

Yanapanakuy mana qonqanapa (2025). Las aves como seres transformadores de la vida humana

Yanapanakuy mana qonqanapa (2025). Birds as Transformative Beings in Human Life

Beatriz Mariela Cano Blas , Axel Daniel Anicama Zamora 

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

E-mail: beatriz.cano1@unmsm.edu.pe; axel.anicama@unmsm.edu.pe

Recibido: 16/10/2025. Aceptado: 01/12/2025. Publicado en línea: 31/12/2025

Cómo citar: Cano Blas, Beatriz Mariela y Axel Daniel Anicama Zamora. 2025. «*Yanapanakuy mana qonqanapa* (2025). Las aves como seres transformadores de la vida humana». *América Crítica: Revista de Estudios Culturales Americanos* 9 (2): 137-145. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/6759>

Abstract—In Andean oral tradition, birds are beings that intervene in human life as signallers, protectors, and providers of community balance. In light of this, this article analyses the stories “El padre cóndor” and “Aves señaleros” from *Yanapanakuy mana qonqanapa* (2025), a book of oral tradition from the Quechua community of Uchusquillo (Ancash, Peru). The aim is to demonstrate that birds and humans, in both texts, develop interrelational bonds manifested in either harmony or conflict; furthermore, their presence frames human experience within a relational ontology that exceeds the anthropocentric framework, positing the animal as an active agent in the shaping of life and the world. To this end, we draw upon the theoretical notions of Viveiros de Castro and Descola complemented by the Andean studies of Estermann and Mamani on relationality and *kawsay*, respectively. Thus, we observe that birds and humans mutually affect one another in webs of continuity involving cooperation and conflict. — *Andean oral tradition, animality, multinaturalism, animism, relationality.*

Resumen—En las tradiciones orales andinas, las aves son seres que intervienen en la vida humana en tanto señaleros, protectores y proveedores del equilibrio comunal. Atendiendo a ello, este artículo analiza los relatos “El padre cóndor” y “Aves señaleros” de *Yanapanakuy mana qonqanapa* (2025), libro de tradición oral de la comunidad quechua de Uchusquillo (Áncash, Perú). Lo que pretendemos demostrar es que las aves y los humanos, en ambos textos, desarrollan vínculos de interrelación, que pueden manifestarse tanto en la armonía como en el conflicto y que la presencia de dichas aves organiza la experiencia humana desde una ontología relacional que desborda el marco antropocéntrico, lo cual sitúa al animal como agente activo en la configuración de la vida y el mundo. Para tal efecto, apelaremos a las nociones teóricas de Eduardo Viveiros de Castro y de Philippe Descola en diálogo con los estudios andinos de Josef Estermann y Mauro Mamani sobre la relacionalidad y el *kawsay*, respectivamente. Con ello, advertimos que las aves y los humanos pueden afectarse mutuamente en tramas de continuidad que implican cooperación y conflicto. — *Tradición oral andina, animalidad, multinaturalismo, animismo, relacionalidad.*

INTRODUCCIÓN

La tradición oral andina puede ser entendida como un sistema de relatos y prácticas mediante los cuales las comunidades construyen, organizan y transmiten significados culturales. En este marco, las aves se presentan como agentes que intervienen en la vida social, espiritual y afectiva de los seres humanos. Sus cantos, vuelos y apariciones son interpretados como signos que anuncian acontecimientos, contribuyen a la restitución de equilibrios o advierten la ruptura del orden comunal. Esta concepción problematiza los enfoques que reducen lo animal a una función metafórica o instrumental y habilita el análisis de la tradición oral andina desde una perspectiva ontológica no antropocéntrica.

