cultural de lo que he hablado se dan a la vez. El conocimiento de Oriente, porque nació de la fuerza, crea en cierto sentido a Oriente, al oriental y a su mundo.

La deducción final de Said sobre Oriente puede ser equivalente al mundo andino y a sus representaciones orales y folklóricas. Su conocimiento se alcanza a partir del estudio y análisis de manifestaciones como Qoyllurit'i junto a personajes como el ukuku. Su ambivalencia cultural permite esta identificación de lo andino, además de lo natural. También es visto como una resistencia, tan igual como sucede con Oriente y los estudios que le conciernen, entre ellos los estudios subalternos. Estos últimos, cuyos elementos se encuentran, obviamente, dentro de la subalternidad, no pueden encasillarse en la trivialidad o en la poca importancia. Todo lo contrario. Estas manifestaciones o presencias, a modo de diásporas, también son asumidas como una práctica cultural. Y al llegar a esta denominación, es imposible no tomar en cuenta la aseveración de que toda práctica cultural es ideológica, lo que significa que también es significativa, con lo que se cumple una “transmisión ideológica” (Williams, 1994, p. 27). Precisamente su significativa es la construcción de una identidad que nunca deja de fortalecerse como resistencia y también como respuesta a una hegemonía que puede ser duradera, pero no concreta ni inmortal; y que siempre se verá interpelada por quienes ellos consideran sus dominados, más no vencidos. El diálogo entre ellos es inevitable.

Dentro de la posición subalterna, los dominados se convierten en elementos culturales válidos que brindan más significados de lo que se les asigna desde una

posición de desventaja. Y a pesar de ser considerada esta posición como una condena, también puede ser tomada en cuenta como una ventaja que logra revertir la ubicación en la que se encuentran. Eso mismo pasa con el ukuku.

### 3.4 Hegemonía

Al identificar y analizar la subalternidad, es imposible no tomar en cuenta la hegemonía, vista como un elemento dominante (superior o subyugante) que no existe sin la presencia del dominado (inferior o subyugado). Es el otro lado de la moneda que se diferencia de su opuesto por las ventajas obtenidas dentro de su propia historia. Sin embargo, su definición conceptual trasciende la condición de dominante que se le adjudica, lo que significa que su manifestación y desarrollo propicia una serie de procedimientos o actos necesarios para un entendimiento y armonía dentro de una coexistencia social junto a los actantes subalternos. Es decir, ya no se le asume como una especie de villano histórico que domina, oprime y anula a su opuesto, sino que ahora presenta un proceso de amoldamiento y aceptación hacia el otro. Solo así se determina su rol e importancia. Aquí una cita bajo esta definición (Cortés Ramírez, 2014, p. 22):

Gramsci opone el concepto de hegemonía al de dominación. Mientras que la dominación es una forma de control social coercitiva, escuetamente política y violenta, la hegemonía es un proceso social continuo de renovación de la influencia sociocultural y económica de una clase sobre otra. El concepto de hegemonía es mucho más amplio que el de ideología o de cultura, ya que se refiere al proceso continuado de construcción de experiencia colectiva, de modelación de significados, de elaboración de valores, de creación de concepciones del mundo y de dirección moral e intelectual de la sociedad.

Esta amplitud en su concepto también lo determina Raymond Williams (2000, pp. 129-136) como una manera de establecer un sistema de pluralidades válidas que competen a ambas partes, de los favorecidos y los desfavorecidos. Se asume como un sistema válido de convivencia donde se da cabida a cada una de sus manifestaciones culturales sin interponerse o doblarse unas sobre otras. Es decir, no existe una confrontación o intento de eliminación de ninguno de los dos lados, sobre todo con quienes ostentan cierto poder, pues se sabe que en esta convivencia se establece una mayor posibilidad de trascendencia de ambas partes. Así es como lo determina Williams (p. 129):

Cualesquiera que sean las implicaciones del concepto para la teoría política marxista (que todavía debe reconocer muchos tipos de control político directo, de control de clase y de control económico, así como esta formación más general), los efectos que produce sobre la teoría cultural son inmediatos, ya que “hegemonía” es un concepto que, a la vez, incluye –y va más allá de– los dos poderosos conceptos anteriores: el de “cultura” como “proceso social total” en que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de “ideología”, en cualquiera de sus sentidos marxistas, en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase.

En base a estas definiciones, se puede entender que la Iglesia y la religión católica siguen siendo protagonistas de una hegemonía en la fiesta de Qoyllurit'i, pues en su rol de dominantes, otorgan una apertura al diálogo y a la aceptación al incluir elementos andinos y naturales dentro de esta festividad. El ukuku también es uno de estos elementos con quienes se entabla una relación cercana y de interacción, pues a ellos se les brinda una misa y la bendición antes de partir hacia el nevado. La iglesia y el resto de los peregrinos saben y entienden el significado de esta última parte de la fiesta. Saben que la adoración final por parte de los ukukus no es precisamente la imagen religiosa católica sino el Apu, muy a pesar de la fuerte presencia de objetos simbólicos religiosos católicos. La ascensión de las cruces cargadas por ellos no es más que un modo de persistir en la hegemonía de la Iglesia, pero que esta poco a poco pierde su fuerza ante la magnitud del nevado. La adoración que se les brinda allá arriba junto a las velas que son encendidas simplemente son efímeras por las mismas condiciones del clima de la montaña. Allí solo prima la fuerza de la naturaleza en su propia geografía y en sus bajas temperaturas. Es el punto incólume que no ha sido tocado por el hombre ni por ningún tipo de cultura o hegemonía. Este punto solo es visitado por seres ambivalentes que representan la mezcla entre el hombre y la naturaleza, y cuya fuerza y valentía son sus principales rasgos. Ante esta característica, se identifican a los ukukus como una especie de semidioses al que se les otorga la función de puente o conexión entre el mundo de arriba, el de los dioses o Hanan Pacha, y el mundo terrenal, el de los hombres, conocido también como Kay Pacha.<sup>92</sup>

---

<sup>92</sup> A partir de la mención de estos mundos diferenciados dentro de la mitología andina, es imposible no dejar de lado el Uk(h)u Pacha, el mundo de abajo o de los muertos. Lo tomo en cuenta a partir del vocablo “uku” que puede tener relación con la raíz de la palabra “uku-ku”, pues se entiende que en su ascenso y descenso a la montaña algunos de ellos fallecen, por lo que pasan a formar parte de este mundo. Aunque como ya lo he señalado, su muerte no se asume como un fin lamentable sino como un suceso heroico y espiritual que se honra y hasta se celebra. Otra relación con el mundo de abajo puede establecerse a partir de su acto heroico que se desarrolla en el mito. El ukuku busca, enfrenta y derrota al condenado. Una última relación con respecto al Uku Pacha se establece en su oposición con el mismo

En el caso del mito, esta hegemonía también se representa en la Iglesia a través de su padrino cura. Él es quien acoge al ukuku una vez que llega al pueblo con su madre después de huir del cautiverio del padre. El cura determina su educación y luego también su fallida sentencia en la incursión a la montaña, incluyendo su lucha y triunfo sobre el condenado. El mismo cura es quien le otorga al final el sacramento del matrimonio al casarlo con la hija del condenado que se presenta como un doncella o princesa prisionera.

Ante estos actos, se puede determinar tres variantes en el comportamiento del cura como representante de una hegemonía:

- 1) Aceptación del elemento foráneo o híbrido en su intento de culturizarlo e incluirlo dentro del ámbito humano y/o civilizado (apertura o diálogo).
- 2) Rechazo del híbrido por considerarlo una amenaza para los otros miembros del pueblo o a la cultura a la que no pertenece por más que tenga rasgos humanos compartidos con forma animal (negación y dominio).
- 3) Reconsideración del híbrido al obtener una fortuna inalcanzable para cualquier humano (apertura y diálogo).

