

# Muerte ritual y renovación de la vida: una interpretación simbólica de la yunza en el calendario andino

## *Ritual Death and the Renewal of Life: A Symbolic Interpretation of the Yunza in the Andean Calendar*

JOSUE A. VARGAS CUEVAS<sup>1</sup>  
Universidad Nacional de San Agustín  
josuevargascuevas@gmail.com

Recibido: 26 de febrero de 2026

Aceptado: 13 de abril de 2026

### Resumen

Este trabajo analiza el ritual de la yunza en el Perú como un fenómeno complejo que articula dimensiones simbólicas, sociales y cosmológicas. A través de un enfoque etnográfico y de investigación documental, empleando técnicas como la observación participante y el análisis documental, se examinó la estructura del rito en diversas regiones del Perú, como son: Arequipa, Cusco, Junín, Huancavelica, Moquegua y Puno. Los resultados demuestran que el árbol actúa como un “símbolo dominante” que condensa el orden moral de la reciprocidad y la efervescencia sensorial de la abundancia, operando bajo una racionalidad ecológica que mitiga la ansiedad en el “tiempo del hambre” del calendario agrícola. Esto significa que la yunza no es solo un evento festivo, sino una tecnología simbólica esencial para la cohesión del entramado social y la reconstrucción identitaria (*ayni*), que persiste en contextos urbanos bajo una “otra modernidad” frente a la globalización

**Palabras clave:** Yunza, Cortamonte, Ritual, Reciprocidad, Calendario Agrícola.

### Abstract

This study analyzes the yunza ritual in Peru as a complex phenomenon that articulates symbolic, social, and cosmological dimensions. Through an ethnographic and documentary research approach, using techniques such as participant observation and documentary analysis, the structure of the ritual was examined in various regions of Peru, including Arequipa, Cusco, Junín, Huancavelica, Moquegua, and Puno. The results demonstrate that the tree functions as a “dominant symbol” that condenses the moral order of reciprocity and the sensory effervescence of abundance, operating under an ecological rationality that mitigates anxiety during the “time of hunger” within the agricultural calendar. This means that the yunza is not merely a festive event, but an essential symbolic technology for the cohesion of the social fabric and the reconstruction of identity (*ayni*), which persists in urban contexts under an “alternative modernity” in the face of globalization.

**Keywords:** Yunza, Cortamonte, Ritual, Reciprocity, Agricultural Calendar.

---

1 Antropólogo e Historiador con maestría en Gerencia Social por la Universidad Nacional de San Agustín. Especialista en Gestión Sociocultural para el sector energético, su trayectoria integra la investigación sociocultural y el liderazgo organizacional en proyectos de gran envergadura.

## 1. Introducción

La yunza, conocida también como Cortamonte o Humisha, constituye una de las manifestaciones rituales más vibrantes y persistentes del calendario festivo peruano. Ambientada principalmente en el periodo de carnavales, esta festividad representa un punto de encuentro entre el sincretismo cultural andino-occidental y la resistencia de las tradiciones locales. El problema de investigación radica en la aparente contradicción de un rito que utiliza el sacrificio de un árbol para simbolizar la generación de abundancia y vida, en un contexto donde la modernidad y la migración amenazan con erosionar sus significados originales.

Es importante abordar este estudio debido a que la yunza no es solo un acto lúdico, sino un mecanismo de supervivencia social que permite a las comunidades gestionar la incertidumbre climática y económica. Como antecedentes, se identifica la raíz ontológica del árbol como manifestación del *Mallki*<sup>2</sup> (antepasado) y su vínculo con mitos amazónicos de “disyunción y dispersión”, donde la caída de un eje vertical es condición necesaria para la distribución de dones. Pese a la estigmatización histórica por parte de las élites, que la calificaron de “perniciosa”, el ritual ha demostrado una notable adaptabilidad, integrando elementos modernos y reificándose en las ciudades como una herramienta de reconstrucción identitaria.

Ante este escenario, lo que se busca resolver es la interpretación del ritual como un “texto” cultural que fusiona la cosmovisión con el ethos comunitario. Por ello, el trabajo plantea el siguiente objetivo: Interpretar la yunza como un ritual complejo que funciona simultáneamente como símbolo de reciprocidad, tecnología de gestión ecológica y mecanismo de cohesión social, mostrando cómo articula cosmovisión andina, ethos comunitario y procesos de reconstrucción identitaria en contextos tradicionales y urbanos.

## 2. Metodología

La presente investigación se sustenta en un diseño cualitativo con un enfoque etnográfico multilocal, desarrollado entre los años 2023 y 2025. La recolección de datos primarios se realizó mediante observación participante en festividades de la yunza en los departamentos de Arequipa (provincia de Arequipa, distritos de Cayma y Cerro Colorado), Cusco (provincia de Espinar, distrito de Yauri), Junín (provincia y distrito de Huancayo), Huancavelica (provincia de Tayacaja, distritos de Salcahuasi y Salcabamba), Moquegua (provincia de Sanchez Cerro, distrito de Puquina) y Puno (Provincia de Azángaro, distrito de Chupa). Se aplicaron 16 entrevistas semiestructuradas a mayordomos y participantes clave, complementadas con el registro en diarios de campo sistemático de la secuencia ritual. Asimismo, se empleó el análisis documental de fuentes etnohistóricas para contrastar la evolución del rito.

