

Desplazamiento territorial y transformación espiritual en una comunidad andina

Territorial Displacement and Spiritual Transformation in an Andean Community

Edgar Gutiérrez-Gómez*

Universidad Nacional Autónoma de Huanta. Ayacucho, Perú

egutierrez@unah.edu.pe

ORCID: 0000-0001-9485-1284

Katy Miluska Sánchez-Ortiz

Universidad Nacional Autónoma de Huanta. Ayacucho, Perú

1912820172@unah.edu.pe

ORCID: 0000-0001-9749-9415

Rosa Cecilia González-Ríos

Universidad Nacional Autónoma de Huanta. Ayacucho, Perú

rgonzalez@unah.edu.pe

ORCID: 0000-0002-4950-8951

Sonia Beatriz Munaris-Parco

Institución Educativa Pública «Nuestra Señora de Fátima». Ayacucho, Perú,

d28287896@ayacucho.edu.pe

ORCID: 0000-0001-8784-5724

Citar como: Gutiérrez-Gómez, E. *et al.* (2026). Desplazamiento territorial y transformación espiritual en una comunidad andina. *Desde el Sur*, 18(3), e0076.

RESUMEN

El conflicto armado interno en el Perú provocó el desplazamiento forzoso de comunidades andinas, lo que transformó su organización social y vida espiritual. Esta investigación cualitativa, de diseño etnográfico con enfoque interpretativo hermenéutico y orientación fenomenológica, se centró en una comunidad quechuahablante de la sierra sur, desplazada entre 1980 y 1990. Su objetivo fue comprender cómo el desarraigo territorial influyó en la transformación de prácticas devocionales y símbolos de religiosidad. Se utilizaron observación participante, entrevistas semiestructuradas y análisis documental para explorar los significados de la

* Autor corresponsal: Edgar Gutiérrez-Gómez, Universidad Nacional Autónoma de Huanta. Ayacucho, Perú. Correo: egutierrez@unah.edu.pe

nueva espiritualidad. Los hallazgos revelan un proceso de resignificación de la fe: los pobladores adoptaron un nuevo santo patrón como símbolo de unidad ante la pérdida del culto tradicional. Pese al trauma, la comunidad reconstruyó su identidad espiritual, al adaptar su religiosidad a las nuevas realidades. Además, se generó un proceso de integración con otro pueblo, que asumió también la fe de los desplazados, con el cual fortaleció vínculos y consolidó una identidad religiosa compartida.

PALABRAS CLAVE

Comunidad religiosa, migración interna, cultura, misticismo, derecho humanitario

ABSTRACT

The internal armed conflict in Peru forced the displacement of Andean communities, transforming their social organization and spiritual life. This qualitative, ethnographic study focused on a Quechua-speaking community from the southern highlands, displaced between 1980 and 1990. The objective was to understand how territorial uprooting influenced the transformation of devotional practices and symbols of religiosity. Participant observation, semi-structured interviews, and documentary analysis were used to explore the meanings attributed to the new spirituality. The findings reveal a process of re-signifying faith: the villagers adopted a new Patron Saint as a symbol of unity in the face of the loss of their traditional cult. Despite the trauma, the community rebuilt its spiritual identity, adapting its religiosity to new realities. Furthermore, a process of integration emerged with another town, which also embraced the faith of the displaced, strengthening bonds and consolidating a shared religious identity.

KEYWORDS

Religious community, internal migration, culture, mysticism, humanitarian law

Introducción

El desplazamiento territorial no ha sido un fenómeno aislado, sino una realidad compartida por múltiples países. En el caso del Perú, este proceso estuvo estrechamente vinculado a los conflictos sociales internos. Esta

problemática se inscribe en una tendencia global: «Se calcula que hacia finales de 2015 había 40,8 millones de personas viviendo en situación de desplazamiento a causa de conflictos internos en todo el mundo, la cifra anual más grande jamás reportada en esta materia» (Ramírez Zapata, 2018, p. 676). La magnitud de este dato refleja la persistencia de la violencia sociopolítica en distintas regiones y sus graves consecuencias humanitarias. En el Perú, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR):

considera que de 55 mil asháninkas fallecieron alrededor de 6 mil; cerca de 10 mil fueron desplazados forzosamente en los valles del Ene, Tambo y Perené; y cerca de 5 mil fueron en algún momento cautivos del PCP-SL. Asimismo, durante los años del conflicto armado interno desaparecieron entre 30 y 40 comunidades asháninkas (Duche-Pérez *et al.*, 2023, p. 2).

El impacto devastador del conflicto armado interno en los pueblos asháninkas (miles de muertes, desplazamientos forzados, cautiverio y desaparición de comunidades enteras) evidencia una violencia sistemática y desproporcionada contra esta población indígena.

Al igual que en otras zonas andinas, en el pueblo de Paucayoc no se ha registrado debidamente el desplazamiento forzado ni la desaparición de su comunidad. Este pueblo desaparece definitivamente y sus cerca de 50 familias fueron reubicadas en el valle de Magnupampa, sin recibir ningún tipo de apoyo económico, cultural o psicológico. Tal como se señala: «los programas sociales en el Perú se han caracterizado muchas veces por ser un paliativo ante las demandas sociales que le toca enfrentar al gobierno de turno» (Vásquez y Franco, 2008, p. 695). Las familias desplazadas llegaron con sus prácticas culturales a una zona donde enfrentaron actitudes hostiles, territorialistas y chauvinistas. Más adelante, muchas de estas personas sufrieron un nuevo desplazamiento hacia las ciudades y crearon una cadena de migraciones forzadas. En Magnupampa, ocuparon las viviendas abandonadas por otros desplazados que ya habían partido a las urbes de la capital.

Magnupampa, comunidad andina situada en el valle de Torobamba a 120 kilómetros de Ayacucho, hoy destaca por su producción de palta para exportación. Sin embargo, su historia previa al conflicto armado interno estuvo marcada por la administración de hacendados, quienes no fueron desplazados por la reforma agraria, sino posteriormente expulsados por Sendero Luminoso. La historia completa de la hacienda, la reforma y la salida de sus antiguos propietarios será abordada en otra investigación. Durante el conflicto, Magnupampa acogió a desplazados mientras atravesaba una situación violenta propia. La ofensiva senderista se intensificó en 1984:

ocuparon tres fundos en San Miguel, el 9 de mayo de 1984 atacaron el poblado de Pallccas, el 8 de junio asesinaron a veintiún campesinos en Magnupampa, el 13 de junio ejecutaron a veinte campesinos en la comunidad de Chilcas (Ulfe y Pereyra Chávez, 2015, p. 79).

Estos hechos reflejan la brutalidad sistemática de la violencia y el sufrimiento profundo de los campesinos durante el conflicto armado.