Resulta curioso que, a través de estas tres variantes, la condición hegemónica del cura cambie y se visualice en una ecuación que se representa de la siguiente manera: aceptación / negación / nueva aceptación. Esta negación es un indicio de que este concepto no siempre se comporta ni se desarrolla de manera amable, a menos que exista un interés de por medio. En el caso del cura es evidente que esta última variante se manifiesta a partir del bien obtenido o la riqueza ganada que le permite al ukuku salir de la marginalidad y la exclusión. De esta manera, el tesoro del condenado lo libera de la subalternidad para colocarlo en una nueva hegemonía que será aprobada y aplaudida por el padrino cura. Lo cierto es que no se puede dejar de considerar al cura como un elemento opuesto al ukuku. Mientras uno representa el poder, el otro arrastra un significado marginal que termina siendo superado. A través de esta anulación subalterna por parte del mismo subalterno es que se produce una mayor cercanía con el poder, al punto de ser parte de ello, más no de forma similar. Igual queda la deducción de que sin

---

Hanan Pacha, cuyas diferencias también pueden ser otra forma de representar la hegemonía y subalternidad, pues ambos mundos nunca dejan de coexistir y relacionarse.

la condición subalterna del híbrido no sería posible reconocer la hegemonía que le compete al cura como autoridad eclesiástica y social. Y a pesar de sus variantes, logra acoger esa subalternidad finalmente superada o despojada para volverla partícipe del concepto hegemónico sin importar que mantenga características subalternas como sucede en las versiones donde se mantiene su irremplazable aspecto animal del ukuku, a pesar de haber logrado todas sus victorias (Itier, 2007, p. 167, p. 173).

Volviendo a la fiesta de Qoyllurit'i, la hegemonía de la Iglesia se manifiesta desde el inicio hasta el final de la celebración. El fervor religioso es una muestra de ello. Se percibe en la peregrinación y más aún durante la permanencia de los peregrinos en el santuario, tanto dentro de la iglesia construida en la ladera como en los alrededores, correspondientes al espacio natural. Estos espacios son ocupados por los asistentes que en su mayoría pertenecen al mundo andino. Son ocho naciones que provienen de distintas zonas cercanas al Cusco, todas ellas ubicadas geográficamente en la sierra del Perú. Sus habitantes, ubicados históricamente dentro de la subalternidad, se caracterizan y se identifican no solo en el ámbito étnico-racial, el cual sigue siendo injustamente descalificado por los grupos de poder.<sup>93</sup> Sucede también al juzgar su vestimenta, sus formas de habla, costumbres y en la manera cómo desarrollan su folklore. Este último elemento es el que lo diferencia de otras fiestas religiosas, pues resulta altamente preponderante por la simbología y los significados que alcanza, al punto de darle mayor visibilidad incluso fuera del Perú. Es por esta razón de que Qoyllurit'i atrae a muchos turistas que se aventuran a realizar la peregrinación con todos los esfuerzos y sacrificios que se requieren. Es importante considerar que uno de los principales participantes y exponentes de este folklore son los ukukus. Ellos también son un evidente atractivo de la fiesta, tanto para los asistentes locales como para los extranjeros. Algunos de ellos hasta deciden formar parte de este peculiar grupo folklórico, adquiriendo su vestimenta, implementos y caracterizaciones. Cumplen incluso hasta con sus hazañas. Todo ello significa la presencia de una serie de manifestaciones andinas que en el pasado se colocaron en una situación subyugada con el único fin de cumplir con una evangelización. Y a pesar de esta condición de subordinación opresiva del pasado, estas manifestaciones han sabido mantenerse a través del tiempo como una tradición que se resiste a ser desplazada o a desaparecer. Esta misma resistencia se desarrolla a partir de

---

<sup>93</sup> Muchas veces se llega a considerar a la "raza" como una "categoría geopolítica" que va mucho más allá de la categoría biológica y/o cultural, pues sirve para legitimar procesos de dominación y discriminación de gentes en el mundo, sobre todo en Perú (De la Cadena, 2004, p. 13).

la presencia hegemónica. Esta, si bien puede ser concretamente dominante, o no, cede paso a la participación y presencia de las manifestaciones subalternas. Solo así se entiende la siguiente definición que se le brinda precisamente a este término (Szurmuk & McKee, 2009, p. 126):

La hegemonía nos lleva a descifrar las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos usados por las poblaciones subordinadas para describir, entender, confrontar, acomodarse a, o resistir la dominación, son forjadas por el proceso mismo de dominación.

Con respecto a las muertes de los ukukus durante su ascenso o descenso al nevado, las cuales se llegan a honrar y celebrar por provenir del Apu, se pueden entender también como el nefasto resultado de introducir elementos culturales dentro de la naturaleza. Los ukukus, a pesar de ser personajes con una serie de dualidades, también arrastran significados culturales provenientes del hombre y de la misma hegemonía. Por algo suben al nevado cargando las cruces. Esta intromisión produce riesgos en quienes invaden el espacio natural con la idea de doblegarlo, o si es posible, colonizarlo. Un paralelo a ello serían las incursiones inútiles del hombre hacia el inhóspito espacio de la Amazonía, cuya fuerza termina eliminando cualquier intento de invasión. Por algo buena parte de la selva se mantiene incólume tan igual como sucede con los andes. Se tratan de dos fuerzas geográficas que sobresalen en el territorio peruano y que muchas veces ni siquiera se les brinda la debida importancia por parte de las hegemonías. Esto indica que no siempre se otorga un diálogo o amoldamiento hacia los espacios naturales, cuyos habitantes y otros elementos que lo habitan se les ubica en un estado de constante subalternidad. Estas incursiones al espacio natural, como es el caso de Qoyllurit'i, y que corresponden específicamente a los Apus, a pesar de ser adorados y bendecidos, terminan produciendo un final nada grato para algunos de sus participantes. No importa que este final termine siendo venerado bajo el calificativo de heroicidad. No hay duda de que este choque de conceptos opuestos causa una serie de resultados que afectan a sus actantes de manera favorable y/o desfavorable. Así lo manifiesta Eagleton con respecto a las relaciones entre cultura y naturaleza (2001, p. 31):

Solo podemos arrebatar la cultura a la Naturaleza aprovechando algunas de nuestras propias energías naturales; y, por eso, las culturas no están construidas por medios exclusivamente culturales. Sin embargo, esas energías dominantes tienden a producir un ímpetu prácticamente

imparable que va mucho más allá de lo que la cultura necesita para sobrevivir, un impulso que, en última instancia, acabamos volviendo contra nosotros mismos con igual agresividad. La construcción de la cultura, pues, siempre encierra algo autodestructivo.

Concluyo esta parte reconociendo la importancia de la hegemonía como un factor clave que facilita el reconocimiento de la subalternidad. Sin ella no sería posible establecer las diferencias entre subyugantes y subyugados. El ukuku en el mito transita y se ubica en estos dos estados. Va de lo marginal hasta alcanzar el éxito y el poder. En el folklore sucede casi lo mismo, a pesar de la presencia de la muerte. Incluso hasta supera el valor de lo hegemónico una vez que los ukukus bajan del nevado con vida y triunfantes por poseer el elemento natural que les dará el debido reconocimiento ante el resto de los peregrinos. Resulta curioso que hasta llegan a sancionar al representante de la Iglesia a través de una representación teatral bastante jocosa al perseguirlo con su *waraka*, tal vez porque muchas veces estos representantes de la hegemonía (eclesiástica) no siempre se comportan de manera correcta.

