

## Tabúes, prescripciones y presagios, según género, en Colpapampa, Vilcas Huamán

## Taboos, prescriptions and predictions, according to gender, in Colpapampa, Vilcas Huamán

Johurdy Gutiérrez Contreras

Consultor independiente

johurdygutierrezcontreras@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-3092-3742>

Recibido: 18/11/2023

Aceptado: 20/12/2023

### COMO CITAR/CITATION

Gutiérrez, J. (2023). Tabúes, prescripciones y presagios, según género, en Colpapampa-Vilcas Huamán. *Arteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, (13), 55–79.

**RESUMEN.** El presente trabajo aborda los tabúes, las prescripciones y los presagios, según género, entre los quechuas de la comunidad de Colpapampa, Vilcas Huamán (Ayacucho). Estos hechos culturales pautan el comportamiento individual y colectivo de los colpapampinos, armonizando la vida social y de esta con la naturaleza (*allin kawsay*); además, define tareas y prohibiciones sobre prácticas normativas, axiológicas y políticas en la comunidad: todas son transmitidas de modo intergeneracional, por adultos a los jóvenes; por tanto, tienen carácter normativo y formativo.

**PALABRAS CLAVE.** Tabúes; prescripciones; transgresiones; presagios; Colpapampa.

**ABSTRACT.** The present work addresses the tables, the prescriptions and the predictions, according to the genre, among the Quechuas of the Colpapampa community, Vilcas Huamán (Ayacucho). These cultural events guide the

individual and collective behavior of the colpapampinos, harmonizing the social and natural life (*allin kawsay*); in addition, it defines tasks and prohibitions on normative, axiological and political practices in the community: all are transmitted in an intergenerational way, by adults to young people; therefore, it has a normative and formative character.

**KEYWORDS.** Taboos; prescriptions; transgressions; omens; Colpapampa.

## INTRODUCCIÓN

Fue un interés personal estudiar los tabúes, las prescripciones y los presagios, según género, entre los quechuas de la comunidad de Colpapampa, Vilcas Huamán (Ayacucho), debido a que estos moldean y modifican los comportamientos individuales y colectivos de los colpapampinos, transmitiéndose de manera intergeneracional.

Con el presente estudio pretendo explicar los anteriores hechos culturales en la comunidad señalada; es decir, de qué manera se manifiestan los tabúes, las prescripciones y los presagios, teniendo en cuenta el género o según este; igualmente, cómo influyen en los residentes quechuas y qué presagios místicos se anteponen respecto a las transgresiones para alcanzar el *allin kawsay*.

En ese sentido, fueron tres preguntas que se plantearon para este estudio: ¿cómo influyen los tabúes y las prescripciones, según género, entre los quechuas de Colpapampa?, ¿cuál es el factor sociocultural que condiciona los tabúes y las prescripciones, según género?, y ¿qué presagios místicos se anteponen respecto a las transgresiones para alcanzar el *allin kawsay*?

Relativo a la metodología, la investigación es de carácter cualitativo y etnográfico, ya que la información se obtuvo mediante las entrevistas y la observación participante; asimismo, fueron importantes la revisión de textos y los registros fotográficos. Hay que mencionar, además, que se empleó ciertos materiales: libreta de campo, cámara fotográfica, grabador de voz y útiles de escritorio. Por último, el trabajo de campo abarcó los meses de mayo y agosto del año 2022.

Con respecto al enfoque teórico general, el tema abordado se explica mejor desde la antropología social, ya que, como dijo Campo (2008), esta se encarga de:

Analizar y explicar las variaciones culturales de vida humana, expresadas en diversas creencias, comportamientos o formas de organización social. Además, se preocupa por establecer el nivel en que la conducta y los pensamientos son culturalmente aprendidos por cada miembro de la sociedad. (pp. 36-37).

En términos generales, estudiar las creencias, los comportamientos y formas de organización cultural resulta necesario para comprender a “nuestros” sujetos de estudio, pero *in situ* o el mismo lugar de los hechos.

Finalmente, el estudio se compone de cuatro partes: el primero expone la geografía y el contexto sociocultural del lugar de estudio; el segundo, los tabúes, las transgresiones y consecuencias, según género; el tercero, las prescripciones y tareas, según género y; el cuarto, los presagios místicos por cada transgresión cultural.

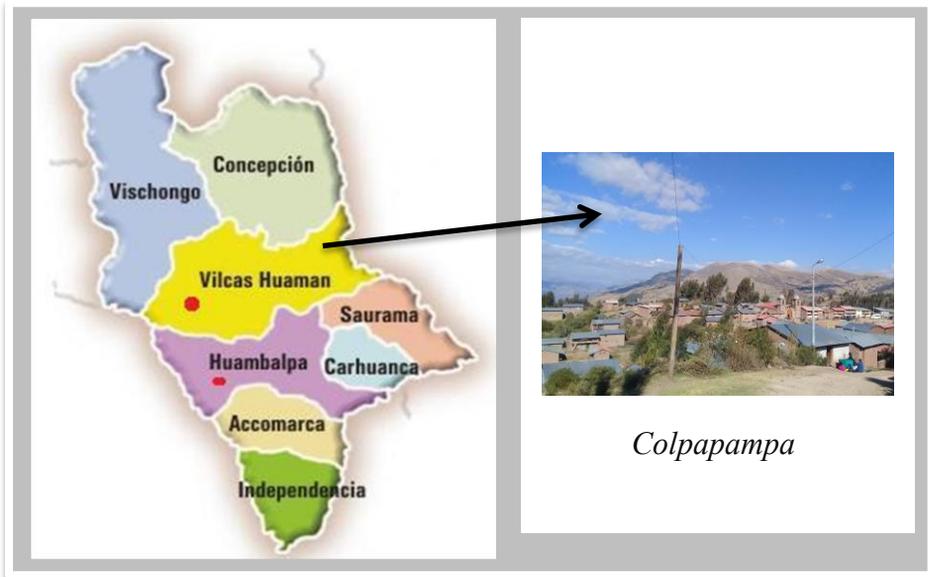
## 1. GEOGRAFÍA Y CONTEXTO SOCIOCULTURAL DEL LUGAR DE ESTUDIO

La comunidad de Colpapampa pertenece al distrito y provincia de Vilcas Huamán (departamento de Ayacucho, ver mapa 1). Geográficamente, se ubica en las siguientes coordenadas: 13°38'31.6" latitud sur y 73°53'2.7" y longitud oeste del meridiano de Greenwich; asimismo, a una altitud de 3.724 m s. n. m. Su clima es frío y seco, con estaciones poco diferenciadas.

Por otro lado, Colpapampa limita por el norte con la comunidad de San Antonio de Astanya (distrito de Concepción); por el sur, con las comunidades campesinas de Santa Rosa de Huancapuquio y San Antonio de Montecucho; por el este, con la comunidad campesina de San Agustín de Pomatambo y; por el oeste, con la comunidad de San Juan de Chito.

En la actualidad, Colpapampa está constituida por seis barrios: Patawasi, Estanquepampa, Mawkaplaza, San Cristóbal, Allquwarkuna y Hatunrumipampa o Inca Túpac Yupanqui, tal como indicó Gutiérrez (2022). Referente a la población, el padrón general de comuneros activos del año 2022 registra un total de 721 personas; por ende, se constituye en una de las comunidades más pobladas de la provincia de Vilcas Huamán.