Cada pueblo de los Andes del Perú posee una idiosincrasia propia que lo distingue de los demás, incluso cuando se trata de pequeñas comunidades con fronteras claramente delimitadas. Durante los años del conflicto armado con Sendero Luminoso, muchas de estas localidades eran inaccesibles por carreteras afirmadas; el único medio de transporte de carga eran las acémilas, utilizadas en largos días de caminata. Esta forma de vida aún persiste en algunas zonas, debido tanto a la geografía agreste como a la ausencia de productos comercializables que justifiquen la inversión en infraestructura vial. El desplazamiento forzoso arrastró consigo no solo a las personas, sino también a sus formas de creencia y costumbres. En la comunidad de Magnupampa, por ejemplo, los desplazados del pueblo de Paucayocc impusieron su santo patrón, la Fiesta de Santa Cruz, cuya festividad se celebra cada mes de mayo desde 1987. Desde entonces, los habitantes locales han ido adoptando progresivamente esta devoción, que en la actualidad constituye una de las celebraciones más importantes del pueblo.

El sustento teórico de esta investigación se basa en los aportes de Clifford Geertz, cuyo «enfoque “interpretativo” y “simbólico” revitalizó, y sobre todo transformó, el concepto de “cultura”. Lo hizo relevante para diversas disciplinas al destacar cómo la vida social humana es simultáneamente el producto de actividades» (Assayag, 2002, p. 161). El enfoque interpretativo-simbólico redefine la cultura como un sistema de significados, al enfatizar que la vida social es resultado de prácticas humanas cargadas de símbolos y de procesos de interpretación compartidos. Resulta pertinente considerar un aporte complementario que problematiza la clasificación de los conocimientos. En este sentido, «la denominación de saberes tradicionales o restos de un pasado sin futuro aparece como resultado de la subalternización de los saberes no occidentales. Paradójicamente, tanto los saberes llamados modernos como los denominados tradicionales fueron investidos de modernidad» (Barros, 2013, p. 226). En consecuencia, nombrar los saberes como tradicionales refleja procesos de subordinación colonial; paradójicamente, la propia modernidad define y jerarquiza tanto el conocimiento moderno como el tradicional mediante dicotomías epistemológicas.

Metodología

Se presenta una investigación cualitativa de diseño etnográfico con enfoque interpretativo hermenéutico y orientación fenomenológica, cuyo propósito es comprender las experiencias vividas por una comunidad andina desplazada forzosamente durante el conflicto armado interno en el Perú. Dicho desplazamiento ha reconfigurado sus prácticas religiosas, los símbolos de devoción y la estructura de su vida espiritual. Se convivió con la población y se identificaron a los actores clave mediante diálogos informales, lo que constituyó la forma más adecuada de abordar el trabajo de campo y de involucrarse con las personas desplazadas y sobrevivientes del conflicto armado en el Perú.

Se optó por un enfoque etnográfico, ya que permite explorar en profundidad los procesos simbólicos y culturales vinculados a la transformación de la fe y la religiosidad en un contexto de desarraigo y reorganización territorial. La etnografía ha facilitado la interpretación de los significados que los miembros de la comunidad atribuyen a sus prácticas religiosas, así como su adaptación a nuevas formas de vivenciar lo sagrado. Para la recolección de datos, se utilizó la técnica de observación participante, aplicada especialmente durante las celebraciones religiosas, reuniones comunales y faenas colectivas. Esta metodología permitió evidenciar tanto la importancia ritual y simbólica de la nueva devoción colectiva como las tensiones y conflictos internos presentes en la comunidad.

Se aplicaron entrevistas semiestructuradas a adultos mayores, autoridades comunales y exmayordomos, lo que permitió comprender la transformación devocional experimentada por los pobladores hacia un santo patrón que originalmente no les era propio. El desplazamiento forzado propició nuevas formas de religiosidad y facilitó la aceptación colectiva de una devoción distinta a la tradicional. Asimismo, se empleó el análisis documental de experiencias comparadas a nivel internacional, lo cual enriqueció la interpretación del caso. La unidad de análisis se centró en una comunidad andina de la sierra sur del Perú, conformada mayoritariamente por población quechuahablante desplazada durante las décadas de 1980 y 1990, hoy reinsertada en un territorio distinto al de origen. Esta situación ha generado procesos de adaptación cultural y social significativos. Por razones éticas y de seguridad, se mantuvo el anonimato de los entrevistados. Se respetó la forma oral de sus testimonios, preservando incluso algunas incoherencias lingüísticas como expresión de sus saberes ancestrales, en tanto manifestaciones legítimas de su existencia y memoria colectiva.

Las figuras 1 y 2 presentan la ubicación geográfica del lugar de estudio, con el propósito de situar espacialmente el área analizada y facilitar la comprensión de su contexto territorial. Este recurso cartográfico permite identificar con precisión la localización del ámbito de investigación dentro de su región y delimitar el espacio donde se desarrolló el trabajo de campo.

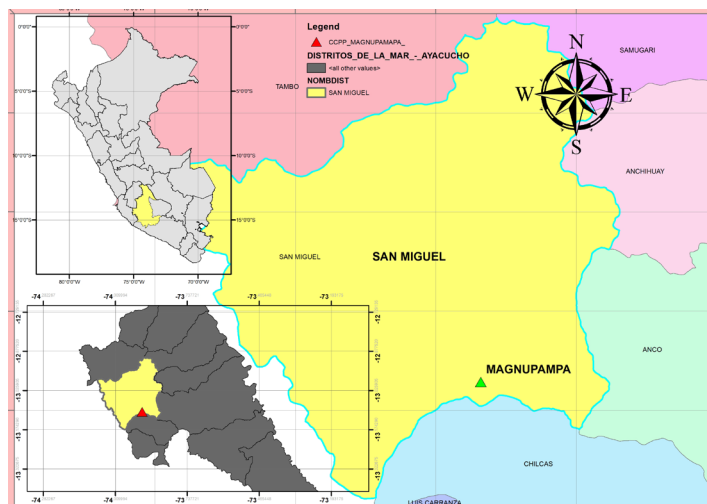


FIGURA 1. Mapa de la comunidad de Magnupampa

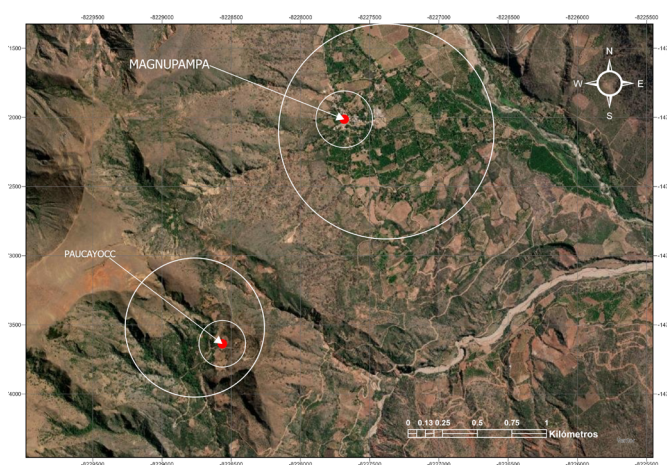


FIGURA 2. Paucayoc y Magnupampa

Nota. La población de Paucayoc fue desplazada en su totalidad hacia la comunidad de Magnupampa. En la actualidad, el área de Paucayoc carece de habitantes permanentes y se observan únicamente campos de cultivo, en su mayoría sin sistemas de riego.