### 3.5 Poscolonialismo

El poscolonialismo no es más que una reafirmación de la presencia de lo hegemónico y lo subalterno dentro de una misma sociedad. Si bien su prefijo “pos” o “post” alude a una etapa posterior al periodo colonial establecido, en el sentido (o supuesto) de haberse superado, sin considerar las profundas marcas y traumas que ha dejado a su paso, esta no la libera de considerarse como una prolongación de esta etapa, pues ha quedado confirmado que siempre se arrastran algunos signos de colonización a través del tiempo, tanto en los grupos de poder como en los subalternos. Las posturas clásicas del colonizador y el colonizado muchas veces surgen o se mantienen durante periodos posteriores. No importa que se haya determinado su anulación de manera oficial a través de decretos o hechos históricos que definan su supuesta conclusión, pues sus características parecen resistir cualquier tipo de sentencia. Así lo confirma Ella Shohat en su artículo “Notas sobre lo «postcolonial»” (Mezzadra et al, 2008, p. 113):

Lo “postcolonial” implica un relato de la evolución en el que el colonialismo sigue siendo el punto central de referencia, dentro de un paso del tiempo perfectamente dispuesto del “pre-” al “post-”, pero que deja sus relaciones con las nuevas formas de colonialismo, es decir, con el neocolonialismo, en la ambigüedad.

Aunque hay que destacar que lo más importante de este proceso es que los sujetos subalternos ya no son considerados como elementos pasivos que se mantienen totalmente sumisos a consecuencia de su situación de derrota en el pasado. Solo así dejan de ser vistos como los vencidos. Aquí también queda de lado su posición de víctimas, e incluso también queda exceptuada toda categoría de irracionalidad o de poco entendimiento por parte de ellos, pues ya no son seres salvajes, bárbaros, incivilizados y faltos de toda cultura. Desde el momento que se les menciona se les da cabida y a la vez prioridad. Se les coloca como sujetos activos que siempre se encuentran presentes, y que a la vez resisten y desafían cualquier poder hegemónico opresivo (Vega, 2001, p. 92). Con ello surge la persistencia de dos polos antagónicos que se relacionan entre sí. Uno correspondiente a la periferia, donde se ubica lo marginal o lo subalterno, vistos todos ellos como “los otros”; y el otro polo referente al centro, donde radica precisamente el poder, y que de una u otra manera siempre termina cuestionando la posición de los sujetos a quienes denominan como “los otros”.<sup>94</sup> Homi Bhabha considera que este mismo espacio que alberga los dos polos antagónicos mencionados, junto a su debida representación, corresponden únicamente al ámbito de lo híbrido, que a la vez se sitúa en un espacio fronterizo que recibe la denominación de *boundaries*, y que a su vez otorga al sujeto poscolonial una situación enunciativa alternativa. Es decir, el sujeto poscolonial se autodefine y se autorepresenta fuera de la bipolaridad centro-periferia (Adriaensen, 1999, p. 56). En el caso del ukuku, visto como un sujeto poscolonial, no se ubica necesariamente fuera de esta bipolaridad, pues contiene elementos de ambos puntos antagónicos. En él se ubica el centro, representativo de lo humano, y también lo marginal, correspondiente a lo animal. Su posición subalterna con la que nace y crece queda superada en la adultez a través de su valor, y más aún por su fuerza sobrehumana, con ello adquiere las riquezas del condenado, convirtiéndose de inmediato en un sujeto hegemónico que inevitablemente seguirá arrastrando características de su anterior condición por su misma apariencia, según las versiones recopiladas por Itier (2007, p. 167, p. 173). Por eso él seguirá siendo diferente, aunque obtendrá esta vez un sentido de pertenencia al ser aceptado por quienes representan el poder, como sucede con el padrino cura. Esta aceptación se amplía en la versión donde termina totalmente humanizado, es decir, queda despojado de todos sus rasgos animales

---

<sup>94</sup> Con respecto a este término, tomo en consideración la siguiente cita textual: “El sujeto colonizado se construye en el imaginario metropolitano como el Otro y, por lo tanto, en la medida de lo posible, se lo sitúa fuera de las bases que definen los valores civilizados europeos”, (Hardt & Negri, 2005 p. 143).

(Ossio, 1992, p. 246). Lo que distingue esta última situación es que el poder esta vez será compartido. Solo así se supera un estado colonial donde se le consideraba como un sujeto subyugado. Al superarse esta posición, queda en evidencia su categoría de poscolonial, a pesar de su diferencia con el resto. Aquí vuelvo a las definiciones de Bhabha, pero esta vez de manera directa para establecer lo que se considera la negación de una etapa colonial (2002, p. 100):

Lo que se le niega al sujeto colonial, tanto en su papel de colonizador como en el de colonizado, es esa forma de negación que da acceso al reconocimiento de la diferencia. Es esa posibilidad de diferencia y circulación la que le liberaría al significante de piel/cultura de las fijaciones de tipología racial, analíticas de sangre, ideologías de dominación racial y cultural o degeneración.

Esta diferencia queda establecida dentro del mito sin importar que se acorte o se reduzca. Lo cierto es que no desaparece porque queda latente, se mantiene, pues el ukuku seguirá siendo el hijo del oso sin importar que posea las riquezas del condenado. Sin embargo, él seguirá siendo mitad hombre-mitad animal. Su forma humana-zoomórfica coexistirá con su fuerza salvaje. Aun así, ya no se le considerará una amenaza sino un beneficio. Cambia su categoría negativa a una de mayor posibilidad que otorga un bien. Se vuelve un agente positivo para la sociedad donde ahora es admitido. Solo así queda atrás su rasgo subyugante, aunque no del todo, pues siempre mantendrá la leve diferencia de su aspecto y de su origen. Esta misma diferencia se puede establecer en la realidad histórica del Perú con el hombre andino, pues representa un periodo subyugante que supuestamente ha sido superado.<sup>95</sup> Su presencia da valor a la otredad que no debería ser excluyente sino como parte de un conjunto mayor que resiste a las composiciones y características sociales de un país que arrastra precisamente las peculiaridades de un periodo colonial.

Esta relación que establezco entre el ukuku del mito y el hombre del ande, se intensifica en el plano folklórico. El ukuku es parte de las comparsas que participan de Qoylluriti. La mayoría de ukukus o pablitos, por no decir en su totalidad, provienen de zonas andinas rurales donde no prevalece la hegemonía de las grandes ciudades. Ellos, como personas, toman la caracterización del hombre-animal con el único fin de que su

---

<sup>95</sup> Esta misma representación simbólica se puede dirigir al hombre de la selva, específicamente de las zonas más alejadas de cualquier urbe, y cuyas condiciones de vida son más cercanas a la naturaleza y a lo inhóspito. Su geografía los coloca como agentes lejanos del centro hegemónico, más su adaptación les ha permitido la sobrevivencia de sus costumbres y tradiciones a las que también vale la denominación de "cultura". De ahí que se determine una heterogeneidad que compone un todo en constante tensión para quienes los perciben prejuiciosamente dentro de lo marginal, siempre bajo la definición de "los otros".