---

<sup>2</sup> Término quechua que significa «planta» o «árbol joven». En el incanato, designaba a la momia de un antepasado importante. Según la creencia popular andino, representa el espíritu de los antepasados que supervive.

### 3. Descripción etnográfica de la yunza

La yunza es una festividad ritual que simboliza el profundo sincretismo entre el mundo occidental y el andino, celebrándose tradicionalmente durante los carnavales entre febrero y marzo en la sierra, aunque debido a la migración se ha extendido con fuerza hacia la costa en las últimas décadas. No obstante, en la sierra central, especialmente en Junín y Huancavelica, esta tradición adquiere un matiz particular al integrarse como un complemento de la Fiesta del Santiago; en esta región, la celebración se vuelve “interminable”, desarrollándose en julio y extendiéndose habitualmente durante todo agosto e incluso hasta septiembre.

La festividad de la yunza inicia de madrugada. Los mayordomos o padrinos, responsables de la organización anual, han seleccionado con anticipación el árbol que será protagonista. En la sierra suele elegirse un eucalipto alto y robusto; en la selva, un sauce o una capirona. La elección no es casual: se privilegia la resistencia y la presencia simbólica del árbol dentro del paisaje local.

El acto de derribar el árbol convoca a la comunidad, principalmente a los varones, quienes asumen la tarea de cortar y trasladar el tronco. Antes de iniciar la tala, se realiza el *K'intu*<sup>3</sup>, seleccionando cuidadosamente las hojas de coca para pedir permiso a los espíritus de la naturaleza; posteriormente se lleva a cabo el *Ch'alla*<sup>4</sup>, rito de ofrenda en el que se rocía el tronco con cerveza, chicha o algún brebaje particular, acompañado del chacchado de coca. Este gesto ritual expresa respeto hacia lo sagrado y asegura la energía colectiva para la faena.

Mientras los hombres se concentran en la tala y el traslado, las mujeres cumplen un rol igualmente fundamental: se dedican a preparar la comida que recibirá a todos los invitados. Platos tradicionales, guisos, panes y bebidas se elaboran desde temprano, garantizando que la comunidad pueda compartir no solo la danza y el ritual, sino también la mesa. Esta labor culinaria refuerza la hospitalidad y el sentido de reciprocidad que caracteriza la fiesta.

Una vez cortado, el árbol es arrastrado con cuerdas en un esfuerzo coordinado. En la actualidad, se recurre también a vehículos motorizados, aunque sigue siendo necesaria la participación de varias personas para cargarlo y descargarlo. Ya en la plaza, comienza el proceso de “vestirlo”. Las mujeres, con paciencia y creatividad, adornan las ramas con mantas coloridas, canastas, prendas de vestir, baldes de plástico y, en tiempos recientes, electrodomésticos y billetes. El tronco se envuelve con serpentinas y globos, convirtiéndose en un árbol festivo.

El levantamiento del árbol es otro momento de cooperación. Los hombres, ayudados por sogas gruesas, se organizan para ponerlo de pie en un hoyo previamente cavado. Se escuchan gritos de coordinación: “¡Jala! ¡Uno, dos, arriba!”. El tronco decorado se eleva lentamente hasta encajar en la base,

---

3 Ramillete ritual compuesto tradicionalmente por tres hojas de coca seleccionadas por su integridad y belleza. Simboliza la conexión entre los tres planos del mundo andino (*Hanan Pacha*, *Kay Pacha* y *Uku Pacha*) y se utiliza para canalizar oraciones o pedidos de permiso a las deidades mediante el soplo ritual o *phukuy*.

4 Del quechua *Ch'allay* (rociar). También se le conoce como *T'inika*. Práctica ceremonial de reciprocidad que consiste en asperjar la tierra o un objeto con brebajes para honrar a la *Pachamama* o a los espíritus tutelares, buscando su protección y bendición.

asegurado con tierra y piedras.

Con el árbol guido, la tarde se anima con música. Puede ser una orquesta típica, una banda o conjuntos de tarkas, queñas con bombos; arpas, violines y tambores. Se forma la ronda: parejas tomadas de la mano giran alrededor del árbol. El talco y la pintura blanquean los rostros, la espuma de carnaval se dispara en juegos amistosos y las serpentinas se enredan en los cabellos. La chicha de jora y la cerveza circulan, reforzando la comunión festiva.

En medio de la danza aparece el hacha, o machete en la selva, adornado con cintas de colores que ocultan su filo. Los padrinos, tras *Ch'allar* nuevamente el árbol, asestan el primer golpe y entregan el instrumento a una pareja. Esta, bailando, mide el tronco y descarga sus golpes al ritmo de la música. Luego cede el hacha a otra pareja, y así sucesivamente. Algunos golpean con fuerza para acelerar la caída; otros apenas rozan la madera para prolongar la fiesta. La tensión aumenta conforme el tronco se adelgaza y cruje, inclinándose lentamente.

Es en este momento, mientras se baila y se golpea el árbol, que los invitados se aproximan a los padrinos portando ofrendas significativas: cajas de cerveza o dinero en efectivo. Lejos de ser una recepción pasiva, los padrinos retribuyen de inmediato el gesto: extraen algunas botellas de lo recibido y las devuelven a los oferentes. Este intercambio, que sella el compromiso mutuo entre las partes, es reconocido culturalmente como *ayni*<sup>5</sup> en las comunidades de la sierra central y en las regiones del sur peruano.