Este estudio cumplió con los lineamientos éticos establecidos para investigaciones con participación humana y fue fiscalizado/aprobado por el Comité de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de Huanta, conformado con Resolución de Comisión Organizadora N.º 042-2023-UNAH. CONSTANCIA No 005-2025/CEI-VPI-UNAH – HUANTA. Así, los procedimientos fueron realizados respetando las normas éticas concordantes con la Declaración de Helsinki. Todos los jóvenes entrevistados otorgaron su consentimiento informado por escrito, tras recibir información clara sobre los objetivos del estudio, el uso de sus datos y su derecho a retirarse en cualquier momento sin consecuencias. Se garantizó la confidencialidad de las personas participantes mediante la anonimización de sus datos personales y la codificación de las entrevistas. La información recolectada fue utilizada exclusivamente con fines académicos y de publicación, respetando en todo momento la privacidad y la integridad de los participantes. Asimismo, el estudio se desarrolló conforme a los principios éticos previamente descritos en el documento de referencia, incluyendo el respeto por la autonomía, la no maleficencia y la justicia. Además, este proyecto cuenta con el código de registro institucional N° PT-ATSH-010-2025.

Resultados

Reconfiguración del espacio sagrado tras el desplazamiento territorial

El proceso de reconfiguración cultural y religiosa ha ocurrido en distintas partes del mundo, incluso en contextos donde ya no existen los habitantes originales. Sin embargo, cuando ocurre un desplazamiento poblacional, este tiende a invertir el proceso habitual: los nuevos pobladores asimilan los elementos sagrados preexistentes o, en su defecto, adoptan sus formas de ritual religioso. Así, «como la Isla del Sol y Catequil, reemplazaron los edificios y espacios sagrados precedentes, reconfigurando totalmente la organización del espacio cálido» (Yaeger y López Bejarano, 2004, p. 338). De este modo, los lugares sagrados no solo fueron sustituidos físicamente, sino también resignificados a través de nuevas prácticas de culto. En ese marco, la opinión de los entrevistados de la comunidad de Magnupampa señala:

La fiesta de Santa Cruz se celebra principalmente por motivos religiosos y por costumbre de la población de Magnupampa como forma de expresar la fe y devoción a Santa Cruz. Dicha celebración inicia el 1 de mayo y culmina el 5 de mayo de cada año; esta fiesta se celebra desde el año 1987.

El tradicional «Waqra puku», interpretado por los corneteros, no forma parte de la tradición propia de Magnupampa; sin embargo, estuvo

presente en la festividad de 2025, incorporado junto con los pobladores desplazados (figura 3).



FIGURA 3. «Waqra puku»

Nota. El tradicional «Waqra puku», interpretado por los corneteros, no pertenece a la tradición originaria de Magnupampa. Su presencia en la festividad de 2025 se debe a la incorporación de prácticas culturales traídas por pobladores desplazados.

Las comunidades andinas reconocen como espacios sagrados tanto las iglesias coloniales como las paqarinas (cerros pronunciados), concebidas como fuentes dadoras de vida. En ese contexto, «no necesariamente produce el arreglo de poder concebido por la élite, debido a la misma necesidad de alinear su producción con ideologías, prácticas y experiencias populares» (Wernke, 2016, p. 151). Un poblador relata:

Se celebraba a Santa Fátima y a Corazón de Jesús, ya que la hacienda proveniente de Italia, Yola More, denominada «Patrona», instauró una capilla con imágenes religiosas de más de un metro, como Corazón de Jesús, Santa Fátima, Santa Rosa de Lima y Perpetuo Socorro. Dichas imágenes religiosas fueron destruidas por Sendero Luminoso; sin embargo, fueron reparadas por los hacendados y respectivamente donadas a la iglesia San Francisco de Huamanga (Ayacucho).

Este testimonio evidencia cómo la hacienda Yola More promovió la devoción religiosa en la comunidad mediante la instalación de una capilla.

El desplazamiento forzoso, motivado por la necesidad de proteger la vida, provocó el abandono definitivo de sus pueblos de origen, a los cuales los desplazados no desean retornar bajo ningún motivo, ya que no existen condiciones adecuadas para una vida digna. Estas personas asimilaron las costumbres del nuevo pueblo que los acogió, lo cual plantea la importancia de que «las personas, familias y comunidades en riesgo y

situación de desplazamiento, desde donde se estructuren los servicios y programas de atención para la protección y restablecimiento de sus derechos» (Rodríguez Hernández y Alzate Pérez, 2015, p. 231). En esa línea, se reafirma la necesidad de implementar servicios enfocados en proteger y restituir los derechos de quienes han sido afectados por el desplazamiento forzado. Así lo expresa un entrevistado: «La población que hoy en día vive en Magnupampa vienen desde las comunidades como Santa Catalina de Tranca, Patibamba, Chilcas, Paucayocc y Ccasapata, ello a consecuencia del conflicto armado entre Sendero Luminoso y el Ejército del Perú». Este testimonio evidencia cómo la violencia política provocó un reordenamiento territorial, que obligó a muchas familias a construir nuevas vidas lejos de sus pueblos de origen.

La búsqueda de esperanza por parte del ser humano en divinidades sobrenaturales se manifiesta y consolida en celebraciones como las fiestas patronales. En este estudio de caso, se aborda la fiesta patronal de Santa Cruz, que se convirtió en el patrón de los desplazados de Paucayocc. Con el tiempo, ellos impusieron su devoción en un pueblo que había perdido a su patrona maternal —la hacendada— y, en consecuencia, a su patrona religiosa, la Virgen de Fátima, debido a la destrucción de su iglesia. No se puede afirmar con exactitud que «el espacio sagrado es un reflejo del paraíso divino. En las religiones basadas en la Biblia, el primer jardín fue el Edén, la tierra de la felicidad eterna de la que fueron expulsados nuestros progenitores Adán y Eva» (Polucha, 2018, p. 12). Esta visión se contrasta con un testimonio recogido en el lugar:

La iglesia principal se encontraba a unos pasos de la casa hacienda de la señora Yoli Mori Carrasco [patrona]. Dicha iglesia fue construida por mandado de la patrona. Esta construcción albergó a los santos patronos como Santa Rosa de Lima, Corazón de Jesús, Santa Fátima y Perpetuo Socorro. Sin embargo, el grupo de Sendero Luminoso atacó la iglesia sin razón alguna [y dejó] las estatuas de dichos santos destruidas.