Este artículo se inscribe en el horizonte mencionado y toma como objeto de análisis dos relatos del libro *Yanapanakuy mana qonqanapa* (Cano Blas, Vivanco y Macedo 2025), expresión quechua conchucana que puede traducirse como “ayudarnos para no olvidar”. El texto es resultado de un trabajo colectivo realizado en la comunidad quechua de Uchusquillo (Áncash, Perú) y reúne relatos transmitidos en quechua y castellano andino. El problema de investigación que orienta este estudio parte de la necesidad de examinar cómo la tradición oral andina representa las relaciones entre humanos y aves desde esquemas ontológicos distintos al antropocentrismo moderno. En particular, el análisis se enfoca en identificar los modos en que dichas relaciones se articulan narrativamente y adquieren sentido dentro de un orden relacional, en el que lo animal no ocupa una posición subordinada, sino que interviene en la configuración de la experiencia humana en armonía o conflicto.

En este marco, el artículo aborda los relatos “El padre cóndor” y “Aves señaleros” con el propósito de describir y analizar las formas específicas de interacción entre aves y humanos que allí se construyen. En el primer relato, el *tayta kuntur* asume una función protectora que incide en la continuidad de la vida; en el segundo, aves como la *paka paka*, el búho y el *chusiq* operan como mediadoras que anuncian la proximidad de la enfermedad o la muerte. Desde el punto de vista teórico, el artículo adopta un enfoque que articula el multinaturalismo perspectivista de Eduardo Viveiros de Castro (2010) y el animismo desarrollado por Philippe Descola (2003), con el fin de analizar las relaciones entre humanos y aves más allá de la dicotomía moderna entre naturaleza y cultura. Estos enfoques permiten considerar que los distintos seres participan de un mundo compartido desde modos de existencia diferenciados, definidos por corporalida-

des e interioridades específicas. A su vez, el análisis se complementa con las nociones andinas de *kawsay* (todo está vivo) y relacionalidad (nada existe de manera aislada) desarrolladas, respectivamente, por Mauro Mamani (2013) y Josef Estermann (2006). Desde esta perspectiva, el universo andino es concebido como una totalidad viva en la que los seres se constituyen a través de relaciones de interdependencia. Existir implica participar y cooperar con ese flujo vital, de modo que las acciones de las aves pueden ser analizadas como formas de intervención y comunicación dentro del orden del mundo, ya sea para contribuir a su restablecimiento o para anunciar su alteración.

LA PALABRA COMO EPISTEMOLOGÍA: DEL *kaw-say* A LA CONTINUIDAD ONTOLÓGICA

Los estudios sobre la tradición oral andina, en las últimas décadas, han deslizado su atención en la palabra como un medio activo de pensamiento, sentimiento y construcción de la realidad. Desde José María Arguedas (1975), quien abordó la oralidad quechua como una forma de conocimiento, hasta las investigaciones contemporáneas que exploran las ontologías relacionales del mundo andino, el interés académico ha girado en torno a la oralidad como un territorio de pensamiento y no solamente como expresión cultural. En este proceso, el análisis de los relatos en lenguas quechuas y aimaras ha sido fundamental para comprender las interrelaciones entre el ser humano y la naturaleza.

Un punto de referencia ineludible es el *Manuscrito de Huarochirí*, texto quechua del siglo XVII. En sus relatos, zorros, aves y serpientes se comunican con los humanos, anuncian, enseñan o advierten, e incluso actúan como interlocutores del orden cósmico. Estudios como el de Olivera (2015) han leído en él, una “experiencia humana tiene raigambre cósmica y la vida se concibe como el fluir de una energía vital (...)” (2015: 12) que ilumina las bases del pensamiento relacional andino. En continuidad con esa línea, la investigación contemporánea ha extendido la mirada hacia los relatos de comunidades actuales en que la palabra oral mantiene su poder ritual y cognoscitivo.