participación en la fiesta religiosa sea más sobresaliente, no solo en la representación de estos seres duales sino también en los actos ceremoniales que cumplirán a modo de retos o de formas de adoración bipartita. Una de estas adoraciones, por no decir la principal, es precisamente la que corresponde a la religión católica cuyos símbolos mayores son la Iglesia y la imagen del Cristo crucificado. Estos dos símbolos no son más que la muestra vigente de un sistema evangelizador que proviene de una gran hegemonía. Tanto los ukukus como los demás peregrinos así lo entienden, por eso establecen una serie de manifestaciones que son compartidas como ocurre con el baile o las danzas típicas que se realizan como parte de esta celebración religiosa. También ocurre lo mismo con el uso de otros elementos provenientes de la naturaleza, como son las piedras, la nieve y el agua. De ahí que se confirme lo que dice Gayatri Spivak en cuanto a “la condición poscolonial de las personas pertenecientes a países o sociedades anteriormente colonizadas, pues entre ellos se pueden establecer una mayor comunicación, además de otros lazos sociales porque han tenido acceso a la denominada cultura del imperialismo” (Spivak, 2010, pp. 192-193). En el caso de Qoyllurit'i se hace referencia a la cultura religiosa católica que sigue siendo como una forma de imperio, sino no existiría un espacio físico en la actualidad como lo es el Vaticano, visto como un centro religioso de gran devoción, y que incluso hasta recibe la denominación de país, (un país muy rico), a pesar de su pequeño tamaño para referirse como tal. A fin de cuentas, es el espacio divino dentro de lo humano. Es la representación celestial dentro de lo terrenal. Allí moran los más altos representantes de un poder mayor y absoluto, según la creencia y la fe de la religión católica. No quiero pecar de herejía al proponerla como un cuestionamiento. Todo lo contrario. Lo menciono simplemente como un hecho concreto para determinar el origen y la vigencia del sentido religioso de esta festividad andina que se mantiene lejana de toda urbe. Incluso es más cercana a la naturaleza (vista como un antagonismo de la cultura), y cuyos participantes, en su mayoría, corresponden a un modelo poscolonial, pues se entienden que han superado su antigua condición de colonizados, a pesar de continuar con una tradición que representa la tensión opuesta entre subyugantes y subyugados. Es precisamente este segundo grupo, definidos también como los “dominados”, el punto de referencia de las teorías poscoloniales para definir “las estructuras jerárquicas de poder” (Bravo, 1999). En Qoyllurit'i el poder sigue siendo representado en la misma Iglesia, a pesar de la imponente de los Apus, quienes reciben precisamente la mayor atención en

la parte final de esta fiesta con el ascenso y descenso de los ukukus. Por su puesto que también es referencia de poder el dominio español impuesto desde la época de la colonia. De ahí que se determine su influencia en esta fiesta que contradictoriamente sobresale por la vistosidad de la indumentaria andina de sus participantes, además del uso del quechua y otras costumbres netamente ancestrales como las apachetas y la hoja de coca. Desde el punto de vista poscolonial, visto como un triunfo, se trata de “la influencia europea en un espacio no europeo” (Sandoval, 2010, p. 227). Lo realmente curioso es que no reúne grandes rasgos europeos. Solo prima la única intención religiosa que también cambia desde el preciso momento que se hace uso del término Taytacha Qoyllurit’i cuyo verdadero significado queda en lo netamente andino, sin considerar su ambivalencia.

Es a partir de esta ambivalencia que se puede determinar una forma de resistencia que a la vez se podría entender como una vía a la descolonización. Esta categoría es entendida como una batalla sobre el derrotero de diferentes objetos políticos, históricos y geográficos. En el caso de la India, la intención descolonizadora adopta diversas formas como “huelgas, marchas, ataques violentos, retribuciones y contrarrestos” (Said, 2018, p. 337). Para el caso peruano, precisamente con la fiesta de Qoyllurit’i, su resistencia y su función descolonizadora es totalmente armoniosa en su convivencia. En esta fiesta no es necesario ningún tipo de confrontación ni manifestación violenta. Solo a través del folklore se otorga esta categoría que busca limpiar o deshacer cualquier vestigio colonial, muy a pesar de los fuertes rasgos coloniales que se encuentran en su origen y en lo que se considera el principal motivo de su celebración. Esta peculiaridad da por resultado una hibridez que se repite en distintos tiempos y sociedades, pues no es un síntoma único y propio de nuestra cultura, específicamente de nuestra cultura andina, que en la actualidad reúne rasgos tradicionales ancestrales junto con la inevitable influencia colonial. Así lo determina el mismo Edward Said en su ensayo “Cultura, identidad e historia” (Schröder & Beuninger, 2001, p. 50):

Todas las culturas son híbridas; ninguna es pura; ninguna es idéntica a un pueblo racialmente puro; ninguna conforma un tejido homogéneo. Más aún, todas las culturas incluyen en su constitución una parte significativa de invención y fantasía –mitos, si se prefiere– que participa de la formación y la renovación de las diversas imágenes que una cultura tiene de sí misma.

Esta misma hibridez se encuentra en un personaje como el ukuku, cuyas ambivalencias le permite una definición dentro de lo intercultural, pues no solo reúne rasgos de dos tipos de culturas, una dominante y otra subyugada, sino que representa, a su vez, distintos procesos coloniales que son demarcados a partir de cada una de sus acciones junto a los logros alcanzados, tanto en el mito como en el folklore. Solo así se determina su carácter poscolonial, el mismo que lo ubica y lo define como un sujeto-protagonista que resiste culturalmente, trasciende y que siempre obtiene la debida relevancia, sobre todo en cada celebración de Qoyllurit'i, vista y entendida como una tradición establecida sin fecha de caducidad.

## CONCLUSIONES

Se puede entender que el ukuku es un ser híbrido por su mismo origen. Este origen proviene del mito que se centra en el encuentro íntimo y forzado entre una mujer y un animal, precisamente de un oso que rapta y posee a su víctima. Su hibridez, producto de este encuentro violento e inusual, trae consigo una distinción que lo aleja del resto y que lo coloca al margen. Es decir, pasa a convertirse en un sujeto marginal por su misma condición de híbrido sin importar que haya pasado por un intento de educación y/o evangelización. Esta marginalidad e hibridez se debe únicamente a su imagen de hombre-animal. Esta peculiaridad tan poco común lo hace sobresalir ante los demás, más aún porque puede transitar entre dos tipos de mundos, del hombre y de la naturaleza, e inclusive también en el terreno de lo sobrenatural (este último espacio referido a los dominios del condenado). En todos estos ámbitos, el ukuku sale bien librado de cualquier amenaza o peligro gracias a sus características como híbrido. Y no solo eso, también consigue una recompensa que lo eleva a otro nivel fuera de lo marginal, no tanto por su condición de “ser” sino de “poseer”.<sup>96</sup> El ukuku al final llega a obtener un bien que lo obliga a ser reconocido por quienes antes lo mantenían al margen. Esto implica un cambio que pasa del rechazo a la aceptación, sobre todo al reconocer sus cualidades de fuerza y valentía. Tal vez puede entenderse como un hecho de conveniencia o de temor por parte de quienes antes lo menospreciaban, pero igual cede al acercamiento y a la pertenencia. Con ello llega la coexistencia y a la vez el posible diálogo o entendimiento entre sujetos de distintas culturas. En este punto es cuando se repotencian las diferencias culturales, llegando incluso a mezclarse, intercambiando rasgos y semas a través de un proceso netamente intercultural. Es así cómo surge el mestizaje como un resultado lleno de posibilidades, sobre todo cuando es asumido y/o aceptado por los involucrados. En cambio, su negación por parte de ellos mismos revertiría todo este proceso, a la vez que daría paso a una serie de roces, fricciones y altercados que podrían desembocar en lo violento.

---

<sup>96</sup> Esta condición de “tener” o “poseer” un bien a partir de su propia valentía y fuerza también se establece en el folklore después de que los ukukus descienden del nevado trayendo consigo el líquido elemento que representa un bienestar para él y su comunidad.