Para llegar a la comunidad de Colpapampa, hay que seguir la carretera asfaltada Ayacucho-Cusco, con desvío a la derecha en el abra de Toccto y, entonces, se desciende por Minascucho; al arribar a Condorcocha, se toma el desvío a la izquierda, el derecho conduce a la provincia de Cangallo, se recorre la meseta de Sachabamba y se bordea el río Sayaqmayu; luego, se ingresa a localidades de Paqcha y Chiribamba, y se prosigue hasta llegar a la plaza inca de Vilcas Huamán. A partir de la capital provincial, se recorre por una carretera afirmada, en dirección este, hasta alcanzar la cumbre de Pillawqsa y la planicie de Paltaqucha; finalmente, tras haber recorrido 9 km, se llega a la plaza central Inca Túpac Yupanqui de Colpapampa.



Mapa 1: Ubicación geográfica y política de Colpapampa (J. Gutiérrez, 2022).

En la comunidad de Colpapampa, se practica una agricultura de tipo seco, de baja diligencia, orientada al autoconsumo y los mercados locales; esto es así por su accidentada geografía y desfavorable para una agricultura intensiva. Los cultivos están distribuidos en pequeñas parcelas, con forma de un “tablero de ajedrez”. La escasez de agua y la ausencia de sistemas de riego dificultan la producción agrícola. Estas tierras se encuentran en las partes altas y bajas del territorio, sobre todo en ciertos sectores: Suyturumipampa, Karkapallana, Waraquyuqapampa, Pukacurralqata, Yutupukruqata, Yuraqrumipampa, Artisanapampa, Qillqayurqu, Suytulliwapampa, entre otros.

En cuanto a la ganadería, se practica en casi toda la comunidad y consiste en la crianza de algunos animales: vacunos, ovinos, porcinos, equinos, aves de corral y otros animales menores, en este orden; los cuales se destinan al autoconsumo y la comercialización local.

Los comuneros hablan el quechua Ayacucho-Chanka, sureño o quechua IIC (QII C); al mismo tiempo, el español básico (castellano “pobre”). Entre las manifestaciones culturales más características están las celebraciones del carnaval colpapampino, la fiesta patronal en honor a la Virgen de la Asunción y Virgen del Carmen, Semana Santa, el *Yarqa aspiy*, entre otras.

Relativo a los servicios, la comunidad cuenta con tres instituciones educativas: la Institución Educativa Inicial n.º 424 Mx/P, la Institución

Educativa Primaria n.º 38149 Mx/P y la Institución Educativa Pública Juan José Mendoza Bellido, de nivel secundario; asimismo, tiene un puesto de salud de nombre Berna Talaverano Castro; posee agua “potable” y saneamiento básico; además, hay presencia de políticas públicas sociales (Qali Warma, Cuna Más, Juntos, Pensión 65 y Techo Propio). En el aspecto religioso, se encuentran a la Iglesia católica las diversas iglesias evangélicas cristianas, cada una con sus templos.

Respecto a la organización comunal, existe dos importantes grupos de gobierno: primero, la autoridad comunal y política, conformada por el agente y sus tres vara-*yuq*, teniente gobernador, juez de paz no letrado y sus dos accesitarios; segundo, junta directiva comunal, compuesta por el presidente comunal, vicepresidente, secretario de actas, tesorero y dos vocales.

Estos cargos comunales (oficiales y tradicionales) se eligen mediante el sistema de “mano alzada” o “democracia comunal”; es decir, prima el consenso colectivo y la competencia de comuneros hábiles para asumir tales cargos gubernamentales (García Miranda, 2015).

Estas autoridades representan a la comunidad ante las diversas instancias del gobierno nacional, controlan y supervisan la marcha administrativa, cuidan las fronteras, hacen cumplir los acuerdos de la asamblea comunal, las obligaciones y los derechos de comuneros, guardan el orden y la armonía social; en palabras de Galluccio y Martínez (2005), “también pueden administrar justicia y pueden también incursionar en gestión empresarial a través de empresas comunales y multicomunales” (p. 40).

## 2. TABÚES, TRANSGRESIONES Y CONSECUENCIAS, SEGÚN GÉNERO

De acuerdo con Barfield (2001), “el tabú es una prohibición ritualmente prescrita de tener contacto con un objeto, persona o actividad” (p. 305); es decir, una barrera que impide ciertos peligros sobrenaturales. Desde el punto de vista de Gennep (2008, p. 22), se trata de una orden de “no hacer” y de “no actuar”; en todo caso, es “un código legal no escrito más antiguo de la humanidad” (Wilhelm Wundt, s. f., tal como se citó en Freud 1991, p. 27).

Para Frazer (1981), Núñez (2022) y Aguirre (1982), los tabúes son reglas, normas y valores establecidos en culturas o sociedades determinadas; su transgresión puede ser castigada por fuerzas místicas peligrosas y negativas, o por acaecimiento de una desgracia general, provocando alteraciones del orden y lo cotidiano del *allin kawsay*. Además, como ilustró Barfield, “el sujeto del tabú puede considerarse ya sagrado, ya contaminado, y la violación del tabú no es sólo (sic) un crimen[,] sino también un acto sucio” (2001, p. 305).

Los colpapampinos dijeron que los tabúes son “creencias” que sirven de mecanismos para controlar a las personas, poniendo límites a lo que hacen y

dicen: han sido transmitidas de modo intergeneracional. Como indicó Díaz Cruz (1998), forman parte de la “trama conceptual de la mente” con la cual articulan, entienden, explican o predicen los sucesos de otras formas de vida; dicho de otro modo, se “aprehenden instrumentalmente al mundo mediante la creación de modelos deductivos” (p. 49). Esta afirmación concuerda con lo que dijo Luis Villoro:

Creer algo implica tener una serie de expectativas que regulan las relaciones con el mundo en torno, pues al creer en un hecho considera que ese hecho forma parte del mundo real y, por lo tanto, se relaciona con el mundo contando su existencia. (s. f., citado por Díaz Cruz, 1998, p. 60)

Por su parte, Taípe *et al.* (2022) dijeron que lo anterior conduce a la creencia como una disposición a actuar, “como si fuera verdadera la creencia” (p. 30). Con razón, Díaz Cruz afirmó que “las creencias son dispositivos que el hombre va aplicando, evaluando y validando aquí o allá, dispositivos que va recomponiendo y ajustando cuando sea preciso” (1998, p. 66).

En resumen, considerando los aportes de Barfield, Gennep, Frazer, Núñez, Aguirre y los entrevistados colpapampinos, en este estudio se entiende a los tabúes como reglas, normas y valores establecidos en culturas o sociedades determinadas, cuya transgresión puede ser castigada por fuerzas místicas peligrosas y negativas, de alto poder destructivo.

En el lugar de estudio he encontrado los siguientes tabúes culturales relacionados con el género, las transgresiones y consecuencias que estas acarrearán. La Tabla 1 resume los hallazgos:

Tabla 1: Registro de tabúes culturales según género.