El desenlace llega cuando una pareja, por azar o destino, da el golpe final. “¡Se cae! ¡Se cae!”, grita la multitud. La ronda se rompe y la gente se aparta de la trayectoria. El árbol impacta el suelo con estruendo, levantando polvo.

De inmediato, la comunidad se abalanza sobre las ramas para arrancar los regalos. Niños, jóvenes y ancianos participan en esta apropiación lúdica: se disputan mantas, baldes o cualquier objeto. En pocos segundos, el árbol queda desnudo.

En el distrito de Puquina, provincia de General Sánchez Cerro (Moquegua), el clímax del ritual no concluye con la caída del árbol, sino con un episodio teatralizado protagonizado por un personaje enigmático conocido como El Abuelo. Este personaje enigmático disfrazado y con máscara, quien con júbilo alborotó a todos los participantes de la fiesta realizando imitaciones hilarantes y burlas desinhibidas, su presencia es el catalizador que rompe toda formalidad, incitando al desorden, al desenfreno y a una alegría descontrolada entre todos los presentes. Tras la caída del árbol, la comunidad rodea al Abuelo, impidiéndole escapar. Tras representar diversos intentos fallidos de escape, el personaje se rinde y se desploma sobre el suelo. Es en este punto donde un participante se le acerca y entabla un diálogo cargado de humor, confesiones y crítica social:

- Bailarín: “Abuelo, ¿cómo te sientes?”
- El Abuelo: “ah... estoy herido.”

---

5 Término quechua que define el sistema ancestral de reciprocidad familiar y comunitaria. Consiste en el intercambio de trabajo o ayuda entre miembros de una familia o población, donde la colaboración prestada genera una deuda ética que será devuelta en el futuro bajo las mismas condiciones. Más que un contrato, es un valor moral que garantiza el equilibrio y la solidaridad social en los Andes

- Bailarín: “Abuelo, ¿vas a confesar todo lo que has hecho? ¿cuántas mujeres has dejado?”
- El Abuelo: “ah... yo estoy dejando cuarenta mujeres preñadas y cuarenta mujeres ya paridas...”
- Bailarín: “Abuelo, ahora dime ¿qué dejarás para el señor alcalde?”
- El Abuelo: “ah... para ese mañoso estoy dejando todas mis preñadas y mis crías... ah ya déjame morir...”
- Bailarín: “Abuelo, otra pregunta: ¿por qué no llueve acá en nuestro Sánchez Cerro?”
- El Abuelo: “ah... porque son cachadores... mucho cachan...”
- Bailarín: “Abuelo, ¿cuándo vas a volver?”
- El Abuelo: “todo lo que tengo se va a repartir, por eso me matan. Pero al próximo año voy a volver con mucha fuerza; ahí están mis amigos que van a volver y vas a ver...”
- Bailarín: “Abuelo, entonces puedes descansar en paz. ...ahora sí, entiérrenlo...”

Este episodio, cargado de dramatización y sátira, funciona como un espacio de catarsis colectiva: el “abuelo” confiesa excesos, critica autoridades y promete su retorno, reforzando la idea de continuidad cíclica de la fiesta.

La fiesta no concluye con la caída. La pareja que dio el último hachazo recibe aplausos y, al mismo tiempo, la responsabilidad de convertirse en los nuevos mayordomos. Ellos adquieren el compromiso de organizar la yunza del próximo año, asegurando la continuidad de la tradición. La celebración prosigue hasta agotar las fuerzas, reafirmando la dimensión comunitaria y ritual de la festividad

#### **4. El árbol ritual y su dinámica social**

##### **4.1. El árbol y su transformación festiva**

Esta festividad presenta una vasta diversidad terminológica en el territorio peruano, reflejando la complejidad de su difusión cultural. Es conocida predominantemente como Cortamonte en la sierra central y norte; sin embargo, adquiere la denominación de yunza en regiones del sur, mientras que en la Amazonía alta o Montaña se le denomina Humisha (Tomoeda, 1982, pp. 284-300). A pesar de esta variabilidad nominal, la estructura interna del ritual se describe como esencialmente “idéntica” entre los Andes y la Amazonía (Tomoeda, 1982, p. 287). Desde una perspectiva histórica, la evidencia sugiere que su presencia en el espacio andino es de introducción reciente, habiéndose difundido posiblemente desde la cuenca amazónica como resultado del contacto social y los flujos migratorios (Tomoeda, 1982, p. 287). No obstante, este tipo de prácticas enfrentaron históricamente una sistemática estigmatización por parte de sectores conservadores, quienes intentaron desvalorizarlas calificándolas de “perniciosas” o “paganas” (Degregori, 2014; Franco et al., 2014). Esta persistente actitud evidencia, aún hoy, la tensión entre la religiosidad popular y los proyectos

de modernidad homogeneizante.

Esta evolución histórica se complementa con una ontología que trasciende la materialidad biológica del ejemplar seleccionado, ya sea el robusto eucalipto serrano o la capirona amazónica. En la cosmovisión andina, el árbol no es un objeto inerte, sino una manifestación del *Mallki*, concepto que designa al antepasado y representa un punto de intersección entre el mundo de los vivos y el plano ancestral (Sherbondy, 2017, pp. 4-73). Esta sacralidad coincide con la noción de “fuerza vital” descrita por Frazer (1944), donde el árbol es concebido como la morada de un espíritu arbóreo que influye directamente en la fertilidad de los ciclos naturales (pp. 345 y ss.).