Transformaciones en las prácticas religiosas y devocionales

La transformación en las formas de venerar a santos o patronas, si bien es escasa en los Andes del Perú, se vio facilitada en contextos extremos como el desplazamiento forzado por conflictos armados. En tales circunstancias, los cambios religiosos ocurrieron sin mayor oposición, dado que la población se encontraba en riesgo de perder la vida. Esta experiencia coincide con lo sucedido en otras regiones del mundo, donde «abandonar ciertas prácticas religiosas o realizar cambios en su vida religiosa no fue una elección» (Meir, 2007, p. 639). Una expresión concreta de esta realidad se observa en el siguiente testimonio:

Santa Cruz era un santo de la comunidad de Paucayocc. Su traslado hacia la comunidad de Magnupampa inicia a raíz que Magnupampa se encontraba sin un santo religioso; asimismo, esta comunidad estaba atravesando el conflicto social entre Sendero Luminoso y el ejército del Perú. Su población en esta etapa se encontraba vulnerable mientras perdía la fe religiosa.

La comunidad de Magnupampa albergó antiguamente diversas devociones populares representadas en santos y vírgenes. Sin embargo, durante el periodo de violencia política, el accionar de Sendero Luminoso, contrario a toda forma de idolatría, provocó la destrucción de dichas imágenes. Paralelamente, la iglesia situada junto a la hacienda se vino abajo, no solo por el deterioro climático, sino también por la ausencia de fieles que, por miedo a represalias, abandonaron las prácticas católicas. Un testigo relata el surgimiento de nuevas manifestaciones religiosas en la zona:

La existencia de la religión evangélica en Magnupampa es reciente. Es por eso que aún no existe gran suma de creyentes de dicha religión. Respecto a la convivencia entre los evangélicos y los católicos en Magnupampa, es pacífica según los entrevistados, ya que ambas partes respetan las creencias de cada persona.

Comprender este proceso de cambio religioso requiere una mirada de largo plazo «porque, en primer lugar, aunque sea una obviedad, una de las características y fortalezas constitutivas de la arqueología es su capacidad para estudiar la transformación histórica a largo plazo de los seres humanos y sus modos de existencia» (Mizoguchi, 2022, p. 154).

Ante la falta de otras formas de expresión religiosa durante el conflicto armado, la devoción exclusiva al santo fue adoptada gradualmente como el eje espiritual de la comunidad. Con el paso del tiempo, surgieron nuevas expresiones religiosas, como las iglesias protestantes, que se encuentran en proceso de crecimiento, por lo que desplazan o marginan las creencias locales adaptadas en tiempos de violencia. Esta transformación debe analizarse considerando que «la creciente influencia de las fuerzas del mercado y el consumismo puede llevar a una transformación de las prácticas religiosas, en la que las personas pongan más énfasis en los aspectos materiales de la religión» (Syakhrani, 2022, p. 88). Así, la fe tiende a reorganizarse alrededor de símbolos o prácticas que adquieren valor económico o de mercado, más que espiritual. En palabras de los pobladores: «Los entrevistados mencionan que Santa Cruz se ganó la fe de los pobladores de Magnupampa debido a sus milagros y bendiciones; además, algunos de los pobladores ya habían escuchado sobre este santo».

El conflicto armado provocó una transformación profunda en la vida espiritual de los pobladores, quienes, en medio de la violencia, dejaron de practicar cultos comunitarios y se limitaron a orar individualmente por su supervivencia. A pesar de ello, en los Andes peruanos persiste una sincretización religiosa «entre la religión católica y los ritos ancestrales del Perú, que ha resistido la extirpación de las idolatrías, perdura hasta nuestros días» (Gutiérrez-Gómez, 2024, p. 47). Sin embargo, la sustitución de un santo patrono representa una ruptura poco común en comunidades de fe tradicionalmente estable. Este proceso se expresa en el testimonio siguiente:

La mayoría de las personas de Paucayocc se establecieron en Magnupampa, ya que esta comunidad fue destruida completamente por dicho conflicto social. A consecuencia de ello, Santa Cruz fue trasladado desde Paucayocc hasta Magnupampa, por lo que se establecieron en la comunidad de Magnupampa.

La experiencia narrada revela cómo el traslado forzado no solo implicó movimiento físico, sino también la reconfiguración simbólica de la fe, que conservó a Santa Cruz como vínculo espiritual en un nuevo contexto comunitario.

Sincretismo y tensión entre religiosidad andina y religiones institucionalizadas

En las comunidades andinas, el sincretismo religioso es innegable, debido a la cosmovisión andina que concibe el mundo a partir de las pajarinas (lugares de origen sagrado del hombre en los cerros). Esta concepción ancestral coexiste principalmente con la religión cristiana. Tal convivencia puede comprenderse desde la noción de que «el sincretismo religioso se define hoy en día, en términos generales, como la mezcla de diferentes formas (a veces contradictorias) de creencias y prácticas religiosas» (Sanou, 2013, p. 95). Este sincretismo refleja la combinación de creencias y rituales diversos, incluso opuestos, que coexisten en una misma tradición, como respuesta a contextos históricos, sociales o de resistencia espiritual. Esta comprensión se fortalece con el siguiente testimonio: «Magnupampa no presentaba ni un santo en su capilla, ya que estos fueron destruidos por Sendero Luminoso, de tal manera que los pobladores no tomaron a mal la presencia de Santa Cruz».

La tensión religiosa actual en comunidades andinas se manifiesta en la convivencia de la fe cristiana, las iglesias protestantes y las deidades andinas vinculadas a los cerros. Este conflicto se explica, en parte, porque «los evangélicos descartan todos estos rituales por considerarlos paganos y creen que la idolatría se genera debido a la falta de una correcta

comprensión de la Biblia» (Gutiérrez-Gómez *et al.*, 2023, p. 15). La postura evangélica se basa en una interpretación bíblica estricta que rechaza los rituales tradicionales, al considerar que la idolatría nace de una comprensión incorrecta de los principios cristianos fundamentales. En contraste, para los campesinos católicos, estas prácticas se sostienen en experiencias de fe. Así lo expresa el siguiente testimonio:

Santa Cruz es considerada milagrosa por los creyentes católicos debido al significado teológico, ya que representa el sacrificio redentor de Jesucristo y su resurrección, demostrando la victoria sobre la muerte y el pecado. A causa de ello, los creyentes tienen fe en que la cruz puede hacer milagros. Además, algunos mencionan haber conocido un milagro en sus vidas, tales como sanación y alta producción en sus chacras.

Estos testimonios, en su mayoría, se realizaron en su idioma nativo, el quechua.