Cód	Tabúes	Transgresiones	Consecuencias	Transgresores
T1	Espacios y tareas prohibidas.	<i>Muhu tarpuy.</i>	<i>Muhu mana wiñanchu.</i>	<i>Qari</i>
T2	Espacios prohibidos.	<i>Truj-iman yaykuy.</i>	<i>Kawsaykuna apurawman tukun.</i>	
T3	Espacios y tareas prohibidas.	<i>Pirwamanta cebada wisiy.</i>	<i>Kawsaykuna mana takyanchu.</i>	
T4	Tareas prohibidas.	<i>Mankamanta mikuy.</i>	<i>Mikuykuna puchqun.</i>	
T5	Oficios prohibidos.	<i>Rantikuy kamayuq kay.</i>	<i>Uywakuna wañuspan tukun.</i>	

T6	Espacios y contactos prohibidos.	<i>Wasi ciment- asqata chimpaynin, pirqanman qispiy, chaynallataq qatanman qispiy.</i>	<i>Wasi mana qispinchu, utaqmi pirqankuna raqraspan wichimun.</i>	Warmi
T7	Oficios prohibidos.	<i>Campanera kay.</i>	<i>Llaqta chinkan.</i>	
T8	Contactos prohibidos.	<i>Allwi chimpay.</i>	<i>Llullu warma wañun, mamanta wiksanpi pupu watunwan tiqukuspa.</i>	Wiksayuq warmi
T9	Tareas prohibidas.	<i>Qaytu ruway.</i>	<i>Llullu warma wañun. mamanta wiksanpi pupu watunwan tiqukuspa.</i>	
T10	Contactos prohibidos.	<i>Machaqway qaway.</i>	<i>Llullu warma paqarimun uriwayuq, qallunta urquspan latanpa purin.</i>	
T11	Contactos prohibidos.	<i>Maqmapi aqa timpuqta qaway.</i>	<i>Llullu warma paqarimun uriwayuq: lawtiru.</i>	
T12	Contactos prohibidos.	<i>Calabaza marqay.</i>	<i>Llullu warma paqarimun uriwayuq: upa, qaylaku)</i>	
T13	Contactos prohibidos.	<i>Calabaza llapchay.</i>	<i>Calabaza-pa rapin waytan, chaynallataq rurunkuna ismuspan chakin.</i>	Killayuy warmi
T14	Espacios prohibidos.	<i>Huerta-man yaykuy.</i>	<i>Huerta-pi tarpuykuna chakin.</i>	
T15	Espacios y contactos prohibidos.	<i>Hawas tarpuyman yaykuy.</i>	<i>Hawas tarpuykuna chakin.</i>	
T17	Contactos prohibidos.	<i>Llulla warma marqay.</i>	<i>Llullu warma uqiyaspa waqan.</i>	

## 2.1. Tabúes masculinos: transgresiones y consecuencias

He registrado cinco tabúes masculinos referidos a las actividades laborales en casa, las limitaciones de consumo y producción de alimentos agrícolas, así como ganaderas. Estas prácticas culturales dan cuenta de los problemas en la germinación de semillas; la escasez y descomposición de alimentos y; la extinción de la ganadería tanto de cría de animales como de jaula y corral. La Tabla 1 esquematiza las averiguaciones.

Tabla 2: Tabúes masculinos: transgresiones y consecuencias en la tradición oral

Cód.	Tabúes	Transgresiones	Consecuencias
T1	Espacios y tareas prohibidas.	<i>Muhu tarpuy.</i>	<i>Muhu mana wiñanchu.</i>
T2	Espacios prohibidos.	<i>Truj-iman yaykuy.</i>	<i>Kawsaykuna apura-wman tukun.</i>
T3	Espacios y tareas prohibidas.	<i>Pirwamanta cebada wisiy.</i>	<i>Kawsaykuna mana takyanchu.</i>
T4	Tareas prohibidas.	<i>Mankamanta mikuy.</i>	<i>Mikuykuna puchqun.</i>
T5	Oficios prohibidos.	<i>Rantikuy kamayuq kay.</i>	<i>Uywakuna wañuspan tukun.</i>

El T1, versión de Julián Contreras del barrio San Cristóbal, expone las dificultades en la germinación del *muhu* (semilla) en chacras, parcelas, terrenos o huertos agrícolas. Esto es consecuencia del trabajo realizado por el varón, quien a veces pone las semillas en los surcos de la tierra. Otros informantes dijeron que esta actividad es propia de las mujeres, ya que ellas poseen saberes y habilidades de la siembra y, por ende, son las indicadas para cumplir dicha actividad. Con razón, García Miranda anotó que en la cosmovisión andina “poner semillas corresponde solamente a las mujeres” (2015, p. 138).

La participación del varón en la siembra simboliza también “de mal augurio”, ya que es *wayra maki* y *pisi maki*; por consiguiente, si toca las semillas, habrá escasez de alimentos, en el peor de los casos, estas se pudren. En cambio, la mujer representa “fecundidad”, “abundancia” y “futuro”; en palabras de García Miranda (2015), cumplen una “función ovular”, que posibilita la fertilidad a través de la germinación de los cultivos.

El T2, versión de Zenobio Gutiérrez, y T3 de Leonora Najarro –ambos del barrio Mawkaplaya– refieren que los varones no deben entrar a los almacenes, trojes o *pirwas*, porque los *kawsay* o *kawsaykuna* se terminan rápido y no duran para el consumo anual de la familia.

Otros informantes dijeron que el quehacer del varón en el ámbito de la casa trae presencia del *llaki kawsay*; es decir, “la mala vida”, “peligrosidad”, así como “conductas y actitudes no consentidas en el hogar”. Por esta razón, los cultivos obtenidos de las cosechas son cuidadas, administradas y distribuidas por la mujer.

La tradición señala que incluso los almacenes, *pirwas* o trojes son concebidos como espacios sagrados, donde los *takyaq runa* (personas adultas) establecen ciertos rituales con sus “deidades” y antepasados para obtener beneficios agrarios y económicos. Por ejemplo, ponen pequeños crucifijos de flores e ichu (*Stipa ichu*) sobre los cultivos recogidos, a fin de encomendar su cuidado contra las plagas y enfermedades.

El T4, versión de doña Pelagia Coronado del barrio San Cristóbal, expone que el varón no puede comer de la olla, porque la comida se malogra o avinagra (*puchqrun*). De manera similar, el año 2019, en la ciudad de Ayacucho registré que el varón no debe acercarse a la olla, ni mucho menos comer de ella con la *wislla* (cucharón), porque la comida se avinagraría y el varón no podrá agarrar los instrumentos de trabajo.

Tanto en Colpapampa como en la ciudad de Ayacucho, se da cuenta de que la relación del varón con la cocina es equivalente “del mal”; asimismo, aseguran que es portador de los malos espíritus; por ende, los varones son llamados *alma makis*. En efecto, la comida malograda se convierte en un indicador o presagio de la muerte de uno de los miembros de la familia o comunidad. A este respecto, Gavilán (2019) anotó que en Quillabamba (La Mar-Ayacucho), lo antes dicho, se convierte en el lenguaje de las premoniciones que anuncia la muerte.

El T5, versión de Polferio Gutiérrez del barrio *Mawkaplaza*, expone que el varón no debe ser negociante, comerciante o *rantikuy kamayuq*, tampoco debe vender y comprar animales, porque el ganado estaría en peligro de extinción (ya sea familiar o comunalmente). Otros entrevistados dijeron que la comercialización de ganados es tarea de las mujeres, ya que poseen habilidades para costear precios según tamaño, sexo y edad.