En nuestra época contemporánea, nos detenemos en trabajos como los de César Itier (2007) y Mauro Mamani (2013), quienes nos muestran una lectura que reconoce la oralidad como teoría en sí misma. Por ejemplo, Itier, en *El hijo del oso*, muestra cómo los animales¹ (osos,

1 En *El hijo del oso*, César Itier (2007) analiza una serie de relatos quechuas en los que los animales, como el oso, el cóndor, el zorro y diversas aves, desempeñan funciones simbólicas y relacionales dentro del pensamiento andino. El oso representa el tránsito entre lo humano

cóndores, zorros o aves) encarnan relaciones de afecto, deseo o reciprocidad que revelan una lógica distinta de la occidental: una lógica de continuidad. Mamani, por su parte, analiza el *kawsay* como categoría de lo vivo en el pensamiento andino, principio que menciona que “no hay identidades fijas y cerradas, sino abiertas y dinámicas” (: 38). Ambos autores contribuyen a entender que la tradición oral es una forma vigente de pensamiento, en la cual los seres vivos actúan como sujetos de conocimiento. En esa medida, su estudio abre caminos para reconocer que en las narraciones orales del Perú contemporáneo persiste una visión del mundo donde todo lo existente mantiene la capacidad de afectar, transformar y dar sentido a la vida.

Esta aproximación ontológica a la literatura y oralidad andina ha cobrado nueva vigencia teórica. Recientemente, Santiago López Maguiña (2024) ha validado la aplicación de marcos naturalistas y animistas para decodificar la narrativa de Arguedas en *Los ríos profundos*, planteando como objetivo “proponer líneas de interpretación aún no exploradas” (1) que permitan distinguir de manera precisa los modos de identificación (analogismo, animismo) en el contexto andino. A su vez, esta especificidad cultural se ancla en una realidad biológica concreta. Estudios como el de Flanagan, Franke y Salinas (2005), nos recuerdan la singularidad ecológica de estas especies, señalando que “la región de endemismo tumbesina está clasificada entre las áreas de endemismo de mayor importancia del mundo” (240). Así, la agencia de las aves no es solo una construcción mítica, sino que responde a una especificidad corporal y territorial única.

Tensiones de la agencia no humana: ambivalencia y ritualidad en la figura del cóndor

La noción de la oralidad como territorio de pensamiento no elude el conflicto. La agencia de los no-humanos incluye no solo la cooperación, sino también la capacidad de la disrupción y la advertencia negativa. Esta tensión se evidencia paradigmáticamente en la figura del cóndor. Como destaca Ileana Almeida (2024), el cóndor (*kuntur*) es un símbolo que ha desbordado los contextos históricos, transitando desde su rol arcaico en Chavín de Huántar como *partenaire* de los dioses del agua y el caos, hasta

y lo animal, figura que condensa deseo, peligro y transformación; el cóndor actúa como mediador entre los mundos terrestre y celeste; el zorro encarna la astucia y la transgresión moral; y las aves se vinculan con el anuncio, la comunicación y el movimiento de la vida. Estas presencias animales no son alegóricas, sino personalidades dotados de agencia y conocimiento que participan activamente en la estructuración de la experiencia humana y en la producción de sentido dentro del cosmos andino (Itier 2007).

su resignificación colonial y republicana como símbolo de resistencia indígena. Almeida subraya que, en rituales como la *Yawar Fiesta*, la lucha entre el cóndor y el toro no es solo un espectáculo, sino un acto de memoria colectiva y dignidad frente a la dominación, donde el ave asume la representación del mundo de arriba (*Hanan Pacha*) en tensión con el invasor.

Esta lectura política y simbólica de Almeida dialoga con la documentación antropológica de la ambivalencia. Enrique Morote Best (1988) ha documentado la presencia ambivalente del cóndor en el folclore andino, en el cual su rol de raptor, anunciante de la muerte o depredador coexiste con su carácter totémico, pues aparece “a ratos hasta como raptor de mujeres jóvenes en las que llega a engendrar hijos híbridos” (1988: 90). Esta ambigüedad es central en estudios antropológicos como el de Hiroyasu Tomoeda, *El toro y el cóndor* (Tomoeda 2013), que analiza la dinámica ritual del *Yawar Fiesta* como un espacio de conflicto social y simbólico trasladado a la relación entre el toro (símbolo de lo foráneo/colonial) y el cóndor (símbolo andino), tal como lo destaca la reseña de Pablo Sendón (2014). Estas relaciones tensas se encuentran, incluso, en la literatura realista ancashina, como en el cuento “La batalla” de Carlos Eduardo Zavaleta (1954), en el cual se describe la brutal práctica del “cóndor-rachi”², un ritual que expone la relación agonal y de dominación del ser humano sobre el ave. Estos trabajos confirman que la interrelación con las aves no es solo de armonía, sino que además está marcada por el conflicto, la captura y la dominación, lo cual revela una forma de agencia no humana que es intrínsecamente problemática.