Utilizo esta descripción como una forma de alegoría al proceso de colonización que hemos sufrido como país. El ukuku bien podría representar el significado de un desarrollo colonial del pasado donde se adquirieron elementos de ambos mundos como parte de una irremediable herencia. Se evidencia en el plano folklórico donde hasta el día de hoy se acepta y se respeta la imposición cultural y religiosa foránea. Sin embargo, también existe una reivindicación y retrasmisión de elementos culturales tradicionales que estuvieron desde mucho antes y que son partes de una identidad inicial. Aquí lo ancestral se asume como propio al igual que otras formas heredadas desde la colonia. Estas otras formas coloniales que se mantienen hasta la fecha ya no tienen un carácter puramente colonial ni mucho menos opresivo. Sin embargo, su antecedente en la actualidad lo obliga a considerarlo dentro de un estado posterior, asimilado o cambiado, pero no eliminado. De ahí su denominación de “poscolonial”. Su amoldamiento en esta nueva etapa lo hace reconocer como una influencia que curiosamente mantiene una hegemonía, más no un dominio que subyugue ni sentencie a quienes se mantienen contrarios a este tipo de poder, sobre todo en los sujetos que poseen ciertas características geográficas, étnicas y raciales. Esta hegemonía “poscolonial” es la que permite y cede la representación de estos sujetos que son considerados (irónicamente) como minorías, pero que en sí no lo son. A ellos se suman las manifestaciones de una tradición propia que nunca pudo ser subvertida. Es entonces que se da cabida al folklore, incluida la tradición oral, como una forma de presencia que siempre resistió al periodo colonial, y que en su periodo posterior (“pos” o “post”), se fortalece mucho más, al punto de considerárseles como “artefectos culturales” que siguen manteniendo su vigencia. Y no solo eso, pues llaman a la continuidad a través de un sentido único de identidad ancestral propio de lo atávico.

Para el caso de Qoyllurití se ha explicado que su origen proviene precisamente de otro mito.<sup>97</sup> Su intención evangelizadora terminó siendo también una forma de resistencia que otorga espacio y relevancia al mundo andino y a la representación de sus idolatrías. Su misma resistencia religiosa y ancestral viene de la mano junto a otras manifestaciones culturales propias de este periodo. Lo avala y fortifica el espacio natural donde se desarrolla este evento religioso festivo. Su ubicación geográfica lejos de cualquier urbe o centro de poder le da un carácter especial. A ello se añade la

---

<sup>97</sup> El relato oral es visto como una constante que sirve para establecer una certera comunicación no solo entre los miembros de una misma cultura, sino que también brinda apertura al diálogo con otras culturas que usan este mismo sistema comunicativo para dirigir discursos que puedan ser asimilados o entendidos.

presencia de los nevados, considerados como deidades incólumes por su misma imponentia. Estas deidades conviven en su espacio natural con otros símbolos religiosos provenientes de la religión católica impuesta desde la colonia. Estos símbolos son la Iglesia, la cruz, la imagen del Cristo crucificado y hasta los mismos religiosos, a quienes se les llama curas o sacerdotes, y que curiosamente coinciden con el personaje antagonista y complementario del ukuku dentro del mito. Y es que la religión es una constante, tanto en el relato oral como en la fiesta de Qoyllurití. Es el rasgo distintivo de una cultura oficial que aprueba o desaprueba el comportamiento de las personas, incluyendo cualquier sujeto que se caracterice (o sobresalga) por ser mitad humano-mitad animal, ya sea de forma representativa o simbólica. No importa que se trate de un híbrido o que también sea considerado como un sujeto subcultural o diferenciado en su “otredad”, y que en sus propias características arrastre en sí otras distinciones que he considerado necesario distinguir y revalorar en esta investigación, sobre todo para confirmar su ambivalencia cultural.

Ante lo expuesto, determino las siguientes conclusiones en cuanto al personaje “ukuku”:

- 1) Es un sujeto híbrido que al mismo tiempo representa un mestizaje proveniente de la colonia, sobre todo en una fiesta como Qoyllurití.
- 2) Produce una distinción frente al resto y una marginalidad que lo hace sobresalir, tanto en el mito como en el folklore.
- 3) Transita entre dos tipos de mundos: civilización y naturaleza (humano y salvaje), incluido lo sobrenatural.
- 4) Representa un estado de poscolonialidad como parte de un artefacto cultural de resistencia.
- 5) Utiliza la religión como vía ambivalente e intercultural.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achugar, H. (1992). Historias paralelas / Ejemplares: la historia y la voz del otro. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 18(36), 51-73.
- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XVI(28), 55-68.
- Adriaensen, B. (1999). "Postcolonialismo postmoderno" en América Latina: la posibilidad de una crítica radicalmente "heterogénea". *América Latina: La Posibilidad de una Crítica Radicalmente Heterogénea. Romanesque*, 24(2), 56-63.
- Allen, C. (1983). Of bear-men: bear metaphors and male self-perception in a Peruvian community. *Latin American Indian Literatures*, 7(1), 38-51.
- Allen, C. (2016). The Living Ones: Miniatures and Animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, University of Chicago Press, 72(4), 416-441.
- Angulo Villán, F. (2005). El ukumar: lo monstruoso en el discurso evangelizador de la conquista. Jujuy, Argentina: *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad de Jujuy, 27, 37-59.
- Ansión, J. (1985). Ideología y mito: una reflexión crítica. *Anthropologica*, 3, 33-60.
- Ansión, J. (1992). Ensayo sobre las nociones de ruptura y de mezcla en la tradición oral andina. *Anthropologica*, 10, 41-53.
- Ansión, J. (1994). La interculturalidad como proyecto moderno. *Páginas. Centro de Estudios y Publicaciones*, 129, 9-16.
- Arguedas, J. M. (1986 [1938]). *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Munilibros 12.
- Arguedas, J. M. (1961). Cuentos religiosos-mágicos quechuas de Lucanamarca. *Folklore americano*, 8-9, 142-216.
- Arguedas, J. M. (1989 [1985]). *Indios, mestizos y señores*. Lima: Editorial Horizonte.

- Arguedas, J. M. (2012). *Obra antropológica. Tomo 7*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arnold, D. & López, R. (2001). Jukumarinti sawurinti: el oso-guerrero y la tejedora. Un repertorio literario de lo masculino y lo femenino en los Andes. *Revista número 9*, Universidad Católica Boliviana, 13-43.
- Armstrong, K. (2005). *Breve historia del mito*. Traducción de Gemma Rovira Ortega. Madrid: Siruela. Versión digital: <https://es.scribd.com/read/482037329/Breve-historia-del-mito>
- Ávila, F. (1966 [1598]). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- Ávila, F. (1975 [1598]). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción y prólogo de José María Arguedas. México: Siglo XXI.
- Ávila Molero, J. (2003). Se hace camino al andar. La peregrinación del taytacha Qoyllur Rit'i hacia Nueva York. *Revista andina*, 37, 53-75.
- Ballón Aguirre, E. (1992). Etnoliteratura y literatura oral peruanas. *Mester*, vol. XXI (2), (Fall, 1992), Arizona State University, 109-131.
- Ballón Aguirre, E. (2006). *Tradición oral peruana: literaturas ancestrales y populares*. Lima: Pontificia Universidad Católica.
- Barabas, A.M. (Coordinadora). (2018). *Multiculturalismo e interculturalidad en América Latina*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Versión electrónica: <https://es.scribd.com/read/420494417/Multiculturalismo-e-interculturalidad-en-America-Latina>
- Barker, M. & Beezer, A. (Ed.). (1994). *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Bosch.
- Bendezú, E. (1980). *Literatura Quechua*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Beverley, J. (2004). *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana.
- Beyersdorff, M. (1986). La tradición oral quechua vista desde la perspectiva de la literatura. *Revista andina*, CBC, 4(1), 213-236.
- Bhabha, H. (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ed. Manantial.

- Boaventura, K. & Martino, L. (2010). Estudios Culturais Latino-americanos: convergências, divergências e críticas. *Intexto*, UFRGS, 1(22), 3-19.
- Brachetti, A. (2002). Qoyllurrit'i. Una creencia andina bajo conceptos cristianos. *ANALES del Museo de América*, 10, 85-112.
- Bravo, V. (1999). ¿Postcoloniales, nosotros? Límites y posibilidades de las teorías postcoloniales. *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas*, 10, 123-141.
- Bruce, J. (2019 [2007]). *Nos habíamos choleado tanto*. Lima: Taurus.
- Burke, P. (2006 [2004]). *¿Qué es la historia cultural?* Barcelona: Paidós.
- Bueno Chávez, (2004). *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la cultura latinoamericana*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Cabello Valboa, M. (1951 [1586]). *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: UNMSM e Instituto de Etnología.
- Cánepa, G. (2001). *Identidades representadas: performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Cánepa, G. & Ulfe, M. (Ed.). (2006). *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: CONCYTEC.
- Carranza Romero, F. (2005). Mito del hombre oso en Perú y Corea. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, 11, 79-86.
- Carranza Romero, F. & Hyesun, K. (2011). El oso en la mitología de Perú y Corea. Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo - CEID, Documento de trabajo, 92, 1-34.
- Castro-Gómez, S. & Mendieta, E. (Coord.). (1998). *Teorías sin disciplina (latinamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Porrúa.
- Catelli, L. & Lucero, M. (2012). *Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*. Rosario: Editorial de la Universidad Nacional del Rosario.