Igualmente, el varón no debe ingresar a la *kancha* (corral o cobertizo) y *tapa* (guarida o nido) donde se refugia el ganado, tampoco debe ver sus caras, ni manosearlos, porque provocarían *uma muyu* (vértigo), *wiksa punki* (distensión estomacal) y *wañuy* (muerte) en los animales. Este pensamiento

excluye al varón del espacio ganadero y la cría de animales de jaula y corral; de ahí, que la anatomía sexual masculina representa al *chiki qara* (mal augurio) y la “mala suerte”, pues anuncia la proximidad de algún acontecimiento terrible.

En el imaginario de los lugareños, existen, además, días para no comprar ni vender animales, entre ellas distinguimos al martes y viernes –considerados días “del caos”, “de mala suerte” y “de mal augurio” por excelencia– porque acarrear situaciones negativas para la persona, familia y comunidad.

## 2.2. Tabúes femeninos: transgresiones y consecuencias

En Colpapampa, lugar del trabajo de campo, los tabúes y las prescripciones culturales están constituidas por once prohibiciones femeninas, tal como preciso en la Tabla 2. Estas tradiciones informan sobre la desgracia en la construcción de las casas, la desaparición del pueblo, los problemas de salud durante el embarazo y el marchitar de las plantas; asimismo, de diarreas, vómitos, fiebre elevada, dificultad respiratoria y lesiones en la piel de los recién nacidos. Cada uno de los relatos orales fueron registrados en las propias palabras de los informantes.

Tabla 3: Tabúes femeninas: transgresiones y consecuencias en la tradición oral.

Cód.	Tabúes	Transgresiones	Consecuencias
T6	Espacios y contactos prohibidos.	<i>Wasi ciment-asqata chimpaynin, pirqanman qispiy, chaynallataq qatanman qispiy.</i>	<i>Wasi mana qispinchu, utaqmi pirqankuna raqraspan wichimun.</i>
T7	Oficios prohibidos.	<i>Campanera kay.</i>	<i>Llaqta chinkan.</i>
T8	Contactos prohibidos.	<i>Allwi chimpay.</i>	<i>Llullu warma wañun, mamanta wixsanpi pupu watunwan tiqukuspa.</i>
T9	Tareas prohibidas.	<i>Qaytu ruway.</i>	<i>Llullu warma wañun, mamanta wixsanpi pupu watunwan tiqukuspa.</i>
T10	Contactos prohibidos.	<i>Machaqway qaway.</i>	<i>LLullu warma paqarimun uriwayuq, qallunta urquspan latanpa purin.</i>
T11	Contactos prohibidos.	<i>Maqmapi aqa timpuq qaway.</i>	<i>Llullu warma paqarimun uriwayuq:lawtiru..</i>
T12	Contactos prohibidos.	<i>Calabaza marqay.</i>	<i>Llullu warma paqarimun uriwayuq: upa, qaylaku.</i>

T13	Contactos prohibidos.	Calabaza <i>llapchay</i> .	Calabaza- <i>pa rapin, waytan, chaynallataq rurunkunas ismuspan chakin.</i>
C14	Espacios prohibidos.	Huerta- <i>man yaykuy</i> .	Huerta- <i>pi tarpuykuna chakin.</i>
C15	Espacios y contactos prohibidos.	<i>Hawas tarpuyman yaykuy.</i>	<i>Hawas tarpuykuna chakin.</i>
T16	Contactos prohibidos.	<i>Llulla warma marqay.</i>	<i>Llulla warma uqiyaspa waqan.</i>

El T6, versión de don Zenobio Gutiérrez del barrio Mawkaplaza, afirma que la mujer no debe cruzar la zanja del cimiento de la casa, tampoco participar en su construcción y techado (Fotografía 1), porque nunca concluiría su edificación; además, las paredes se rajarían y caerían. Polferio Gutiérrez dijo que la presencia de la mujer es de “mala suerte” y de “caos”. Taipe (2018) anotó que en Huancavelica la mujer es “mal agüero”; por ende, la suerte está ligada al género: mujer (mala suerte) y varón (buena suerte).



*Fotografía 1: Wasichakuy en el barrio Estanquepampa (P. Gutiérrez, 2020).*

El T7, versión de Samuel Gómez del barrio Inca Túpac Yupanqui o Hatunrumipampa, expresa que la mujer no debe asumir el oficio de campanera, porque desaparecería el pueblo.

En realidad, esta prohibición está relacionada con la creencia religiosa católica local, ya que las mujeres subrayan su función simbólica de feminidad, representándose así sobre actividades domésticas y eclesiásticas, no por una cuestión de discriminación de género, sino por una cuestión de seguridad; puesto que, no es sencillo y tiene sus dosis de peligro.

Otros entrevistados testificaron que tocar la campana es tarea del varón, porque permite obtener la armonía social mediante la audición –con el corazón– de los sonidos de la campana; inclusive, narraron que sirve para acechar enemigos y malos espíritus de la comunidad. En cambio, la mujer campanera conlleva a la “desaparición”, “muerte” y demás “prejuicios sociales”.

Por su parte, Taipe (2018) encontró en el área quechua del centro-sur peruano (Ayacucho y Huancavelica) “que (...) si las mujeres tocan la campana, los pobladores les dicen ‘marimachas’ o ‘machonas’” (p. 112). En Colpapampa dijeron que son *qarimales* (“machorras” o “machonas”). Así, como dijo Abilio Vergara, la relación entre lo privado y lo público hace visible la diferencia de géneros –realizándose como una extensión de otras cualidades devaluadas que proyectan la condición postergada de las mujeres, excluidas del espacio público–, y guardan su feminidad (no ser marimachas, machonas, *qarimales* o machorras) en su reclusión doméstica<sup>1</sup>.

El T8, versión de Zenobio Gutiérrez del barrio Mawkaplaza, narra que la mujer gestante no debe cruzar sobre *allwiy* (urdimbre), porque estas se trabajan con *kurur qaytu* (ovillos de lana); por ende, el feto se ahorcaría con el cordón umbilical dentro del útero. Luego, el T9 –versión de Gloria M. Contreras del mismo barrio– tiene una trama igual, únicamente difiere en que las mujeres gestantes no pueden realizar actividades de tejeduría.

En estos casos, además, está presente la simbología de la *millwa* (lana) que representa al “cordón umbilical”. De modo que, en la tradición oral de Colpapampa, la *millwa* ocasiona fallecimiento del feto, dolor, sangrado excesivo y aborto. A pesar de ello, los informantes enfatizaron que las parteras tradicionales suelen utilizar lanas para hacer nudos en el *pupu watu* (cordón umbilical) y cortarlo con pequeños trozos de *kallana* (teja).

El T10, versión de Norma E. Contreras del barrio San Cristóbal, narra que las mujeres gestantes no pueden encontrarse con los *machaqway* (serpientes), ya que el recién nacido tendrá parecidas cualidades que el reptil: sacando su lengua de la boca a cada rato (*qallupayakuspa*) y caminando arrastrándose por el piso (*latanpa purinqa*). De forma similar, el T11 –versión de Gloria M. Contreras de barrio Mawkaplaza– dice que las mujeres gestantes no pueden acercarse al

<sup>1</sup> Al respecto, véase el prólogo del libro *Socializaciones en el centro-sur andino. Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq* del Dr. Antrop. Néstor Godofredo Taipe Campos (2018).