Asimismo, es crucial notar que esta agencia de lo animal no es exclusiva de los Andes, sino que resuena con las mitologías amazónicas, en las cuales las aves también actúan como mediadores entre planos cósmicos y transformadores de la realidad. Como lo señala Chavarría Mendoza en su trabajo *De todas las sangres: las aves en la mitología amazónica*, estas criaturas son consideradas “seres poderosos” (Chavarría Mendoza 2020: 122) que intervienen en la obtención de elementos vitales como

2 El “cóndor rachi” o “condor puñuy” es una variante ritual del *Yawar Fiesta* que implica la captura, atadura y, tradicionalmente, la muerte agónica del cóndor como sacrificio y afirmación de poder simbólico. Según Tomoeda <empty citation>(2013), estas prácticas, aunque en tensión con el carácter sagrado del ave, funcionan como una arena donde se escenifican las contradicciones y los conflictos del mundo andino. La representación literaria de Carlos Eduardo Zavaleta en “La batalla” (Zavaleta 1954) muestra este ritual en Áncash como una manifestación concreta de la relación violenta y de dominación del ser humano sobre el ser no humano, a pesar de su alto valor simbólico.

el fuego y el conocimiento. Las aves actúan como intermediarios entre el cielo, el agua y la tierra, siendo en algunos casos las encargadas de llevar semillas-mensaje o de actuar como “mensajeros de los shamanes” (125). Esta continuidad entre los sistemas de pensamiento andino y amazónico justifica la pertinencia de utilizar marcos teóricos amerindios —como los de Viveiros de Castro y Descola, cuya influencia en el análisis de estos mitos es destacada por la autora— para analizar nuestro corpus.

En este horizonte, nuestro lugar como investigadores se sitúa en la escucha de esas voces. Escuchar los relatos de *Yanapanakuy mana qonqanapa* implica abordar la oralidad no como un objeto de estudio aislado, sino como una práctica activa de transmisión de conocimiento, que se manifiesta en la memoria, la estructura narrativa y los elementos expresivos del narrador. En dicho gesto, el análisis académico se vuelve también un acto de reciprocidad: recibir la palabra para devolverla con respeto. De ahí que estudiar las aves de Uchusquillo sea, en cierto modo, escuchar al mundo mismo, reconocer su capacidad de hablar y de actuar a través de los relatos. Estos estudios han permitido comprender que todos los seres que habitan nuestros pueblos y territorios (animales, montañas, ríos o vientos) poseen agencia simbólica³; es decir, la capacidad de intervenir en la producción y transformación de sentido dentro de un sistema cultural. Este gesto de escucha, en efecto, no se limita a una comunidad o un territorio, sino que constituye un acercamiento a la vasta tradición oral del Perú, en la cual la palabra sigue siendo un modo de conocimiento, una forma de habitar el tiempo y de mantener viva la conversación entre los seres que comparten el mundo.