Desde la antropología simbólica, el árbol se erige como un “símbolo dominante” (Turner, 2005), actuando como un factor de acción social que organiza el cosmos temporal de la comunidad. Al ser erigido y adornado, opera también como un “modelo de la realidad” que hace tangible la prosperidad inserta en la naturaleza (Geertz, 1992, p. 93). Asimismo, esta estructura prescribe la organización social mediante la reciprocidad: la caída del árbol no simboliza solo el fin de una vida vegetal, sino la obligación ética de los nuevos mayordomos de “mantener el patrón” de generosidad para el ciclo venidero (Geertz, 1992, p. 94). De este modo, el árbol verticalizado funciona como un mediador ontológico que estabiliza el orden cósmico y social a través del sacrificio y la renovación.

#### 4.2. Preparación, simbolismo y erección del eje ritual

El ciclo festivo se inicia con la *Ch'alla*, un rito propiciatorio de permiso y respeto esencial para mediar la interacción entre la comunidad y las potencias tutelares. Antes de proceder con la tala, se rocía el tronco con cerveza, chicha o brebajes locales, complementado con el chacchado de hojas de coca. Este gesto no constituye una mera formalidad, sino un mecanismo de reciprocidad hacia la *Pachamama*<sup>6</sup> o los *Apus*<sup>7</sup>, mediante el cual se solicita energía para la faena, reconociendo la dimensión vital del árbol antes de su “sacrificio” simbólico. Desde una perspectiva teórica, esta acción busca mantener el equilibrio trilateral entre la comunidad, el entorno natural y la esfera sobrenatural (Rozas Álvarez, 2018, p. 43), actuando como un “texto” cultural que hace legible la cosmovisión andina y su búsqueda de abundancia (Geertz, 1992, p. 93).

Tras el traslado del tronco, se procede a su decoración, una tarea tradicionalmente femenina que transforma el ejemplar en un eje sagrado. El árbol es “vestido” con serpentinas, frutas, panes y licores (Tomoeda, 1982, p. 284), integrando también elementos modernos como electrodomésticos o billetes, lo que denota la capacidad de las tradiciones locales para resignificar la cultura material externa. Este árbol cargado constituye un “modelo de abundancia sensible” (Geertz, 1992, p. 93) y responde a la lógica de la magia imitativa, donde “lo semejante produce lo semejante” (Frazer, 1944, p. 34); así, la acumulación

---

6 Deidad central de la cosmovisión andina que representa a la Madre Tierra como un ente vivo y sagrado

7 Divinidad tutelar o espíritu de las montañas a quienes se dirigen ofrendas y “pagos” para asegurar el éxito del ciclo agrícola y la protección de la comunidad

de dones asegura simbólicamente la prosperidad económica y agrícola de la colectividad.

Finalmente, el levantamiento del árbol consolida el momento de máxima cohesión y cooperación. El tronco es elevado mediante un esfuerzo coordinado de los hombres, quienes, al ritmo de consignas y el uso de sogas, lo aseguran en un hoyo previamente cavado. Este proceso posiciona al árbol como un “eje dinámico” y un factor de acción social fundamental (Turner, 2005, pp. 1-22).

Desde una perspectiva ontológica, este acto asegura la relación entre la *Pachamama* y la comunidad, respondiendo a un modo de pensar orientado a la reproducción del orden y la perpetuación de la vida (Rozas Álvarez, 2018, p. 43). Al quedar erguido, el árbol se convierte en un tótem alrededor del cual gravita la actividad social, funcionando como un mediador que estabiliza el cosmos local y fusiona el ethos comunitario con una visión de mundo generosa y productiva (Geertz, 1992, p. 91).

### **4.3. Organización social, dinámica dual y Sistema de Cargos**

El desarrollo de la festividad se fundamenta en una estricta pero complementaria división sexual del trabajo, donde cada género asume roles específicos para garantizar el éxito del ritual. Mientras los varones ejecutan las tareas de fuerza física y contacto directo con la naturaleza —tala, traslado y levantamiento del tronco—, las mujeres desempeñan un rol orientado al sostenimiento y la creación de la abundancia, encargándose de la preparación de alimentos y de la transformación estética del árbol (Tomoeda, 1982, p. 284). Esta dualidad se extiende al plano simbólico: los hombres ejecutan los instrumentos musicales y las mujeres acompañan con el canto, escenificando una invocación conjunta a la fecundidad (Rozas Álvarez, 2018, p. 243). Así, el ritual se convierte en un escenario de fertilización simbólica donde la presencia de la pareja es indispensable, adquiriendo una carga semántica equivalente al “matrimonio” (Tomoeda, 1982, p. 285).

El sostenimiento de este sistema descansa sobre la figura de los mayordomos o padrinos, quienes ejercen un liderazgo temporal y prestigio social a través de la inversión económica y la redistribución. Según Sherbondy (2017), este rol evoca la función incaica de centralización y reparto de recursos (pp. 19-21), representando el “polo normativo” que garantiza la vigencia de la estructura comunitaria (Turner, 2005, p. 26). La transferencia de esta responsabilidad ocurre en el clímax del ritual: la pareja que propina el hachazo definitivo es investida automáticamente con la mayordomía del ciclo siguiente (Tomoeda, 1982, p. 286). Este compromiso se formaliza mediante una apropiación física del árbol caído, donde el hombre toma la parte superior y la mujer la base del tronco, asegurando la continuidad de la tradición y transformando la riqueza material en reconocimiento social.