*maqma* y *puyñu* (vasijas de barro) donde fermenta la *aqá sara* (chicha de jora), porque el bebé nacería *lawtiru* (baboso).

Ambos relatos, T11 y T12, afirman que la serpiente y las vasijas de barro pueden hacer *uriwa*<sup>2</sup> o transferir sus cualidades a los recién nacidos. Insisten los informantes que la serpiente, en QII C *machaqway*, tiende a convertirse en un indicador biológico que presagia la muerte; de forma que, existe la mitocreencia que transmite el significado negativo hacia la serpiente. A este respecto, don Julián Contreras narra:

*Nawpaq watakunapis kay machaqway sayanpa purisqa runa kaqla. Huk punchawsi, mamanchik Mariaqa –wiksayuq kachkaspan– wasinmanta asnuchapi ichikuykuspa huklaw llaqtaman illasqa, qusanwan kуска. Nanpis kay aqaruway machaqwayqa sayanpa purichkaspan asnuta mancharachin, hinaptinsi Mariataqa asnuqa pampaman ripunankama saqtarun, hinaptinsi taytacha Dios piñakuruspa nisqa: “Manam qamqa kayna sayanpaqa puriwaqchu, qamqa runatapas manchachiwaqmi, qamqa laqanpa puriy, nispan... (versión original en quechua)<sup>3</sup>*

El relato da cuenta de la serpiente como operador de males y desgracias; por consiguiente, recibe el castigo divino. Así, en el imaginario de los comuneros, los encuentros con la serpiente constituyen una fase de transición: se pasa de la vida a la muerte. Razones suficientes para que las personas se prohíban encuentros con estos animales. Sin embargo, el imaginario de los colpapampinos se hace más complejo con la incorporación de personajes occidentales (Dios, Virgen María y José), en sus relatos orales.

Asimismo, el T12 expresa y configura el tabú hacia mujeres gestantes, ya que la “fermentación” de la chicha de jora está asociada con la “saliva”; entonces, la ecuación parece decir: cuanto más se ve la fermentación, la probabilidad de que el bebé eche mucha baba por la boca es mayor.

El T12, versión de Leónidas Najarro del barrio Mawkaplaza, da cuenta de que las mujeres gestantes no pueden tocar calabazas, porque los bebés nacerían *upas* o *rugrus* (tontos) y *haylakus* (“mongolos”). Los colpapampinos y miembros de comunidades vecinas –San Agustín de Pomatambo, Santa Rosa de Huaccaña y San Francisco de Pujas– consideran a la calabaza como causante de *uriwa*, por su forma esférica, achatada, ovalada o alargada y por el peso que presenta.

<sup>2</sup> Rodolfo Cerrón-Palomino define de la siguiente manera: «El mipa/mipay es la acción por la cual un recién nacido adquiere las características de alguien o algo que durante su gestación impresionó a la madre» (1976).

<sup>3</sup> «En tiempos antiguos, la serpiente caminaba como persona (erguida). Un día, [la virgen] María, estando embarazada, junto con su esposo [José], montada en un burro, decide salir de viaje, de su casa a otro pueblo. Entonces, en el trayecto, la culebra caminaba erguida, hecho que asustó al burro donde iba montaba María: ella cayó al suelo. Pero Dios se dio cuenta de lo sucedido y le dijo —furioso— a la serpiente: ‘Tú no puedes caminar erguida, porque así, seguirás asustando a más personas; por eso, tú, desde hoy, vas a caminar arrastrándote por el suelo, como el animal que eres, diciendo...’». (versión traducida al español)

El T13, versión de Pelagia Coronado del barrio San Cristóbal, afirma que las mujeres menstruantes no deben tocar ni apuntar a las calabazas, ya que sus flores y hojas se secan y caen (Fotografías 2 y 3). Además, relatan que las mujeres menstruantes son *chikiqaras* o portadoras de la mala suerte, debido a su condición física y carga emocional negativa.

Del mismo modo, Taípe *et al.* (2022) señalaron que en Huamanga y Huanca Sancos (Ayacucho), Tayacaja (Huancavelica) y áreas huancas colindantes (Junín), las mujeres no deben ingresar al campo de calabazas, tampoco apuntar y ver a las calabacitas ni otro tipo de cucurbitáceas, porque provocan una especie de transferencia homeopática; por tanto, las flores y frutos pequeños se secan y caen.



Fotografías 2 y 3: Hojas de calabazas, antes y después de la transgresión por la mujer menstruante (J. Gutiérrez, 2022).

El T14, versión de Obdolia Coronado del barrio Estanquepampa, señala que las mujeres menstruantes no deben ingresar al huerto, no deben tocar a las verduras y plantas medicinales ni hierbas aromáticas, porque se marchitan y mueren. De forma similar, la T15, versión de Fortunita Gutiérrez, señala que estas mujeres no deben ingresar al campo de cultivo de habas y otras leguminosas, porque se secan y marchitan.

Estas tradiciones señalan que las mujeres menstruantes están asociadas con el peligro, debido a que expulsan sangre de color rojo oscuro. Chevalier y Gheerbrant (1986) anotaron que “cuando se derrama la sangre significa la muerte. De ahí la prohibición que afecta a las mujeres con regla: la sangre que expulsan es lo impuro” (p. 888). En Colpapampa, dijeron que estas mujeres son

intocables y, en numerosas ocasiones, deben evitar su contacto directo con personas, plantas y animales, a fin de evitar presagios y situaciones negativas.

El T16, versión de Fortunita Gutiérrez, da cuenta que las mujeres menstruantes no pueden cargar ni ver a los recién nacidos, ya que provocan males y enfermedades. Pasados algunos días del encuentro, el *llullu warma* empieza a cambiar el color natural de su piel a gris oscuro (*uqiyay*), y llora desconsoladamente. En algunos casos –dice Fortunita– en los niños se presenta diarreas, vómitos, fiebre elevada, dificultad respiratoria y lesiones en la piel.

En este caso expone un tabú alopático, por lo cual se piensa que las mujeres gestantes –al cargar a los recién nacidos– los hacen poseedores de ciertos síndromes culturales. Hablan de que estas mujeres gestantes tienen energía negativa, que está basada en contagio; es decir, al estar en contacto con los bebés, sitúan sobre ellos patologías mentales y físicas

### 3. PRESCRIPCIONES Y TAREAS SEGÚN GÉNERO

En este segundo apartado, expongo las tareas asignadas según los roles de género: (re)aprendidas y transmitidas a las generaciones más jóvenes en el seno familiar.

#### 3.1. Tareas de las mujeres

En Colpapampa, la mujer es considerada como el centro del hogar y la sociedad, donde cumplen importantes funciones: administrar el hogar para saber cómo va desarrollando su cotidianidad y resolver problemas domésticos; asimismo, es el vínculo de unión de los hijos, porque, como diría Lapiedra (1985), “... contribuye a afirmar la supervivencia del grupo familiar como base, en función de relaciones sociales de cohesión, sobre las que, al mismo tiempo, se sustenta” (p. 43).