3 En este estudio, el concepto de *agencia simbólica* refiere a la capacidad de un sujeto, humano o no humano, de intervenir en la producción, mediación o transformación de significados dentro de un sistema cultural. Desde la antropología simbólica, se reconoce que la realidad social se configura mediante formas simbólicas como el lenguaje, el mito, el arte o el ritual, que permiten a ciertos agentes, como animales, objetos o paisajes, asumir funciones activas en la estructuración de la experiencia y los vínculos afectivos (Amador Bech 2008). De manera convergente, la sociología contemporánea, particularmente en las teorías de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, concibe la agencia como la capacidad de los sujetos para crear, reproducir o transformar las condiciones sociales que los afectan, reconociendo que dicha agencia puede operar incluso desde entidades no humanas que adquieren sentido dentro de una cosmología determinada (Giovine y Barri 2024). Estas nociones dialogan con el pensamiento andino, pues la agencia no se restringe al ser humano, sino que se distribuye entre todos los elementos del *pacha*, que actúan, sienten y significan en un entramado de relaciones vivas.

HORIZONTES TEÓRICOS DEL VÍNCULO ENTRE HUMANOS Y NO HUMANOS

El presente marco teórico se articula a partir de un recorte analítico dentro del corpus de relatos en *Yanapanakuy mana qonqanapa* (Cano Blas, Vivanco y Macedo 2025). La selección de “El padre cóndor” y “Aves señaleros” responde a que ambos presentan formas diferenciadas de interacción entre humanos y aves. Esta complementariedad permite analizar, desde casos representativos, distintas modalidades de agencia de lo no humano en la tradición oral andina.

Es preciso señalar que el libro mencionado, es resultado de un proceso de recopilación y transcripción realizado por estudiantes de Literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú). La obra se organiza en dos secciones: una bilingüe, que reúne relatos recogidos en quechua y transcritos en dicha lengua con su respectiva traducción al castellano, y otra conformada por relatos recopilados y transcritos directamente en español. Los textos analizados en este artículo pertenecen a la primera sección, lo que permite considerar su matriz oral en quechua junto con su mediación escrita y traducida. Si bien la transcripción supone una mediación entre oralidad y escritura, el texto conserva estructuras narrativas, léxico y formas expresivas propias del castellano andino y del quechua. Cabe mencionar que este proceso lejos de invalidar su condición como fuente de análisis, refuerza su valor interpretativo, ya que el uso de la lengua originaria posibilita un acceso más directo a las categorías de pensamiento y a los modos de comprensión propios de la comunidad.

De este modo, el análisis adopta un enfoque interdisciplinar que combina la lectura textual de los relatos con una reflexión ontológica y una interpretación simbólica, en tanto estos constituyen expresiones de prácticas culturales y de formas concretas de relación entre humanos y no humanos vigentes en la vida andina. Para ello, nos apoyaremos en los siguientes planteamientos teóricos.

Multinaturalismo y animismo

Para comprender la particularidad de los relatos que constituyen nuestro objeto de estudio, resulta necesario superar las divisiones dualistas entre cultura y naturaleza. En este marco, cobran especial relevancia los planteamientos de Viveiros de Castro (2010) acerca del multinaturalismo, pues ofrece una clave interpretativa para entender que las relaciones entre humanos y no humanos no se articulan

desde un esquema jerárquico antropocéntrico.

El concepto referido, desarrollado a partir de la cosmología amerindia, demuestra que el mundo no se organiza desde una única naturaleza objetiva, sino desde múltiples naturalezas que emergen de las diferentes posiciones que ocupan los seres, ya que a diferencia del multiculturalismo occidental, en el que se parte de una sola naturaleza y múltiples culturas, el multinaturalismo afirma la existencia de una sola cultura (la humanidad como condición de los sujetos) y múltiples naturalezas, correspondientes a los distintos cuerpos y modos de ser de cada especie, como lo plantea Viveiros de Castro: “Entre la subjetividad formal de las almas y la materialidad sustancial de los organismos, está ese plano central que es el cuerpo como haz de afectos y de capacidades, y que está en el origen de las perspectivas” (56). De este modo, el cuerpo se convierte en el eje ontológico que posibilita las distintas formas de relación y percepción del mundo.