- Cayón Armelia, E. (1971): El hombre y los animales en la cultura quechua. *Allpanchis Phuturinga*, 3, 135-162.
- Ceruti, M. (2007). Qoyllur Riti: etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del Sur de Perú. *Scripta Ethnologica*, XXIX, 9-35.
- Cipoletti, M. (1983). En torno a un relato andino: El ukumari. *Allpanchis Phuturinga*, XIII (22), 145-160.
- Clifford, J. (1995): *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Coloma Porcari, C. (Comp.). (2001). *¿Qué es el folklore? Según José María Arguedas*. Documento de trabajo. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Cornejo Polar, A. (1982). La literatura peruana: totalidad contradictoria. Lima: Academia Peruana de la Lengua. Discurso de incorporación.
- Cornejo Polar, A. (1989). *La formación de la tradición literaria en el Perú*. Lima: CEP.
- Cornejo Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discursos migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, LXII (176-177), 837-844.
- Cornejo Polar, A. (2002). Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista Iberoamericana*, LXVIII (200), 867-870.
- Cornejo Polar, A. (2003 [1994]). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Centro de Estudios Literarios «Antonio Cornejo Polar», Latinoamericana editores, 2003.
- Cortés Ramírez, E.E. (2014). La hegemonía cultural hoy: la hegemonía como método analítico de los estudios culturales. *Pensamiento Actual*, 14(22), 13-27.
- Cortés Rojas, I. (2016): *Lo "heterogéneo" en los rituales andino-católicos: la Peregrinación del Señor de Quyllurit'i, Cusco, Perú*. Tesis para optar el grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Postgrado.
- Cossio, J., Rossell, L. y Villar, A. (2015 [2008]). *Rupay. Historias gráficas de la violencia en el Perú 1980-1984*. Lima: Reservoir Books.
- Costa, S. & Boatcă, M. (2010). La sociología poscolonial. Estado del arte y perspectivas. *Estudios Sociológicos*, mayo-agosto, XXVIII (83), 335-358.

- Crespo, R. & Parra, D. (2017). ¿Estudios culturales latinoamericanos? Reflexiones a partir de algunas antologías. *Latinoamericana*. Revista de Estudios Latinoamericanos, 64, 13-37.
- Cuba, E. (2006). Algunas variaciones acerca del ukuko. En *Runasiminet*. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/runasiminet/2006/04/15/algunas-versiones-acerca-del-ukuko/>
- De la Cadena, M. (2004 [2000]). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
- Degregori, C.I. (1999). Multiculturalidad e interculturalidad. *Educación y diversidad rural*, Seminario Taller, Ministerio de Educación del Perú, 63-69.
- Despentes, V. (2018 [2007]). *Teoría King Kong*. Barcelona: Literatura Random House.
- Eagleton, T. (2001). *La idea de la cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona: Paidós.
- Eagleton, T. (2017). *Cultura*. Barcelona: Taurus.
- Eliade, M. (1981 [1956]). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama: Punto Omega.
- Eliade, M. (2001 [1949]). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé.
- Espino Relucé, G. (1999). *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, Serie Pluriminoir.
- Espino Relucé, G. (2001): La aldea letrada quechua: la literatura quechua en el espacio de la literatura canónica del siglo XIX. *Escritura y pensamiento*, IV (8), 101-114.
- Espino Relucé, G. (Comp.). (2003): *Tradición oral, culturas peruanas –una invitación al debate–*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Fernández Cozman, C. (2007). La problemática de ciertos estudios culturales al abordar los textos literarios. *Letra de cambio*, 1 (1), 4-13.
- Flores Galindo, A. (2008 [1986]). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes. Obras completas III (I)*. Lima: Sur casa de estudios del socialismo.

- Flores Lizana, C. (1987). El santuario de Qoyllur-rit'i (una peregrinación andina): Expresión y germen de organización campesina. *Anthropologica*, 5, 127-153.
- Flores Lizana, C. (1997). *El taytacha Qoyllurrit'i. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Sicuani: Instituto de Pastoral Andina (IPA).
- Flores Ochoa, J. (1990). Taytacha Qoyllurrit'i. El Cristo de la nieve resplandeciente. En J. Flores Ochoa, *El Cuzco: resistencia y continuidad (73-94)*. Cusco: Editorial Andina.
- Follari, R. A. (2000). Estudios sobre postmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?. *Revista Latina de Comunicación Social*, 35, 413-433.
- Follari, R. A. (2001). Estudios culturales, transdisciplinariedad e interdisciplinariedad (¿hegemonismo en las ciencias sociales latinoamericanas?). En *Artículos y Ensayos. Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad Nacional del Cuyo, CONICET, 6 (14), 40-47.
- Follari, R. A. (2003). Los estudios culturales como teorías débiles. Ponencia al Congreso de la LASA (*Latin American Studies Association*), 27-29 de marzo, Dallas-Texas.
- Folklore, cultura e identidad* (Ponencias) (2004). XII Congreso Nacional y VI Congreso Internacional de Folklore «Mildred Merino de Zela». Lima: Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos.
- Foucault, M. (2022 [1977]). *Historia de la sexualidad*. 3 tomos. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fourtané, N. (2015). *El condenado andino. Estudio de cuentos peruanos*. Cusco: IFEA y Centro Bartolomé de las Casas.
- García-Bedoya M., C. (2001). Los estudios culturales en debate: Una mirada desde América Latina. *Revista de Crítica Latinoamericana*, XXVII (54), 195-211.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1993). Introducción: antropología y estudios culturales. *Alteridades*, 3 (5), 5-8.
- Geertz, C. (2003 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Godenzzi, J.C. y Garatea, C. (Coord.). (2017): *Historia de las literaturas en el Perú. Volumen I. Literaturas orales y primeros textos coloniales*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Casa de la Literatura Peruana, Ministerio de Educación del Perú.
- Golte, J. (1981). ¿Qué es la cultura frente a la historia? (Respuesta a Juan Ossio y Enrique Urbano). *La Revista*, 4.
- Golte, J. (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: IEP, Colección Mínima 46.
- Gow, D. y Gow, R. (1975). La alpaca en el Mito y en el Ritual. *Allpanchis Phuturinga*, 8: 141-164.
- Gramsci, A. (2000 [1975]). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 6*. México: Era.
- Grossberg, L. (2012 [2010]): *Estudios culturales en el tiempo futuro: Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hamann, M., López Maguiña, S., Portocarrero Maisch, G. & Vich, V. (Ed.). (2003). *Batallas por la memoria. Antagonismos de la promesa peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Hall, Stuart. (2006). Estudios culturales: dos paradigmas. *Revista Colombiana de Sociología*, 27, 233-254.
- Hall, S. & Mellino, M. (2011). *La cultura y el poder. Conversaciones sobre los cultural studies*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu editores.
- Hardt, M. & Negri, A. (2005 [2000]). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hoggart, R. (1969). *Contemporary cultural studies. An approach to the Study of Literature and Society*. University of Birmingham (Centre for Contemporary Cultural Studies), First Edition.
- Hurtado, P. (2020, 30 de abril). Coronavirus: los míticos ukukus hacen cumplir el aislamiento social obligatorio en Cusco. *Andina*. <https://andina.pe/agencia/noticia-coronavirus-los-miticos-ukukus-hacen-cumplir-aislamiento-social-obligatorio-cusco-795303.aspx>
- Husson, J.P. (2002). Literatura quechua. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 29, 382-522.