La mujer debe respetar al esposo; a la par, es menester, que evite la pereza, preparando alimentos para la familia, limpiando los espacios de la casa y cumpliendo las demás tareas domésticas; en algunas ocasiones, también vela por la salud y el cuidado diario del esposo. Por el contrario, es identificada y asociada –por familiares, amistades, vecinos y comuneros cercanos– con un sinnúmero de negativos títulos: *paytukuy warmi*, *qari mali*, *machona*, *umalliq warmi*, *manda-tukuy* o *manda-kachakuy warmi*, etc. Y el varón, esposo de aquella mujer, es denominado “sacolargo”, “pisado”, “cosito”, “luchito”, “esperancito”, entre otros.

Los informantes me dijeron que la mujer –además de cuidar a sus hijos y respetar a su esposo– debe administrar bien el almacén del hogar (troje y/o *pirwa* donde están los *kawsaykuna* o productos agrícolas) y seleccionar adecuadamente *muhus* (semillas), según el tamaño y la forma. Además, son sabias: “leen” el comportamiento de las semillas para pronosticar el futuro de

los sembríos. De ahí que, las actividades económicas dependan de ella para el sustento familiar y comunal. Es más, estamos de acuerdo con Echenique (1997), cuando dijo que la mujer es valiosa, incluso, en las prácticas medicinales, ya que sabe curar a los miembros del hogar: claro está, dentro de sus posibilidades.

Además, la mujer debe conocer—observando y manipulando— a los utilajes de tejeduría y bordado, así como convertir la lana de oveja en ovillos de hilo usando la *puchka* (rueca) y *piruru* (rodela). Esto significa desarrollar las habilidades y técnicas de *allin warmi* (buena mujer). Como apuntó De la Cadena (1985), en los Andes, la esfera “privada/doméstica” incorpora lo productivo y rebasa los límites de la familia nuclear hasta donde lleguen sus necesidades de mano de obra, y otros recursos productivos.

Asimismo, cuida, pasta y ordeña el ganado en sus respectivos corrales. Ella observa si sus animales necesitan el engorde, también efectúa el control y la venta en el mercado local. Es la encargada de realizar el costeo y oferta a través del *mullku*, técnica que consiste en tocar el lomo y las piernas de los *uywas*. De acuerdo con Taipe (2018), la mujer colpapampina, al igual que en Huancavelica, “cuida también los campos de cultivo del daño de los animales, del robo que puedan sufrir...” (p. 106). En consecuencia, realiza el *tasakuy*, para que la otra parte del daño se comprometa enmendar los daños causados por su ganado.

Para el *wasichakuy* (construcción de viviendas), el *yarqa aspiy* (limpieza de acequia) y el matrimonio, la mujer debe saber entonar el *harawi*: sus melodías transmiten sentimientos de tristeza, añoranza, melancolía y hasta burlescos. Los informantes enfatizaron que el *harawi* es transmitido por las cantoras adultas hacia las jóvenes; además, tiene carácter formativo.

En la fiesta patronal de la Virgen de la Asunción, la mujer cargante de obligado de toros debe llevar la bandera durante la procesión del mediodía. Al respecto, Emiteria Taboada dijo que la mujer es quien adora y limpia las lágrimas de la Virgen, una función litúrgica que el varón no hace. Otro poblador declara: “Entre mujeres se entienden, tanto con la mente y el corazón” (Emiteria Taboada).



*Fotografía 6: Huaruqueras de la comparsa Colpapampa (L. Gutiérrez, 2019).*



*Fotografía 7: Socialización entre madre, hija y nieto (K. Gutiérrez 2020).*

### 3.1. Tareas de los varones

En Colpapampa, al igual que en otras comunidades quechuas del distrito de Vilcas Huamán, el varón es quién representa a la familia (jefe del hogar) tanto en las tareas como en las responsabilidades públicas. En palabras de García Miranda (2015), cumplen roles funcionales “para afuera”, siendo permanente su asimilación y desarrollo.

En el ámbito familiar, el varón debe respetar y cumplir con deberes y obligaciones matrimoniales con la esposa y los hijos: alimentación, educación, salud, techo y ropa. Igualmente, debe cultivar en la chacra, aporcar y velar por la producción de tubérculos, leguminosas, granos, cereales y hortalizas; conocer el adecuado uso y manejo de las herramientas de trabajo: *taklla*, *yugu*, *qurkita*, *allachu*, *tipina*, *waska*, *rutuna*, etc.; garantizar el suministro de leña para el hogar a través del *yantakuy*<sup>4</sup> y; finalmente, practicar el trabajo recíproco (*ayni*) con los familiares, amigos y vecinos cercanos.

También debe construir cercos perimétricos y obras de infraestructura productiva (reservorios, canales de irrigación, carreteras y edificios públicos); conservar en buen estado el exterior e interior de la casa; consentir compraventa de bienes y firmar contratos de prestación de servicios; amansar y entrenar animales ariscos (caballo, mula y burro), ya sea para trillar cereales, cargar suministros o competir en las carreras de caballos de Paltaqocha (Colpapampa), Cerropampa (Huancapuquio), Pampamarca (Saurama), Corralpampa (Santa Rosa de Qochamarca) y Qochapata (Concepción).

En el ámbito comunal, el varón debe asistir a las reuniones y faenas, impulsando la participación e involucramiento de todos los pobladores en la protección y conservación del patrimonio comunal, así como en la construcción de infraestructura para servicios básicos (Fotografías 1 y 2). Ciertos informantes me dijeron que los varones deben asumir la nueva junta directiva, a fin de dirigir la comunidad. Obvio que esto es relativo, porque hoy –en varias comunidades campesinas ayacuchanas– las mujeres también forman parte de la junta comunal.

---

<sup>4</sup> El *yantakuy* es una práctica ancestral, colectiva, recíproca e integradora. Consiste en extraer, acopiar y trasladar trozos de troncos del eucalipto (*Eucalyptus*), *kiswar* (*Buddleja incana*) o *qinwa* (*Polylepis racemosa*) a la casa del *yantachikuq* y/o mayordomo; esto es, una celebración ritualizada que permite armonizar y fortalecer las relaciones sociales de los comuneros con la naturaleza y el cosmos.



*Fotografía 4: Ampliación de agua potable en el sector Nawinkuchu, barrio Estanquepampa (Les Ailes de l'Espérance ONG, 2021).*



*Fotografía 5: Participación colectiva comunal en la reunión general. (Municipalidad Provincial de Vilcas Huamán, 2019).*

Lo antes dicho me recuerda, en los años 2019 y 2020, a lo que dijo un comunero durante la reunión en la casa comunal de Colpapampa:

“*Warmikunaqa kay quñunakuymán yanqañam qamunku, paykunapa ima rimaytapas pukllaywanmi chaskinku. Qari pura quñunakusun, sumaq parlarinanchikpaq...*”<sup>5</sup> Evidenciando así, la exclusión de mujeres de la dirección en asuntos comunales y del espacio público.

Así, en el imaginario de los lugareños, la mujer carece de seriedad y compromiso para asumir un papel activo en la toma de decisiones, ya sea de índole política o técnica. A este respecto, en los distritos de Andahuaylillas y Ocongate (Cuzco), Lapiedra (1985) anotó que “la participación de la mujer andina en las agendas formales de la comunidad no es significativa ni valorada. Sus aportes son puro reflejo de una actitud conservadora y fatalista, que no favorece el proceso social de la comunidad”.