Este dinamismo se manifiesta en un complejo sistema de intercambios que operan bajo la lógica del *ayni* (reciprocidad). Durante el corte, los invitados entregan ofrendas como cerveza o dinero, gestos que son retribuidos de

inmediato por los anfitriones. Lejos de ser un gasto suntuario, este intercambio ritual sella un compromiso mutuo y asegura la devolución del favor en ciclos futuros. Como señala Brisset (2009), esta persistencia demuestra la adaptación de los viejos ritos a contextos modernos (p. 1), funcionando como un “modelo de reciprocidad social” que fusiona la creencia en la abundancia con el ethos de la obligación (Geertz, 1992, pp. 92-94).

La cohesión final del grupo se manifiesta a través de la ronda de parejas, un baile circular alrededor del eje del árbol que simboliza la integración de las unidades familiares en el espacio sagrado. Esta coreografía no constituye únicamente una expresión estética, sino un motor simbólico donde la dualidad masculino-femenino converge para activar la potencia generadora del ritual, preparando el escenario para el sacrificio final y la redistribución de la abundancia (Rozas Álvarez, 2018, p. 138). Durante esta fase, la comunidad se sumerge en el juego lúdico del carnaval –caracterizado por el uso de talco, pintura y serpentinas–, lo que refuerza el carácter liminal y festivo de la celebración. En este marco, el esfuerzo individual se disuelve en el bienestar colectivo, consolidando un modelo de reciprocidad que vincula la acción física con la estructura social (Geertz, 1992).

Esta integración se complementa y refuerza mediante la comensalidad ritual. La preparación de platos tradicionales y la circulación constante de chicha de jora y cerveza no son actos meramente logísticos, sino prácticas de hospitalidad que consolidan la “mesa compartida”. Según Pardo y Rucabado Yong (2019), esta articulación del consumo cumple una función mnemotécnica que fija la identidad del grupo a través de la experiencia sensorial compartida (p. 1).

En este sentido, la comida y la bebida operan como vehículos de gracia que disuelven temporalmente las jerarquías cotidianas, permitiendo que la comunidad se reconozca como una unidad cohesionada frente al eje sagrado del árbol. En última instancia, el ritual prescribe y garantiza las relaciones sociales futuras, transformando el intercambio material y el juego festivo en un tejido de lealtades permanentes que aseguran la supervivencia de la tradición y la estabilidad del colectivo.

#### **4.4. El sacrificio del árbol: mediación, transgresión y renovación cíclica**

El proceso del derribo se inicia con la entrada del hacha o machete, instrumentos que actúan como mediadores fundamentales entre el mundo humano y el árbol sagrado. Lejos de ser herramientas ordinarias, aparecen adornadas con cintas de colores para simbolizar la domesticación de la violencia necesaria para el ciclo ritual. Tras una *Ch'alla* efectuada por los padrinos, las parejas descargan sus golpes en un movimiento que enlaza la danza con la destrucción, remitiendo al mito del “árbol difícil de derribar” (Tomoeida, 1982, p. 285). Esta intervención sucesiva permite una catarsis social que libera las tensiones acumuladas en la estructura jerárquica cotidiana, reorientando las energías hacia el sacrificio del espécimen para la obtención de abundancia (Geertz, 1992, p. 93).

Acompañando este proceso emerge la figura del “Abuelo”, un personaje enigmático y transgresor que, mediante el uso de máscaras y la burla directa hacia la autoridad, facilita la ruptura de la formalidad social. Representa la “polarización de sentido” donde conviven el caos y la tradición (Turner, 2005, p. 28), vinculándose simbólicamente con el *Mallki* o antepasado (Sherbondy, 2017, p. 73). El ciclo del personaje culmina con su propia “muerte ritual” tras una confesión hiperbólica de excesos y virilidad; este sacrificio simbólico es la condición *sine qua non*<sup>8</sup> para que la fuerza vital no se extinga y sea liberada para el nuevo ciclo, garantizando la renovación de la fertilidad (Frazer, 1944, pp. 345 y ss.).

El clímax se alcanza con la caída del árbol, momento en que el tronco finalmente se desploma ante el clamor de la multitud. Estructuralmente, este evento ejemplifica el patrón de “disyunción y dispersión”: la caída rompe la estructura formal de la danza y provoca una avalancha lúdica donde la comunidad se apropia de los regalos (Tomoeda, 1982, p. 286). Según Frazer (1944), esta “occisión del espíritu del árbol” es necesaria para que la energía vital sea renovada con vigor, vinculando el estruendo del desplome con el inicio de los ciclos de lluvia y la fertilidad cíclica (Sherbondy, 2017, p. 119; Rozas Álvarez, 2018, p. 116).

Finalmente, la pareja que da el golpe final transforma el éxito momentáneo en compromiso social. Al derribar la estructura, no solo acceden a los dones, sino que son investidos con la responsabilidad de asumir la nueva mayordomía. Este acto prescribe la forma correcta de actuar en comunidad, vinculando el beneficio individual con la obligación colectiva de “mantener el patrón” de generosidad (Geertz, 1992, pp. 91-92). Así, la caída no constituye un fin, sino el eslabón que asegura que la fuerza vital de la yunza se renueve perpetuamente a través del sistema de cargos, garantizando el futuro económico y social del grupo.