- Itier, C. (2007). *El hijo del oso. La literatura quechua de la región del Cuzco*. Lima: IEP, IFEA, Fondo Editorial PUCP, Fondo Editorial UNMSM.
- Jameson, F. (1998). *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial.
- Jameson, F. (2016). *Los estudios culturales*. Buenos Aires: Godot.
- Jameson, F. & Žižek, S. (1998 [1993]). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Kristeva, J. (1988 [1980]). *Poderes de la perversión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lameda Camaco, F.I. (2010). *Relatos populares sobre el oso andino en Argentina*. Salta: Proyecto Juco.
- Larrú, M. (2017). *De la oralidad hacia la escritura: confluencia y conflicto en la literatura peruana andina*. Tesis para optar el grado académico de Magíster en Literatura peruana y Latinoamericana. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lienhard, M. (1990). *La voz y su huella*. La Habana: Casa de las Américas.
- Lira, J. A. (1990). *Cuentos del alto Urubamba* (traducido). Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- López Austin, A. & Millones, L. (2016). *Los mitos y sus tiempos: creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. Cusco: Ceques Editores.
- López Maguiña, S., Portocarrero, G., Silva Santiesteban, R. & Vich, V. (Eds.). (2001). *Estudios Culturales. Discursos, poderes, pulsiones*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Luengo Cruz, M. (2006). Fundamentos y carencias de los estudios culturales: una revisión teórico-crítica del ámbito popular. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 115, 101-133.
- Mariátegui, J.C. (2000 [1928]). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Minerva, Biblioteca «Amauta», Sexagésimo-octava edición (trigésimo sexta popular).
- Martín-Barbero, J. (1991 [1987]). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gustavo Gili.

- Martín-Barbero, J. (1996). Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera. Entrevista. *Revista Dissens*, 3. Disponible en: [https://www.academia.edu/37846844/Nosotros\\_hab%C3%ADamos\\_hecho\\_estudios\\_culturales\\_mucho\\_antes\\_de\\_que\\_esta\\_etiqueta\\_apareciera](https://www.academia.edu/37846844/Nosotros_hab%C3%ADamos_hecho_estudios_culturales_mucho_antes_de_que_esta_etiqueta_apareciera) [noviembre]
- Martínez, G. (2006). Kukuli. *Crónicas urbanas*, 11, 125-131.
- Martínez-San Miguel, Y., Sifuentes Jáuregui, B. y Belausteguigoitia, M. (Eds.). (2018). *Términos críticos en el pensamiento caribeño y latinoamericano: Trayectoria histórica e institucional*. Boston: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*.
- Mattelart, A. & Neveu, E. (2004). *Introducción a los Estudios Culturales*. Barcelona: Paidós.
- Melgar Vásquez, A. (2006). *Elementos de Folklore y Folklorología*. Lima: Arteidea Editores.
- Mendoza, Z. (2010) La fuerza de los caminos sonoros: caminata y música en Qoyllurt'i. *Anthropologica*, 28(28), 15-38.
- Mendoza, Z. (2021). *Qoyllur Rit'i. Crónica de una peregrinación cusqueña*. Lima: La Sinistra Ensayos.
- Mezzadra, S., et al. (2008). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Millones, L. (1987). *Historia y poder en los Andes centrales (desde los orígenes al siglo XVII)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Millones, L. (2004). *Ser indio en el Perú: La fuerza del pasado. Las poblaciones indígenas del Perú (costa y sierra)*. Buenos Aires: Siglo XXI, Instituto Di Tella.
- Millones, L. & Mayer, R. (2012). *La fauna sagrada de Huarochirí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos. Disponible en: <https://books.openedition.org/ifea/6527?lang=es>
- Mills, K. (1994). The limits of Religious coercion in mid-colonial Peru. *Past & Present. A journal of historical studies*, 145(1), 84-121.
- Molinié, A. (Comp.). (2005). *Etnografías del Cuzco*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

- Moraña, M. (2000). *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile: Cuarto Propio e Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburg.
- Moraña, M. (2003): Estudios culturales, acción intelectual y recuperación de lo político. *Revista Iberoamericana*, LXIX (203), 425-430.
- Morote Best, E. (1957-58). El oso raptor (estudio de un cuento del folklore peruano). *Archivos Venezolanos del Folklore*, IV-V: 135-178.
- Morote Best, E. (1988). *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Mujica Bermúdez, L. (2001-2002). Aculturación, inculturación e interculturalidad. Los supuestos en las relaciones entre “unos” y “otros”. *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, 43-44, 55-78.
- Núñez Murillo, G. (2003). *Culturas orales y culturas escritas: Lectura crítica del debate contemporáneo*. Tesis para optar el grado de magíster en Comunicaciones. Lima: PUCP.
- Ong, W. (1996 [1982]). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Buenos Aires: FCE.
- Ossio, J. (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los andes*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Pasqualini, M. & Manzano, V. (1998). Raymond Williams: aportes para una teoría marxista de la cultura. *Razón y revolución*, 4, 1-23.
- Payne, M. (Ed.). (2002): *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Buenos Aires: Paidós.
- Pease, F. (1977). Las versiones del mito del Inkarrí. *Revista de la Universidad Católica*, 23, 25-41.
- Poole, D. (1982). Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco). *Allpanchis Phututinqa*. 19, 79-116.
- Portocarrero, G. (2001). Hacia la (re)construcción de un concepto de cultura y de la crítica cultural. *Apóstrofe*, 4, 3-9.

- Portocarrero, G. (2015). La ética andino-cristiana de los relatos de condenados. *FIAR*, 8(1), 123-140.
- Portocarrero, G. y Vich, (2015). Los estudios culturales en el Perú: una experiencia desde la Universidad Católica». *Intervenciones en estudios culturales*, N° 2: 69-81.
- Propp, V. (1977). *Morfología del cuento*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Pulido Tirado, G. (2008). Los estudios culturales en Latinoamérica y la crisis de la crítica literaria. *E.H. Filología*, 30, 243-267.
- Rama, A. (2008 [1984]). *Transculturación narrativa en América Latina*. Ciudad de México: El Andariego.
- Ramos Mendoza, C. (1992). *Relatos quechuas. Kichwapi linay Willakuykuna*. Lima: Horizonte.
- Randall, R. (1982). Qoyllur Rit' y: An Inca fiesta of the Pleiades: reflections on time & space in the Andean word. *Institute Frances d'Études Andines*. 1-2, 37-81.
- Razzeto, M. (1982). *Cuento popular andino*. Lima: Instituto Andino de Artes Populares del Convenio "Andrés Bello", IADAP - Sede Nacional Lima-Perú.
- Revilla, V. (1982). Qoyllur Rit'i: In Search of the Lord of the Snow Star. *Society*. Disponible en: <http://www-unix.oit.umass.edu/~iespinal>
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra: el universo de los pastores del Ausangate*. Lima, Cusco: IFEA, CBC.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales (una versión antropológica)*. Barcelona: Gedisa.
- Richard, N. (Ed.). (2010). *En torno a los Estudios Culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago de Chile: CLACSO-Editorial Arcis.
- Ríos, A. (2002). Los Estudios Culturales y el estudio de la cultura en América Latina. En: Mato, D. (Coord.). *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