En la fiesta patronal de la Virgen de la Asunción, el varón debe llevar la bandera peruana y el *chuqi* (látigo) del cargonte (carg-*uyuq* o *maysu*) de obligado de toros, poniendo orden y armonía a todos los participantes; de esta manera, garantiza la cohesión social durante la presentación y el recorrido por la plaza principal del pueblo. Todo parece indicar que este varón representa al pastor, quién cuida al “ganado vacuno” (personas) del cargonte durante cuatro días: el día de la víspera, los dos días centrales y el día la despedida, en las que se ejecutan ritos y ceremonias en honor a la Virgen de Asunción.

#### 4. PRESAGIOS MÍSTICOS POR TRANSGRESIONES

En la percepción de los colpapampinos, las transgresiones de prescripciones y tabúes culturales del buen vivir revelan la cercanía de castigos místicos, los cuales están relacionados con la ocurrencia “de fenómenos meteorológicos de mayor poder destructivo” (Taipe, 1996, p. 149). En palabras de Gavilán (2019), se trata de “un pensamiento subjetivo –trabajado mediante ensayo–error– que forma parte de las relaciones sociales, económicas y culturales que da origen a numerosos ritos de preparación...”. A continuación, detallaré diferentes presagios místicos que los lugareños identifican sobre ciertos fenómenos meteorológicos, a fin de explicar, controlar y predecir la vida futura.

**a. Qasa (Helada).** En español, la helada refiere al descenso brusco de la temperatura ambiental. En Colpapampa, se presenta sobre todo en los meses de junio, julio y agosto; sin embargo, ocurre en la época de siembra y afecta directamente a los cultivos de papa, oca, olluco, mashua, haba, arveja, quinua y maíz. Sobre el particular, don Julián Conteras dice: “La presencia de la helada es porque hay personas que transgreden valores, creencias y normas sociales en relación con el *allin kawsay*”. Luego, sigue narrando: “*Sichum qasaramunqa,*

<sup>5</sup> Traducción literal: «Las mujeres vienen en vano a esta reunión. Ellas todo lo ven juego y no hay seriedad en los acuerdos, así que reunámonos entre varones para hablar bien...».

*hinaptinga qarirunam warmipa ruwayninta ruwachkan, utaqmi warmi qarirunapa ruwayninta ruwachkan, llaqtamanta pakakuspan...*<sup>6</sup>

El anterior registro da cuenta sobre la presencia de la helada, que se produce por la realización de tareas asignadas a los miembros del sexo opuesto. Según Hipólito Quispe, ocurre “porque hay violencia intrafamiliar y de género en el pueblo”. En este sentido, Taipe (1996) anotó, en la provincia de Tayacaja (Huancavelica), que la helada ocurre “porque hay derramamiento de sangre humana, porque hay personas que viven entre parientes, y porque hay parejas que conviven sin estar casadas...”. De otro lado, don Zenobio Gutiérrez agregó que acaece “por la muerte de un anciano o anciana”.

Además, Julián Contreras y otros entrevistados indicaron que la *qasa* es un anciano invidente y moribundo, vestido de blanco, que camina por las noches. Las caídas y los problemas de equilibrio de este anciano originan la helada. Así, en el imaginario de los campesinos, la helada personifica a los adultos mayores: “*Qasaqa paqway machucham, awilunchikuna kaqlla, ñawsa, mana puriy atiq*”, aseguraban.

Algunas personas manifiestan que intentan disminuir los impactos perjudiciales mediante ciertos conocimientos, técnicas y rituales ancestrales. Gloria M. Contreras indicó: “Para combatir la helada se debe poner ollas de barro sobre los cultivos y crucifijos envueltos de algodón”. Don Zenobio Gutiérrez reveló que “se debe poner boñigas o excrementos humeantes del ganado vacuno en las chacras de cultivo, entre las 3:00 a. m. y 5:00 a. m.”.

**b. Runtu (Granizo).** Es agua congelada que cae de las nubes en forma de granos. En Colpapampa, constituye el fenómeno natural más destructivo y temido por los pobladores; por eso, suelen denominar “hereje” y “revolución”. También dijeron que el granizo se presenta por peleas de los esposos y falta de respeto de los hijos hacia sus padres o hermanos mayores. Esta misma concepción fue registrada, en Tayacaja (Huancavelica), por Taipe (1996), pues anotó que la presencia de este castigo es “porque hay niños sin bautizo, por abortos y entierros de fetos en las chacras, y cuando los compadres se pelean” (p. 152). De la misma forma, Najarro (2022) registró en San Juan de Tambobamba (distrito de Tambillo-Ayacucho) que, según los pobladores, la transgresión de la prohibición del incesto provoca o causa los intensos granizos que afectan seriamente los cultivos.

Los esposos Polferio Gutiérrez y Gloria M. Contreras dijeron que el granizo suele presentarse también “porque hay enterramientos de huesos humanos [*runapa tullunta pampaptinku*]”. Este hecho, por el sentido que

---

<sup>6</sup> Traducción literal: «Si se acerca la presencia de helada, es porque el varón está haciendo tareas de mujeres o viceversa, a escondidas del pueblo».

impregna su mensaje, cuestiona ciertos problemas como la transgresión, el pecado y la injusticia de las personas.

Referente a las consecuencias del granizo, según los entrevistados, afecta ante todo a los cultivos: papa, olluco, haba, arveja, quinua, cebada, trigo y avena; asimismo, a las plantas aromáticas, medicinales y ornamentales: “El granizo no perdona nada, arrasa con todo”, dice don Zenobio Gutiérrez. En cambio, Bonifacio Contreras indica: “El granizo deja hoyos grandes y pequeños en las hojas de plantas y cultivos”. Otros informantes declaran que el nivel de destrucción del granizo depende del grado de insultos y palabras entre personas; es decir, “mientras más discuten, más fuerte es el granizo”.

Los campesinos tratan de lidiar con el granizo mediante determinadas prácticas culturales. Por ejemplo, “exponen el espejo, el cuchillo y la navaja, haciendo cruces contra la tormenta”. Según Gloria M. Contreras, “mostrando el chancho, agarrando de las orejas, diciendo: ‘¡Uriwa! ¡Uriwa!’, y haciendo cruces”. Pelagia Coronado dice: “Enseñando el pote a la granizada, para que tenga vergüenza”. A juicio de otros informantes, “reventando cohetes”.

**c. Wayra (Viento).** Es una corriente de aire que se produce en la atmósfera. En Colpapampa, usualmente, suele presentarse entre los meses de agosto y septiembre. Los campesinos dijeron que afecta a los cultivos de quinua, cebada, trigo y avena; además, derriba árboles y destecha casas y chozas de calamina. Este mismo concepto ha sido registrado por Taipe (1996), en la provincia de Tayacaja (Huancavelica).

Desde el punto de vista de los pobladores, los vientos (*wayrakuna*) se presentan por el irrespeto de hijos hacia los abuelos, padres o hermanos mayores; por eso, dicen: “*Ama mama taytaykita kutipaychu, wayram aparusunkiman*”. Por su parte, don Julián Contreras declara: “Porque hay demonios y malos espíritus en busca de víctimas”; o como diría Taipe (1996), ocurre por “el condenado y qarqaria [o qarqacha]”, también “porque hay entierros clandestinos de fetos y, cuando mueren personas de mal vivir”. Finalmente, Gloria M. Contreras indicó: “Porque hay infidelidad e incesto [*runa waqrakuptin*]”.