En situaciones delicadas, como atender a un enfermo terminal, se evidencian las tensiones entre las prácticas andinas y las institucionalizadas, especialmente cuando los familiares dudan de los resultados que ofrece la ciencia. Esta ambivalencia tiene raíces históricas. Por ejemplo, «la religión andina presuponía una comprensión de las fuerzas sagradas como miembros y/o componentes de su mundo social y natural. Esto, de alguna manera, chocaba con la idea de los frailes franciscanos de la imagen colonial» (Tassi, 2012, p. 292). Asimismo, las cofradías andinas coloniales conservaron estructuras colectivas previas a la colonización: «Las cofradías andinas coloniales fueron herederas de las agrupaciones religiosas surgidas en el medioevo, cuya función social consistía en congregar a los miembros de una determinada colectividad» (Díaz *et al.*, 2014, p. 124). Estas investigaciones reflejan el conflicto entre lo sagrado andino y el cristianismo colonial. Una entrevista lo ilustra desde la vivencia: «Los pobladores de Chilcas, Paucayoc y Santa Catalina de Tranca mencionan que sienten con un poco de nostalgia al ver sus pueblos derrotados y abandonados por motivos de ataque entre Sendero Luminoso y el Ejército del Perú».

En los Andes, los fenómenos naturales no solo son eventos climáticos, sino mensajes de los dioses. Los sueños, por ejemplo, son considerados presagios o pedidos que deben cumplirse, sobre todo en relación con los cerros más sagrados. Estas creencias ancestrales se han entrelazado con el catolicismo, lo que generó formas híbridas con ciertas tensiones. Como lo explica un estudio etnográfico:

en la actualidad, los «hijos del rayo» entre los grupos quechuas y aymarás de los Andes son los especialistas en ritual, puesto que se considera que reciben su poder de augurio y sanación del propio rayo, quien los ha elegido (Fernández Juárez, 1998, p. 104).

Incluso tras el conflicto armado, la espiritualidad se reconfigura:

Santa Cruz fue dirigido desde la comunidad de Paucayocc, ello a consecuencia de que la población de Magnupampa había perdido completamente a sus santos patrones. Asimismo, la capilla donde adoraban a los santos como Santa Fátima y Corazón de Jesús se encontraban vacías y destruidas. Los comuneros de Magnupampa, al verse en la necesidad de recuperar la fe, dirigen a un nuevo santo desde la comunidad de Paucayocc, el que hoy en día es celebrado y venerado. Santa Cruz ahora es el santo patrón de Magnupampa.

Lo sucedido en la comunidad de Magnupampa guarda similitud con otros casos como los documentados en Bolivia, donde espacios sagrados se han reconvertido en lugares profanos tras la llegada de la modernidad y la religión oficial. Al respecto, se señala que «el Tío y los rituales que lo rodean aluden a las tradiciones occidentales, pero estas se han visto profundamente alteradas como consecuencia del largo contacto con las culturas andinas» (Bonilla, 2006, p. 336). Este fenómeno, presente en distintas partes del mundo, responde a los cuestionamientos y transformaciones de los ritos ancestrales. En Magnupampa, esta situación se evidencia claramente:

la población de Magnupampa adopta a Santa Cruz un santo de la comunidad de Paucayocc, ello debido a que la mayor parte de Magnupampa acogió a personas de Paucayocc. Fueron ellos quienes a través de su fe y creencia en Santa Cruz difundieron su religión en Magnupampa, olvidando principalmente a Santa Fátima, quien era milagrosa y las misas eran de manera recurrente.

La migración forzada reconfiguró la devoción popular, al introducir nuevas creencias y relegando las antiguas.

La memoria espiritual como resistencia cultural

Con el festejo de otro santo en la comunidad, se evoca el fenómeno social vivido por los pobladores. Existen festejos del santo patrón, que ahora es Taita (señor) Santa Cruz, que se lleva a cabo en cinco días. Durante ese proceso se recuerda con devoción la transformación de la devoción a otra divinidad sin problemas. Entre los pobladores existe la dicotomía de evocar el pasado y el presente de manera vivencial. Según indican los feligreses, Taita Santa Cruz es rabioso cuando no se cumplen las promesas o no se festeja su fiesta. Así, según manifiesta un poblador:

La selección de los mayordomos en Magnupampa son organizadas de manera diferente a lo habitual, ya que mientras en algunas regiones por lo general los nuevos mayordomos son elegidos o propuestos por los mismos mayordomos que se encuentran efectuando la ceremonia, en caso de Magnupampa los mayordomos son voluntarios. La misma población busca de manera voluntaria ser anfitrión de las fiestas patronales.

Se entiende así:

la existencia y fundamento del ethos, de donde se sigue que la purificación activa de la memoria es una condición previa de la infusión de la virtud teologal de la esperanza, sin la cual no puede darse la unión mística” (González Suárez, 2018, p. 84).

Destaca que la purificación activa de la memoria es esencial para alcanzar la virtud de la esperanza. Sin esta limpieza interior, no es posible lograr una auténtica unión mística.



FIGURA 4. Mayordomos de la Fiesta de la Santa Cruz (2025)

Nota. Este patrón Santa Cruz, originalmente del pueblo de Paucayoc —cuyos pobladores fueron desplazados—, forma actualmente parte de la comunidad de Magnupampa.

Después de ser acogidos en una nueva comunidad sin santos ni iglesia, los pobladores de Paucayocc llevaron consigo a su santo patrón, al integrar su devoción en un espacio que había perdido sus referentes religiosos debido a la violencia. La destrucción de la iglesia local y de sus imágenes sagradas había dejado un vacío espiritual que fue llenado con nuevas expresiones de fe. Dado que muchas entrevistas se expresaban únicamente en quechua, se optó por limitar el número de testimonios recopilados. Uno de ellos narra lo siguiente:

Santa Fátima fue una de las primeras imágenes religiosas presente en la iglesia católica en Magnupampa. Santa Fátima fue venerada desde hace más de 100 años; sin embargo, las ceremonias religiosas cesaron por el año 1984 debido a la destrucción de la iglesia y sus santos por Sendero Luminoso. En ese momento, las imágenes como Corazón de Jesús, Santa Rosa de Lima y Perpetuo Socorro fueron cortadas por la mitad. La patrona Yola More, al tener conocimiento de tal acto cruel, tomó las imágenes santas, las mandó a restaurar en la ciudad de Ayacucho y seguidamente las donó a la iglesia San Francisco de Asís de Ayacucho.

Este tipo de acciones resalta el valor simbólico de las figuras religiosas, que trasciende lo espiritual para convertirse en una forma de poder cultural. Como señalan Gavazzi y Siri (2023, p. 3), «los soberanos, gobernantes y sacerdotes adquieren un significado sobrenatural a través de pomposos entierros que reflejan la fuerza del poder espiritual sobre el poder político y social».

Los cambios sociales recientes han generado tensiones con la cultura local, la cual es sostenida principalmente por los adultos mayores como expresión de su herencia viva. La devoción a Santa Cruz, en su forma actual, presenta características modernas; entre ellas, la inclusión de grupos musicales que, según los entrevistados adultos, no reflejan la identidad del pueblo. Este proceso de transformación cultural no es aislado. Tal como se advierte, «el legado colonial junto con los varios nuevos procesos de neocolonialismo y epistemologías dominantes han perpetuado la ocultación, supresión y eliminación de las memorias históricas andinas» (Tun y Sotelo, 2015, p. 97). Esta situación ha limitado el reconocimiento y la transmisión de dichas memorias dentro de las instituciones formales y espacios académicos.