## 5. Interpretación y sentido del ritual en la modernidad

### 5.1. Interpretación semiótica

Desde la perspectiva de la antropología interpretativa, la cultura se comprende como una “urdimbre” o trama de significación que el propio ser humano ha tejido y en la cual se encuentra suspendido (Geertz, 1992, p. 20). Bajo este enfoque, la yunza no puede reducirse a una simple práctica de tala festiva; constituye, en cambio, una “descripción densa” que permite desentrañar una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están entrelazadas y no son explícitas (Geertz, 1992, p. 24). El comportamiento humano durante el rito – manifestado en el baile circular, el corte rítmico del tronco y el compromiso del padrino – es una acción simbólica que “dice algo” fundamental sobre la visión del mundo y el ciclo vital de la comunidad (Geertz, 1992, p. 21).

Como “símbolo dominante” del ritual, el árbol de la yunza manifiesta lo

---

8 Expresión latina que significa “sin la cual no”.

que Turner (2005) define como una polarización de sentido, propiedad que le permite condensar significados dispares en una única formación simbólica (p. 26). En su polo normativo o ideológico, el árbol representa el orden moral y social: la reafirmación de los lazos comunitarios, la obligación del sistema de cargos y la reciprocidad (*ayni*) que garantiza la estabilidad del grupo (Turner, 2005, p. 26). Por otro lado, en su polo sensorial, el árbol, cargado de dones y bienes materiales, suscita sentimientos biológicos y emocionales directos vinculados al jolgorio, la excitación del Carnaval y el deseo colectivo de abundancia (Turner, 2005, p. 26; Geertz, 1992, p. 91).

Esta arquitectura simbólica permite que la yunza opere simultáneamente como un “modelo de la realidad” y un “modelo para la realidad” (Geertz, 1992, p. 93). Es un modelo de la realidad porque representa gráficamente la visión cíclica del cosmos y la creencia en una fuerza vital o “espíritu del árbol” que influye en la prosperidad (Frazer, 1944, p. 345). Es, a su vez, un modelo para la realidad al prescribir una ética de la generosidad: al hacer que el flujo de bienes sea físicamente evidente, el ritual fusiona la “cosmovisión” (la concepción de cómo es el mundo) con el “ethos” (el estilo de vida y valores), transformando una expectativa individual de abundancia en una responsabilidad social compartida que se vuelve “verdadera” para sus participantes (Geertz, 1992, pp. 91-92).

## 5.2. Racionalidad ecológica y gestión del riesgo

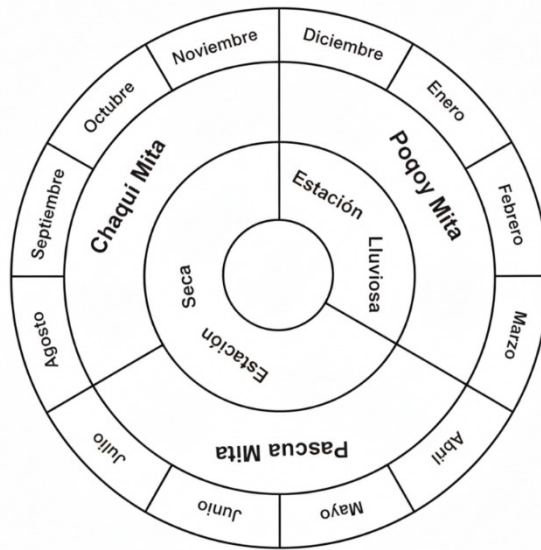
### 5.2.1. La estructuración dual y tripartita del tiempo

El calendario andino no opera bajo una lógica lineal-cronológica, sino bajo una racionalidad ecológica. Como señala Ossio (1992), el hombre andino ha sistematizado el tiempo mediante dos criterios de clasificación que convergen para garantizar la supervivencia del grupo social.

El primer criterio es de carácter estacional-climático, dividiendo el año en una estación seca (abril a noviembre) y una lluviosa (diciembre a marzo). Esta dicotomía es la base sobre la cual se asienta el segundo criterio: la división tripartita de las Mitas o periodos de actividad productiva:

- *Pascua Mita* (abril - julio): Fase de consolidación económica mediante la cosecha.
- *Chaqui Mita* (agosto - noviembre): Fase crítica de preparación del suelo y siembra. Agosto se define como el “umbral temporal”, siendo el primer mes del año agrícola debido a que marca el despertar de la fertilidad de la tierra (Ossio, 1992).
- *Pogoy Mita* (diciembre - marzo): Fase de maduración, donde la intervención humana es mínima y la dependencia del factor climático es absoluta, sobre todo en la agricultura pluvial.

Ilustración 1 Calendario andino



Fuente: Elaboración propia a partir de Ossio, J. (1992).

### 5.2.2. La ritualidad como mecanismo de gestión del riesgo

Desde una perspectiva analítica, los ritos agrarios no son meras expresiones folclóricas, sino tecnologías simbólicas de gestión de la incertidumbre. Lozada (2003) postula que, dado que el hombre andino no posee el control total sobre las fuerzas de la naturaleza, el ritual actúa como un puente de negociación.