- Rivera Cusicanqui, S. & Barragán, R. (Comp.). (1997): *Debates Post Coloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Bolivia: Historias; Rotterdam, Holanda: SEPHIS; La Paz: Aruwiyiri.
- Robin, V. (1997). El cura y sus hijos osos o el recorrido civilizador de los hijos de un Cura y una Osa. En: Itier, C. (Comp.). *Tradición oral y mitología andinas*. Institute Frances d'Études Andines, 369-420.
- Rodríguez Cascante, F. (2002). Hibridación y heterogeneidad en la modernidad Latinoamericana: La perspectiva de los Estudios Culturales. *Comunicación*, 12(1), 1-31.
- Rojo, J., et al. (2003). *Nación, Estado y Cultura en América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades Universidad de Chile, Serie Estudios.
- Román, M., Ortiz, A., & Ossio, J. (1980). *Educación y cultura popular. (Ensayo sobre las posibilidades Educativas del Folklore Andino)*. Lima: Universidad del Pacífico, Centro de Investigación UNESCO.
- Rosas Pineda, K. (2013). Genealogía de los Estudios Culturales. *Razón y Palabra*. México: Primera Revista Electrónica en América Latina Especializada en Comunicación. Disponible en: [www.razonypalabra.org.mx](http://www.razonypalabra.org.mx)
- Rostworowski, M. (2003). Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la société des americanistes*. 89, T.2, 97-123. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/30460817\\_Peregrinaciones\\_y\\_procesiones\\_rituales\\_en\\_los\\_Andes](https://www.researchgate.net/publication/30460817_Peregrinaciones_y_procesiones_rituales_en_los_Andes)
- Said, E.W. (2016 [1978]). *Orientalismo*. Barcelona: Debate.
- Said, E.W. (2018 [1993]). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Debate.
- Salas Carreño, G. (2006). Jerarquía social y discursos de resistencia cultural: El control de los principales rituales de la peregrinación de Quyllurit'i (Cusco, Perú) a lo largo del siglo XX. Ponencia presentada en 52 Congreso de Americanistas, celebrado en Sevilla, julio de 2006.
- Salas Carreño, G. (2007). Narrativas de modernidad e ideologías de diferenciación social. Algunos discursos y prácticas alrededor de la peregrinación de Quyllurit'i. *Crónicas urbanas*, 12, 107-122.

- Salas Carreño, G. (2010). Acerca de la antigua importancia de las comparsas de wayri ch'unchu y su contemporánea marginalidad en la peregrinación de Quyllurit'i. *Anthropologica*, XXVIII (28), 67-91.
- Salas Carreño, G. (2014). The Glacier, The Rock, The Image: Emotional Experience and Semiotic Diversity at the Quyllurit'i Pilgrimage. Cuzco: *Signs and Society*, 2. 188-214.
- Salas Carreño, G. (2019). Cambio climático, meteorología moral y medidas locales en la peregrinación de Qoyllurit'i. En: Albro, R. (Comp.). *Montañas y pasajes sagrados: Mundos religiosos, cambio climático e implicancias del retiro de los glaciares*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya; American University: 64-100.
- Salas Carreño, G., & Diez Hurtado, A. (2018). Estado, concesiones mineras y comuneros. Los múltiples conflictos alrededor de la minería en las inmediaciones del Santuario de Qoyllurit'i (Cusco, Perú). *Colombia Internacional*, 93, 65-91.
- Salazar-Soler, C. (2006). *Supay Muqui, Dios del socavón*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Salazar Jiménez, C. (2013). *La sangre de la aurora*. Lima: Animal de Invierno.
- Sánchez Garrafa, R. (1992). Los mitos de Awsangate: cuando los apus se reúnen. *Anthropologica*, 12(12), 179-192.
- Sánchez Garrafa, R. (1995). Espacio y estructura religiosas en los mitos del Awsangate. *Anthropologica*, 1, 167-185.
- Sánchez Garrafa, R. (2014). *Apus de los cuatro suyus*. Lima: IEP-CBC.
- Sandoval, P. (Comp.). (2010). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*. Lima: IEP.
- Sanz Cabrerizo, A. (Comp.). (2008). *Interculturales / Transliteraturas*. Madrid: Arco Libros.
- Sardar, Z., & Van Loon, B. (2005). *Estudios culturales para todos*. Barcelona: Paidós.
- Sarlo, B. (1997). Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa. *Revista de Crítica Cultural*, 15, 32-38.

- Schröder, G., & Breuninger, H. (Comp.). (2005 [2001]). *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.
- Simi Taqe (2006). *Diccionario Quechua-Español-Quechua*. Cusco: Gobierno Regional del Cusco, Academia Mayor de la lengua quechua, Qheswa Simi Hamut'ana Kurak Suntur.
- Spivak, G.Ch. (1994). Can the subaltern speak? En: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A reader*. Patrick Williams and Laura Chrisman (ed.). Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 66-111.
- Spivak, G.Ch. (2010 [1999]). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Sobrevilla, D. (2001). Transculturación y heterogeneidad: Avatares de dos categorías literarias en América Latina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XXVII (54), 21-33.
- Stensrud, A.B (2010). Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de las miniaturas. *Anthopologica*, 28, 39-65.
- Szurmuk, M., & McKee Irwin, R. (Coord.). (2009): *Diccionario de los estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI.
- Taylor, G. (1997). Juan Puma, el hijo del oso: Cuento quechua de La Jalca, Chachapoyas. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, XXVI (3), 347-368.
- Tubino, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: Fondo Editorial PUCP. Versión online: <https://es.scribd.com/read/358970458/La-interculturalidad-en-cuestion>
- Urton, G. (1985). Animal Metaphors and the Life Cycle in an Andean Community. En Urton, G. (Ed.). *Animal Myths and Metaphors in South America*. Salt Lake City: University of Utah Press, 251-284.
- Valcárcel, L.E. (1927). *Tempestad en los Andes*. Lima: Populibros peruanos.
- Vega, M. (2001). Historiografía y poscolonialidad. *Revista Historia y Espacio*, Universidad del Valle, Cali, Colombia, 17, 69-92.
- Vilcapoma, J.C. (2019). *La danza a través del tiempo en el mundo y en los Andes*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

Walsh, C. (Ed.). (2003). *Estudios culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Simón Bolívar.

Williams, R. (1982). *Cultura: sociología de la comunicación y del arte*. Barcelona: Paidós.

Williams, R. (1994 [1981]). *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós.

Williams, R. (2000 [1977]). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Paidós.

Weber, D. (Ed.). (1987). *Juan del Oso*. Lima: Ministerio de Cultura, Instituto Lingüístico de verano.

Yúdice, G. (2002a). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa.

Yúdice, G. (2002b). Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales. En Mato, D. (Comp). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/yudice.doc>

Zárate, J. (2018). *Guerras del interior*. Lima: Debate.

### **Películas, cortometrajes, documentales y espectáculos**

Batievsky, B. (Director). (1972). *Cholo* [Película]. Batievsky, B.

Figueroa, L., Nishiyama, E., y Villanueva, C. (Directores). (1961). *Kukuli* [Película]. Valle, E., Meier, E. & Arnillas, L.

DDC Cusco. (Ministerio de Cultura – Dirección Regional de Cultura Cusco). (2010). *Señor de Qoylluriti. Fe y tradición*. [Documental]. <https://www.youtube.com/watch?v=TzxUi9O5nMA&t=24s>

Lombardi, F. (Director). (1988). *La boca del lobo*. [Película]. Herrero, G. & Lombardi, F.

Palomino Sotomayor, A. (Ministerio de Cultura – Cusco) (2013). *El ukuku*. [Documental]. <https://www.youtube.com/watch?v=Rck-SQDKxF8>

Vizcarra, G. (Director). (2009). *Ukuku* [Cortometraje]. <https://www.youtube.com/watch?v=vkMz1yjImmM&t=947s>

Yuyachkani. (Grupo Cultural). (1990). *Adiós Ayacucho*. [Obra de teatro].

Yuyachkani. (Grupo Cultural). (1997). *Pukllay*. [Espectáculo teatral al aire libre].