Un entrevistado destaca el compromiso comunitario en la organización de las festividades:

los diputados tienen el compromiso de ofrecer una donación de fondos económicos, así como ofrecer la ceremonia de Pascua Toro en el día central, el cual se da al frontis de la iglesia local y por

último se encarga de la promoción y difusión de las actividades en Magnupampa.

La participación de los diputados no solo garantiza los recursos logísticos y simbólicos necesarios para las celebraciones, sino que también refuerza el tejido cultural y asegura la continuidad de las tradiciones mediante el liderazgo y la acción colectiva. Esta expresión cultural forma parte de un entramado más amplio, ya que «se trata de un proceso que involucró a un conjunto más amplio de sistemas andinos de registro y comunicación, con sus respectivos soportes» (Martínez, 2020, p. 87). Estos sistemas no eran aislados ni rudimentarios, sino complejos y articulados, con múltiples formas y soportes que reflejan una racionalidad andina propia y sofisticada.

La resistencia cultural en los Andes es milenaria y se transmite de generación en generación, principalmente a través del lenguaje oral, en especial mediante el quechua, reconocido como segundo idioma oficial en el Perú. En los Andes peruanos, el uso del quechua como medio de comunicación oral es una característica distintiva de los pueblos andinos. En este contexto, se comprende que «estas percepciones y valores son producto de una cultura estratégica nacida y arraigada en la resistencia. Sin embargo, esta cultura estratégica de resistencia no es determinante» (Rivera, 2022, p. 50). Los valores y las percepciones sociales que emergen de esta resistencia no condicionan por completo las decisiones comunitarias, ya que existe margen para la transformación y la agencia individual y colectiva.

Así lo refleja un testimonio local:

Yola More les propuso trabajar para su familia con la condición de cederles un espacio de terreno para que se puedan establecer y trabajar en ella para sus propios beneficios. Asimismo, se les pedía realizar un día de trabajo en la chacra de cada poblador de manera gratuita, incluyendo los grandes campos de Yola More. Dicha actividad fue denominada como «Lunescha», la cual consistía en reunir a todos los pobladores un día de la semana, comúnmente los días lunes, a trabajar de manera gratuita.

Este testimonio evidencia una forma de reciprocidad forzada, en la cual el acceso a la tierra se otorgaba a cambio de trabajo gratuito, institucionalizado bajo la práctica del «Lunescha». Ello revela relaciones sociales asimétricas encubiertas bajo la apariencia de beneficio mutuo.



FIGURA 5. Casa hacienda en la actualidad (2025)

Nota. La casa hacienda se encuentra en estado de abandono. La familia que heredó la propiedad y habita el lugar no permite su reconstrucción ni mantenimiento.

El rol de las autoridades religiosas y comunales en la reorganización social posdesplazamiento

En las comunidades andinas más apartadas, la presencia de autoridades religiosas ha sido mínima o inexistente. Durante la época hacendaria y el conflicto con Sendero Luminoso, así como en la actualidad, la Iglesia católica ha tenido poca influencia directa. En la provincia de La Mar, solo un sacerdote atiende a toda la jurisdicción, y su visita a las comunidades se limita a las festividades patronales anuales. Esta ausencia ha contribuido a la permanencia de cultos, ritos y creencias autóctonas. Como señalan Díaz *et al.* (2014), «los cultos religiosos y los ritos y creencias andinas, situación que podemos encontrar hasta el presente y que, por lo mismo, podría explicar, por una parte, la continuidad de esta institución» (p. 110). Así, se evidencia cómo las prácticas ancestrales han perdurado y fortalecido como expresión de identidad y autonomía cultural frente a la imposición religiosa externa.

La persistente ausencia de sacerdotes católicos en las zonas rurales ha abierto espacio a nuevas formas de religiosidad. Las congregaciones evangélicas crecen con fuerza, no solo por su doctrina sino también por su organización y autosostenibilidad. Como se ha documentado «ausencia de las autoridades eclesiásticas católicas, el espacio lo ocupan los pastores evangélicos, que así ganan más seguidores, no practican la idolatría ancestral y se sostienen con los diezmos de los demás miembros de la iglesia» (Gutiérrez-Gómez *et al.*, 2023, p. 14). Esta dinámica representa una reconfiguración del liderazgo espiritual en muchas comunidades, donde las expresiones religiosas se alejan de lo tradicional y se adaptan a nuevas formas de participación. En ese marco, los compromisos de las festividades son complejos y costosos, como señala un entrevistado: «así como

cubrir los gastos totales de alimentación, música, bebidas, adornos y organizar la peregrinación o visitas a la iglesia de manera responsable; sin embargo, existen ciudadanos que de manera voluntaria ofrecen su apoyo a los mayordomos».

Tras el desplazamiento forzoso, la comunidad investigada fue dejada en el abandono por parte del Estado, lo que obligó a sus miembros a reorganizarse sin apoyo externo. El mayordomo, figura clave en la vida comunitaria, coordina cada año con el sacerdote de la capital provincial para asegurar la celebración de la misa en honor a Taita Santa Cruz. Esta práctica refleja una continuidad de formas simbólicas de poder, similares a las descritas: «para materializar la autoridad o aprobación de la élite es una posibilidad. Los anillos con sello podrían haber extendido la autoridad de quienes los llevaban más allá de su aspecto físico» (Goldstein *et al.*, 2022, p. 867). En este sentido, tanto el sello como la presencia del sacerdote funcionan como dispositivos de legitimación. Un testimonio ilustra la consecuencia del desplazamiento: «ocasionado por el terror del conflicto; asimismo, mencionan que algunas comunidades desaparecieron ya que no ven un crecimiento en de educación, que es lo más importante para ellos».

Durante el trabajo de campo se observó una marcada autonomía en las comunidades andinas respecto a las estructuras estatales y religiosas. La organización local se sostiene mediante normas internas creadas por los propios comuneros, lo que evidencia un proceso de autodeterminación histórica frente al control hacendario y clerical (figura 6). En el plano simbólico, esta autonomía se expresa también en la forma en que las comunidades interpretan la iconografía religiosa cristiana. Así, «en el caso de la imagen religiosa cristiana, existían al menos dos categorías conceptuales andinas que resultaban útiles para afrontar, comprender y aceptar la iconografía católica: quillca y huaca» (Tassi, 2012, p. 291). Estas categorías funcionaron como filtros de comprensión y como mecanismos culturales de apropiación y resignificación de lo sagrado desde una lógica andina.