El periodo del *Pascua Mita*, corresponde al periodo de cosecha dentro del ciclo agrario. Es una fase de consolidación económica y de agradecimiento. Durante este tiempo se realizan festividades, “pagos” y ritos de gratitud hacia los *Apus* (divinidades tutelares) por la producción obtenida

En el periodo del *Chaqui Mita*, especialmente en agosto, la intensidad de las ofrendas a los *Apus* responde a la necesidad de asegurar el éxito del ciclo que comienza (Siembra). Esta “negociación con lo sagrado” es fundamental para mitigar la ansiedad colectiva que genera el riesgo de la pérdida de cosechas, un factor que Lozada (2003) identifica como una constante preocupación en las sociedades de altura.

En el pensamiento andino, todo existe en relación, y el ritual es la forma de mantener esa “conectividad”. La yunza asegura que la relación entre la *Pachamama* (Tierra) y el hombre se mantenga en equilibrio, garantizando que los dones (los regalos del árbol) sigan fluyendo hacia la comunidad (Rozas Álvarez, 2018).

### 5.2.3. La yunza: Ritual propiciatorio en el “tiempo del hambre”

Uno de los puntos más críticos del ciclo anual es el periodo de transición entre la siembra y la cosecha, *Chaqui Mita* y *Pascua Mita*, estamos hablando del *Poqoy Mita*. Durante los carnavales, se lleva a cabo la yunza<sup>9</sup>, un ritual que posee una carga explicativa profunda sobre la resiliencia comunitaria.

Este ritual se celebra en lo que Lozada (2003) denomina el “tiempo del hambre”, una fase donde las reservas de la cosecha anterior se han agotado y los nuevos cultivos aún no han madurado. Analíticamente, la yunza funciona como un acto de magia imitativa y redistribución:

- **Simbolismo de Abundancia:** Al adornar un árbol con bienes y alimentos en medio de la escasez, la comunidad proyecta y convoca la prosperidad futura.
- **Cohesión Social:** El ritual refuerza los vínculos de reciprocidad, esenciales para sobrellevar la inseguridad alimentaria.

No obstante, como advierte Ossio (1992), la modernidad, la migración y la globalización de los carnavales han provocado una erosión del significado originario. La yunza ha transitado de ser un rito propiciatorio de subsistencia a convertirse en un evento festivo de carácter lúdico, donde la dimensión sagrada de la agricultura ha sido desplazada por el espectáculo social.

El ritual de la yunza debe ser tratado como un documento público o un “texto” a ser interpretado, ya que el comportamiento humano, como la danza alrededor del árbol y su corte, es una acción simbólica que “dice algo” sobre la cultura andina. La meta es desentrañar la red de significados subyacentes que el ritual expresa (Geertz, 1992, pp. 20-21). El ritual “es lo que dicen los actores que está sucediendo” (Geertz, 1992, p. 24). La yunza no es solo un acto de tala, sino una expresión de la creencia en la reciprocidad y el ciclo de la fertilidad.

Los símbolos sagrados del ritual de la yunza operan como “modelos de la realidad” que representan la visión que tiene la cultura sobre el orden universal y el ciclo de la vida. El árbol, cargado de bienes y luego derribado, modela la relación ancestral de reciprocidad (*ayni*) y el ciclo de muerte-renacimiento de la fertilidad (Geertz, 1992, p. 93). El derribo del árbol y el compromiso del nuevo padrino con la reforestación o la plantación del próximo año ejemplifican esta visión cíclica: para que la vida continúe (el ciclo de abundancia), debe ocurrir una destrucción ritual.

El propósito del ritual, como la yunza, es mezclar la “cosmovisión” (la forma en que el mundo es realmente) con el “ethos” (el estilo de vida, los sentimientos y los valores de una cultura) para que se refuercen mutuamente. La intensidad de la fiesta (el jolgorio o jarana del Carnaval) y la prisa colectiva por los regalos (la emoción de la abundancia) inculcan en los participantes el

---

<sup>9</sup> Como se ha mencionado, la yunza en Junín y Huancavelica se integra a la Fiesta del Santiago entre los meses de julio y septiembre. Ambas celebraciones convergen en el culto a la fertilidad: mientras que el Santiago se enfoca en la reproducción y vitalidad del ganado, la yunza rinde homenaje a la generosidad y abundancia de la tierra.

ethos de la generosidad comunal y la alegría por la fertilidad, transformando el estado de ánimo individual en una actitud moral colectiva (Geertz, 1992, pp. 91-92). La yunza es el medio a través del cual los sentimientos colectivos de alegría y expectativa se hacen “verdaderos” y el valor cultural de la reciprocidad y la abundancia se manifiestan públicamente, influenciando el comportamiento de los asistentes en su vida cotidiana.

### 5.3. Perspectiva comparada y otra modernidad

El análisis de la yunza desde una dimensión etnohistórica y comparada permite identificarla como una estructura ritual que trasciende la especificidad regional andina. Tomoeda (1982) sostiene que la morfología de este rito es “casi idéntica” a diversos mitos amazónicos sobre el corte de un árbol mítico primigenio que otorga plantas cultivadas a los humanos y, simultáneamente, origina la mortalidad (pp. 275-288). Esta conexión sugiere que el derribo del ejemplar es la recreación de un patrón de “disyunción y dispersión” compartido entre los Andes y la Amazonía, donde la caída de un eje vertical es la condición para la distribución de la vida y el alimento (Tomoeda, 1982, p. 286).