Los quechuas de Colpapampa también han compuesto un tema musical inspirado en malas acciones de las personas, que serán duramente reprimidas por los fuertes vientos. Las letras de la canción, pese a su sencilla estructura literaria, encierran un profundo mensaje de causa-efecto, de categorizar la falta de respeto y las malas acciones con el término “*wayra*” o “viento”. La estrofa difundida es como sigue:

*Agosto wayra chayaramuptinqa (bis)*  
*ramay todo-llam apakusunki,*  
*rapiy todo-llam pusakusunki.*

Para algunos pobladores, es imposible combatir los fuertes vientos. Otros dijeron que la única manera de controlar es rezando. Gloria M. Contreras indica: “Santiguando, diciendo ¡Dios *churi!* [Jesús] y haciendo cruz con la mano izquierda”. En cambio, Gaudencio Gutiérrez dijo: “Plantando árboles en los bordes de las chacras y periferias de la comunidad”.

**d. Para (Lluvia).** Es una precipitación en forma de gotas de agua. Los informantes dicen: “Los meses de exceso de lluvia son enero, febrero y marzo. Afecta las siembras, arrasándolas, inunda las casas, deteriora caminos y carreteras, forma aludes y provoca derrumbes”. Es decir, el exceso de lluvias origina al *lluqlla* (alud), que causa deslizamientos de tierra y avalanchas de escombros; por consiguiente, de veces en cuando, arrasa casas, animales y campos de cultivos.

En cuanto a la disminución de los impactos perjudiciales de la lluvia, Ida Martínez, Gloria M. Contreras y Zenobio Gutiérrez manifiestan: “*Cocapa ñutunta, latapa pachakunata, chaynallataq chukchapa tampanta kañaniku*”. En otros términos, se quema los restos de la hoja de coca, las ropas viejas y los nudos de cabello. Otros informantes dicen: “Queman *ichu* y *kallhuayzo* en las partes altas de la comunidad”.

Por su parte, en Huancavelica, Taipe (1996) anotó que –para disminuir el nivel de la lluvia– los campesinos asumen actitudes mágicas: sacar un espejo en dirección del saliente, dibujar un sol en el suelo, dejar sal en la intemperie o una calavera.

## CONCLUSIONES

1. Los tabúes y las prescripciones, según género, reproducen los roles socioculturales de los pobladores quechuas de la comunidad de Colpapampa, Vilcas Huamán; puesto que, definen no solo la especificidad de las pautas y los modos de comportamiento –lógicamente, inaceptables para los pobladores–, sino también demuestran tareas y prohibiciones referidas a las prácticas normativas, axiológicas y el nivel de participación política en la comunidad. Por consiguiente, tienen carácter normativo y formativo: normativo, porque pauta el comportamiento individual y colectivo de los campesinos mediante creencias, ideas, prohibiciones, prescripciones, sanciones, castigos y presagios y; formativo, ya que socializa al hombre moldeando su personalidad sobre la base de sus patrones culturales.
2. La tradición constituye el factor sociocultural que condiciona los tabúes y las prescripciones, según género: uno y otro sirve de mecanismo para controlar a las personas, poniendo límites a lo que hacen y dicen. Ambas se han

transmitido de manera intergeneracional, de adultos a los jóvenes; permitiendo así, la armonía de la vida social y de esta con la “naturaleza” (*allin kawsay*).

3. La transgresión del *allin kawsay* es considerada como un acto de alteración del orden, la armonía y la cotidianidad de la vida social y de esta con la naturaleza. Dicha infracción está revestida de un conjunto de presagios y castigos místicos, que se manifiestan en fenómenos meteorológicos con alto poder destructivo: *qasa* (helada), *runtu* (granizo), *wayra* (viento) y *para* (lluvia). Sin embargo, frente a estos hay respuestas culturales: saberes, tecnologías y prácticas de los campesinos adultos, tanto varones como mujeres.

### AGRADECIMIENTOS

A todos “mis” informantes colpapampinos, de modo especial, a don Julián Contreras, Zenobio Gutiérrez, Leonora Najarro, Pelagia Coronado, Polferio Gutiérrez, Samuel Gómez, Gloria M. Contreras, Norma E. Contreras, Obdolia Coronado, Fortunita Gutiérrez, Gaudencio Gutiérrez, Hipólito Quispe, Bonifacio Contreras, Ida Martínez y Emiteria Taboada, de quienes aprendí sobre la tradición oral quechua en torno a los tabúes, las prescripciones y los presagios, según género. Asimismo, por compartir agradables momentos e inolvidables alegrías durante el trabajo de campo. Finalmente, a Roly J. Najarro que comentó al borrador del presente

### BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, A. (1982). *60 conceptos fundamentales de antropología cultural*. Daimon.
- Barfield, T. (2001). *Diccionario de Antropología*. Bellaterra.
- Campo, L. (2008). *Diccionario básico de Antropología* (1.ª ed.). Abya-Yala.
- Cerrón-Palomino, R. (1976). *Diccionario quechua junín-huanca*. IEP.
- Chevalier, J., y Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Herder.
- De la Cadena, M. (1985). La comunera como productora: Trabajo de mujer por trabajo de hombre. *Allpanchis*, 17(25), 3–15.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.36901/allpanchis.v17i25.1030>
- Díaz Cruz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Echenique, A. (1997). Género y estructuras de poder en la cultura andina. *Estudios*, 7(8), 160–172.
- Frazer, J. (1981). *La rama dorada, magia y religión*. FCE.

- Freud, S. (1991). *Obras completas Sigmund Freud, Tótem y tabú y otras obras*. Amorrortu.
- Galluccio, P., y Martínez, M. (2005). Los pueblos del Qhapaq Ñan en Huamanga y Vilcas Huamán. En *Pueblos y culturas en las rutas del Qhapaq Ñan* (1.ª ed., pp. 60–76). INC.
- García Miranda, J. J. (2015). *La racionalidad en la cosmovisión andina* (2.ª ed.). Fondo Editorial de la UCH.
- Gavilán, L. (2019). Los mensajeros de la muerte. *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, 8(9), 67–80.  
<https://doi.org/10.51440/unsch.revistaalteritas.2019.9.11>
- Gennep, A. Van. (2008). *Los ritos de paso*. Alianza.
- Lapiedra, A. (1985). Roles y valores de la mujer andina. *Allpanchis*, 17(25), 43–63. <https://doi.org/https://doi.org/10.36901/allpanchis.v17i25.1032>
- Najarro, R. (2022). *Percepciones y respuestas frente al cambio climático entre los pobladores de San Juan de Tambobamba, Ayacucho* [Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga].
- Núñez, R. J. (2022). Los manantiales: Una concepción mítica y sagrada entre los quechuas de Chacolla en Ayacucho. *Alteritas: Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, 11(12), 71–100.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.51440/unsch.revistaalteritas.2022.12.257>
- Taipe, N. (1996). Procesos elementales de socialización andina. *Debates En Sociología*, 20–21, 145–180.
- Taipe, N. (2018). *Socializaciones en el centro-sur andino. Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq* (1.ª ed.). Press.
- Taipe, N., Taipe, H., y Allcchuamán, Y. (2022). *Los cultivos en la tradición oral quechua* (Primera ed). Fondo Editorial de la UNSCH.