FIGURA 6. Ayuda mutua en la fiesta patronal

Nota. La población participa mediante prácticas de ayuda mutua en la preparación de alimentos para todos los asistentes a la fiesta patronal. Durante la celebración, la comunidad se paraliza y se congrega en la casa del mayordomo de turno.

La comunidad analizada mantiene viva su memoria cultural y se esfuerza por preservar sus creencias ancestrales, sobre todo a través de la generación adulta que experimentó directamente el conflicto armado interno. Dicha generación, mayoritariamente quechuahablante y sin escolarización formal, transmite conocimientos desde una cosmovisión religiosa que permite explicar la realidad cotidiana. En este sentido, «la religión, al igual que más tarde la ciencia, se presenta como un medio y una razón para conocer y explicar la realidad, es decir, para dar sentido a las cadenas de causa y efecto» (Bonilla, 2006, p. 338). Así, la religión funciona como herramienta epistemológica para estructurar el mundo, ya que legitima prácticas culturales y espirituales que resisten el olvido.

Conclusión

Los pueblos andinos y las ciudades de fundación reciente suelen establecer o adoptar un santo patrón, como figura protectora y guía espiritual de la comunidad. Esta devoción se expresa, por lo general, a través de celebraciones anuales. En el caso abordado por esta investigación, la totalidad de la población fue desplazada hacia otra comunidad, la cual también había experimentado un proceso similar de migración hacia capitales provinciales y regionales. La llegada de los nuevos pobladores estuvo marcada por la obligación de integrarse a una sociedad receptora que, en muchos casos, los recibió con indiferencia y los percibió como invasores, al acusarlos de querer apropiarse de tierras que habían sido heredadas por los antiguos hacendados a sus exservidores. Sin embargo, los pobladores

desplazados de la comunidad de Magnupampa también abandonaron sus tierras, aunque con una diferencia significativa: a diferencia de los migrantes de Paucayocc, no trasladaron consigo su devoción religiosa ni la imagen de su santo patrono. Esta omisión marcó una distancia en la forma en que ambas comunidades reconstruyeron su identidad y religiosidad en los nuevos espacios de asentamiento.

La transformación espiritual de las personas desplazadas forzosamente durante el conflicto armado interno en el Perú, particularmente en la sierra, se dio sin mayores obstáculos en cuanto a la instauración de un nuevo santo patrón. De manera progresiva, la comunidad adoptó la veneración de una cruz con la imagen de Jesús, trasladada desde el pueblo de Paucayocc. Esta imagen fue inicialmente resguardada en una pequeña capilla provisional, construida dentro del campus escolar. Dicho espacio, además de cumplir una función religiosa, servía como refugio colectivo donde los pobladores pernoctaban ante el temor constante de incursiones senderistas. En este contexto, algunos fieles al cristianismo comenzaron a encender velas y a ofrecer flores de forma esporádica. Con el tiempo, durante una reunión comunal, se acordó realizar una pequeña procesión en honor a Taita Santa Cruz, que marcó el inicio de una nueva expresión de fe compartida. Este proceso refleja una transformación religiosa significativa: los pobladores asimilaron una devoción distinta a la que habían practicado en su lugar de origen, debido a que todos sus santos —incluida su iglesia— fueron destruidos, ya sea por la inclemencia del clima o el abandono en que los dejaron sus antiguos propietarios hacendados.

Actualmente, la comunidad ha superado en gran medida las desavenencias de índole espiritual, aunque persisten ciertos conflictos con comuneros desplazados provenientes de otras zonas, en especial con aquellos originarios de la comunidad de Paucayocc. Estas discrepancias suelen manifestarse durante las reuniones comunales, particularmente en la organización de faenas colectivas, limpieza de acequias y otras labores comunales. En cuanto a la festividad anual en honor a Santa Cruz, la comunidad participa sin mayores inconvenientes dentro del sistema rotativo de mayordomía. No obstante, esta práctica es cuestionada por miembros de Iglesias evangélicas, quienes, debido a su fe protestante, se abstienen de asumir la responsabilidad de la mayordomía. La devoción religiosa ha experimentado una transformación significativa. La comunidad ha adoptado la fe en un santo que no formaba parte de su tradición original. Esta nueva devoción es aceptada ampliamente, con la excepción de algunos ancianos que aún recuerdan con nostalgia a su patrón religioso venerado en tiempos de la hacienda.

Entre las principales limitaciones de la investigación se encuentra la barrera lingüística y cultural, ya que la mayoría de los pobladores son quechuahablantes y tienden a ser reservados al momento de expresar sus experiencias sobre el conflicto vivido y el proceso de transformación de su devoción hacia un nuevo santo patrón. Otro aspecto sensible es la convivencia actual entre diversos actores del pasado conflicto armado interno: desplazados, exintegrantes de las Fuerzas Armadas y antiguos militantes de Sendero Luminoso, quienes, tras el proceso de pacificación, han retornado y se han reintegrado como parte activa de la comunidad. Queda aún pendiente profundizar en investigaciones que aborden la reconfiguración de la fe cristiana en este contexto, las tensiones con otras congregaciones religiosas y la supervivencia de elementos de la cultura ancestral vinculados al cristianismo.

Contribución de autoría

Edgar Gutiérrez-Gómez cumplió con las fases de conceptualización, análisis de datos, adquisición de fondos, investigación, metodología, administración de proyecto, supervisión, validación, redacción del borrador original, y redacción de la revisión y edición.

Katy Miluska Sánchez-Ortiz cumplió con las fases de curación de datos, análisis de datos, investigación, metodología, administración de proyecto, visualización, redacción del borrador original, y redacción de la revisión y edición.

Rosa Cecilia González-Ríos participó en análisis de datos, uso de software y supervisión.

Sonia Beatriz Munaris-Parco participó en las fases de investigación, obtención de recursos, redacción del borrador original, y redacción de la revisión y edición.

Fuente de financiamiento

Financiado por Prociencia-Concytec «Proyectos de Investigación en Ciencias Sociales», Contrato PE501096666-2025-PROCIENCIA.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Agradecimientos

A los mayordomos de la fiesta patronal de Santa Cruz de 2025 y los pobladores de la comunidad por habernos compartido su experiencia.