A un nivel universal, este clímax se alinea con lo que Frazer (1944) denomina la “occisión del espíritu de la vegetación” (pp. 345 y ss.). Bajo esta lógica de magia imitativa, la destrucción del árbol viejo es necesaria para asegurar su “reviviscencia” o renovación de la fertilidad en el ciclo venidero. Al igual que el rito de Kostroma o el “Entierro del Carnaval”, la yunza simboliza la muerte ritual del principio vital para fortalecer la urdimbre social (Frazer, 1944, p. 347). Esta base etnohistórica se vincula también con rituales ganaderos de incremento de la “masa” o abundancia biológica, tales como la marcación de ovinos o el matrimonio de alpacas (Roel Mendizábal et al., 2020; Rozas Álvarez, 2018, p. 243).

En el contexto contemporáneo, el ritual ha experimentado un proceso de resignificación. Aunque la globalización ha desplazado parcialmente la dimensión sagrada hacia el espectáculo lúdico (Ossio, 1992), la práctica sobrevive como una manifestación de lo que Franco (2014) define como una “otra modernidad” (p. 12). A pesar de la estigmatización histórica por parte de las élites, que intentan desvalorizarla calificándola de “perniciosa” (Franco et al., 2014, p. 8), los migrantes urbanos han reificado la yunza para reconstruir su identidad en las ciudades.

En este escenario, el ritual funciona como un mecanismo que fusiona la “cosmovisión” (cómo es el mundo) con el “ethos” (cómo debemos vivir), transformando la alegría individual en una responsabilidad ética colectiva a través del compromiso de los nuevos padrinos (Geertz, 1992, pp. 91-93). De este modo, la persistencia de estos “viejos ritos” (Brisset, 2009, p. 1) en entornos metropolitanos demuestra que la modernidad en el Perú no supone una ruptura con lo ancestral, sino una adaptación creativa de la urdimbre de significados para garantizar la continuidad del grupo en la urbe (Franco, 2014, pp. 52-53).

## 6. Conclusiones

La yunza trasciende la mera festividad para constituirse como un “símbolo dominante” que condensa el orden moral y la excitación emocional de la comunidad. El árbol no es un objeto inerte, sino una manifestación del *Mallki* o antepasado, actuando como un mediador que estabiliza el cosmos social y natural.

El ritual garantiza la estabilidad del grupo a través del sistema de cargos y la lógica del *ayni*. La caída del árbol no representa un final, sino el eslabón que asegura la renovación de la responsabilidad social; el compromiso de los nuevos mayordomos perpetúa un patrón de generosidad que vincula el beneficio individual con la obligación colectiva.

La ejecución de la yunza durante los carnavales responde a una necesidad vital dentro del calendario agrícola, situándose en el “tiempo del hambre”. Funciona como una tecnología simbólica que mitiga la ansiedad colectiva ante el riesgo climático, utilizando la “magia imitativa” para proyectar la abundancia futura mediante la exhibición de bienes en un momento de escasez.

El éxito del rito depende de una estricta complementariedad de género, donde la fuerza masculina y la capacidad de transformación estética y culinaria femenina convergen para activar la potencia generadora del ritual. La comensalidad y la danza circular disuelven las jerarquías cotidianas, reafirmando la identidad del grupo frente a su eje sagrado.

Por último, a pesar de los procesos de migración y globalización, la yunza demuestra una notable adaptabilidad, integrando elementos de la cultura material moderna (como electrodomésticos o billetes) sin perder su esencia ritual. El rito sobrevive en entornos urbanos como una herramienta de reconstrucción identitaria, probando que lo ancestral y lo moderno coexisten en una “otra modernidad”.

## Referencias

- Brisset, D. (2009). *La fiesta de los locos y el mundo al revés*. Universidad de Málaga.
- Degregori, C. I. (2014). *Aprendiendo a vivir en los Andes* (Obras escogidas, Tomo VI). Instituto de Estudios Peruanos.
- Franco, C. (2014). *La otra modernidad: Imágenes de la sociedad peruana*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Frazer, J. G. (1944). *La rama dorada: Magia y religión* (E. Campuzano, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1890).
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.
- Lozada Pereira, B. (2003). *Cosmovisión, historia y política en los Andes*. Producciones Cima.
- Ossio, J. (1992). *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Pardo, J., & Rucabado Yong, J. (2019). *Comensalidad y ritualidad en los Andes*. Ministerio de Cultura del Perú.

- Roel Mendizábal, P. (2020). *El carnaval rural andino: Fiesta de la vida y la fertilidad*. Ministerio de Cultura del Perú.
- Rozas Álvarez, W. (2018). *Cosmovisión andina: El tiempo y el espacio*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- Sherbondy, J. E. (2017). *Agua, riego y árboles: Ancestros y poder en el Cuzco de los Incas* (N. Domínguez Faura, Ed.). Sociedad Geográfica de Lima.
- Tomoeda, H. (1982). El rito de la victoria: El mundo de los muertos y vivos. En L. Millones & H. Tomoeda (Eds.), *El hombre y su ambiente en los Andes centrales* (pp. 284-300). Museo Nacional de Etnología de Osaka.
- Turner, V. (2005). *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI Editores. (Obra original publicada en 1967).