Declaración del uso de IA

En el desarrollo del manuscrito se utilizó inteligencia artificial generativa (IA-G). Su uso se limitó exclusivamente a mejorar la legibilidad y el lenguaje de la obra, incluyendo apoyo en la traducción, y en ningún caso se empleó como fuente directa de información.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assayag, J. (2002). Clifford Geertz, *Available Lights. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000, xvi + 271 p., index. *L'Homme*, 161, 243-245. <https://doi.org/10.4000/lhomme.8003>
- Barros, D. D. (2013). SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES. Maria Paula [orgs.]. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. *Idéias*, 2(2), 223-228. <https://doi.org/10.20396/ideias.v2i2.8649323>
- Bonilla, H. (2006). Religious Practices in the Andes and their Relevance to Political Struggle and Development: The Case of El Tío and Miners in Bolivia. *Mountain Research and Development*, 26(4), 336-342. <https://lib.icimod.org/records/92jnr-hjk79>
- Díaz A., A., Martínez S., P. y Ponce, C. (2014). Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades. *Revista de Indias*, 74(260), 101-128. <https://doi.org/10.3989/revindias.2014.004>
- Duche-Pérez, A. B., Vera Revilla, C. Y. y Tomaylla Quispe, Y. S. (2023). El sendero de la violencia: Orígenes, desarrollo y desenlace del conflicto armado interno en Perú, 1980-1992. *HUMAN Review*, 20(3), 1-6. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8840269>
- Fernández Juárez, G. (1998). Religiosidad popular y heterodoxia en los Andes: El caso del «niño compadrito». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 53(1), 101-124. <https://doi.org/10.3989/rdtp.1998.v53.i1.376>
- Gavazzi, A. y Siri, A. (2023). Spirits and Spoils: Matter, Memory and the Living Culture of Human Remains in the Andes and the Amazon. En S. Kumar y M. Bangalore Lakshminarayana (eds.), *Indigenous People. Traditional Practices and Modern Development*. IntechOpen. <https://doi.org/10.5772/intechopen.1002733>
- Goldstein, P. S., Davis, K. M., Baitzel, S. y Sitek, M. (2022). Tiwanaku Sealings and Signet Rings: Authority Transmission in the Ancient Andes. *Latin American Antiquity*, 33(4), 863-869. <https://doi.org/10.1017/laq.2022.42>
- González Suárez, L. (2018). La privación de los recuerdos durante la noche oscura de la memoria, en la mística de San Juan de la Cruz. *Franciscanum*, 60(170), 81-122. <https://doi.org/10.21500/01201468.3901>
- Gutiérrez-Gómez, E. (2024). Intolerancia religiosa en el contexto universitario. Un estudio en la universidad pública andina. *Prometeica. Revista de Filosofía y Ciencias*, 31, 43-53. <https://doi.org/10.34024/prometeica.2024.31.19079>

Gutiérrez-Gómez, E., Huanca-Arohuana, J. W., Moscoso-Paucarchuco, K. M., Paz y Miño-Conde, M. A. y Luján-Pérez, D. (2023). The Evangelical Church as an Extirpator of Idolatry in the Water Festival in the Andes of Peru. *Religions*, 14(8), 965. <https://doi.org/10.3390/rel14080965>

Martínez C., J. L. (2020). Tiempos cristianos y tiempos andinos en las crónicas coloniales y los qeros. *Revista Española de Antropología Americana*, 50, 81-102. <https://doi.org/10.5209/reaa.71746>

Meir, N. (2007). From Pork to Kapores: Transformations in Religious Practice among the Jews of Late Imperial Kiev. *Jewish Quarterly Review*, 97(4), 616-645. <https://doi.org/10.1353/jqr.2007.0066>

Mizoguchi, K. (2022). Making Sense of the Transformation of Religious Practices: A Critical Long-term Perspective from Pre- and Proto-historic Japan. *Cambridge Archaeological Journal*, 32(1), 153-172. <https://doi.org/10.1017/S0959774321000366>

Polucha, I. (22 de noviembre de 2018). The historical determinants creating a sacred space in the landscape of the Warmia and Mazury region. <https://doi.org/10.31643/2018.006>

Ramírez Zapata, I. (2018). El Registro Nacional para las Personas Desplazadas: Características y limitaciones. *Revista Mexicana de Sociología*, 80(3). <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2018.3.57741>

Rivera, W. A. (2022). The Strategic Culture of Resistance: Iranian Strategic Influence in Its Near Abroad. *Journal of Advanced Military Studies*, 2022(special), 49-68. <https://doi.org/10.21140/mcu.2022S1stratcul004>

Rodríguez Hernández, J. E. y Alzate Pérez, V. D. (2015). Atención a las víctimas de la violencia por los gobiernos territoriales: entre la gestión de políticas y el burocratismo rampante. *Administración & Desarrollo*, 45(2), 224-238. <https://doi.org/10.22431/25005227.64>

Sanou, B. (2013). Responding Biblically and Missiologically to the Threat of Religious Syncretism. *Journal of Adventist Mission Studies*, 9(2), 94-109. <https://doi.org/10.32597/jams/vol9/iss2/9/>

Syahrani, A. W. (2022). Religious Traditions in Social Change (A Study on The Transformation of Islamic Education Values Among Urang Nagara in South Hulu Sungai Regency). *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, 21(1). <https://doi.org/10.18592/al-banjari.v21i1.6991>

Tassi, N. (2012). «Dancing the image»: Materiality and spirituality in Andean religious «images». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18(2), 285-310. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01744.x>

Tun, M. y Sotelo, M. A. D. (2015). Recuperar la memoria histórica y las matemáticas andinas. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 8(1), 67-86. <https://www.revista.etnomatematica.org/index.php/RevLatEm/article/view/164>

Ulfe, M. E. y Pereyra Chávez, N. E. (2015). Dossier: Memoria y violencia política. Una presentación. *Anthropologica*, 33(34), 5-10. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201501.001>

Vásquez H., E. y Franco G., M. D. C. (2008). La (in)viabilidad de la fusión de los programas sociales en el Perú. *Apuntes: Revista de Ciencias Sociales*, (62), 77-124. <https://doi.org/10.21678/apuntes.62.572>

Wernke, S. A. (2016). La producción de poder en el entorno construido a través de la invasión española, valle del Colca (Perú). *Boletín de Arqueología PUCP*, (20), 149-166. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologia-pucp.201601.008>

Yaeger, J. y López Bejarano, J. M. (2004). Reconfiguración de un espacio sagrado: los inkas y la pirámide Pumapunku en Tiwanaku, Bolivia. *Chungará (Arica)*, 36(2). <https://doi.org/10.4067/S0717-73562004000200008>

Edgar Gutiérrez-Gómez es doctor en Ciencias de la Educación y Filosofía. Docente principal de la Escuela de Administración de Turismo Sostenible y Hotelería, Facultad de Ingeniería y Gestión (Universidad Nacional Autónoma de Huanta).

Katy Miluska Sánchez-Ortiz es bachiller en Administración de Turismo Sostenible y Hotelería, y egresada de la Escuela de Administración de Turismo Sostenible y Hotelería, Facultad de Ingeniería y Gestión (Universidad Nacional Autónoma de Huanta).

Rosa Cecilia González-Ríos es magíster en Planificación y Gestión Turística. Docente asociada en la Escuela de Administración de Turismo Sostenible y Hotelería, Facultad de Ingeniería y Gestión (Universidad Nacional Autónoma de Huanta).

Sonia Beatriz Munaris-Parco es magíster en Administración de la Educación. Docente de Ciencias Sociales en la Institución Educativa Pública «Nuestra Señora de Fátima» de Ayacucho (Perú).

Recepción: 11/9/2025

Aceptación: 4/3/2026