Por su parte, Philippe Descola, en *Antropología de la naturaleza* (Descola 2003), plantea superar el dualismo rígido mediante el análisis de las continuidades y discontinuidades que los seres humanos establecen con otros seres no humanos. En ese sentido, nos interesa tomar el concepto de animismo. A partir de él, las especies naturales no son metáforas de lo social como en el totemismo, sino que aquel concepto traslada categorías propias de la vida social a las relaciones con plantas y animales. En estos sistemas, característicos de muchas sociedades amazónicas, siberianas o norteamericanas, se reconoce que los no humanos poseen una interioridad semejante a la humana, es decir, alma, intencionalidad, afectos e incluso la capacidad de comunicación. La diferencia radica en la materialidad corporal, ya que, como señala Descola: “sus esencias internas idénticas se encarnan en cuerpos de propiedades contrastadas, cuerpos a menudo descritos localmente como simples ‘vestidos’ para subrayar mejor su independencia de las interioridades que los habitan” (41). Así, las materialidades corporales son las que marcan una distinción entre humanos y no humanos, por lo que cada especie percibe y organiza su entorno desde su corporalidad, pero sobre la base de una subjetividad compartida.

Kawsay y relacionalidad

Consideramos fundamental aproximarnos a los relatos de tradición oral de las comunidades andinas desde sus propias epistemologías. En esa línea, resulta pertinente atender, en primer lugar, al concepto de *kawsay*, categoría central para comprender la vida. Según Mamani: “Todo el mundo está en un intenso estado vital, «nada es inerte»;

hay fuerzas y ternuras. Hay jerarquías; por ejemplo, hay seres que tienen poderes sobre otros, pueden influir y orientar sus destinos, están animados (vivos) y tienen la capacidad de animar (dar vida)” (Mamani 2013: 34). Desde tal perspectiva, el *kawsay* expresa que todo en el mundo andino posee vida y que, al reconocer dicho estado vital, los distintos seres pueden interrelacionarse de manera dinámica, ya sea en cooperación o en conflicto.

Asimismo, el concepto de relacionalidad permite entender cómo los distintos elementos del mundo se configuran a través de sus interacciones. Los seres existen en tanto se relacionan con otros, y es en este proceso de interrelación que cobran su ser. Según Estermann, los entes adquieren su existencia plena cuando desarrollan vínculos, dado que es en la relación con otros donde se define su identidad: “en base a la primordialidad de esta estructura relacional, los entes particulares se constituyen como ‘entes’” (Estermann 2006: 126).

Este enfoque subraya que la existencia no es un hecho aislado, sino que depende de la interconexión y de los vínculos que se establecen dentro de un orden relacional. Estos planteamientos teóricos proporcionan herramientas interpretativas claves para realizar un análisis adecuado, lo cual nos permite comprender la interconexión y la agencia de los seres en un mundo compartido, vale decir, un espacio donde los seres no humanos desempeñan un papel activo en la configuración de la vida y del mundo.

“TAYTA KUNTUR” Y LA ÉTICA DEL VÍNCULO

El relato del *Padre Cóndor*, narrado por Martha Moreno Vega, comunera de Ishanca, Áncash (Cano Blas, Vivanco y Macedo 2025), se abre con un abismo. Una madre empuja a sus hijos hacia la hondura de la *pacha* y el hambre hace de precipicio. En ese silencio de la caída, dos voces se levantan y llaman: “*Tiyuy cóndor, tiyuy cóndor*” (28). No hay plegaria más honda que esa, nacida desde la boca de los niños suspendidos entre la vida y la muerte. *Tayta Kuntur* los escucha y desciende, como agente activo, tocando su flauta en sus dominios que son las alturas. El *Tayta Kuntur* rompe la malla, los alza, los rescata. Ese gesto, una garra que abre y un ala que sostiene, revela la dinámica de la relacionalidad andina, en la que todo acto de vida se sostiene en la correspondencia entre los seres: “después les dijo a los niños «suban a mis hombros los dos». Y cuando ellos subieron, el cóndor los llevó a una pampa y después de llevarlos los dejó [allí]” (25). En esa trama, la ayuda es una fuerza ontológica que restablece el equilibrio entre humanos y no humanos. Es más, el vínculo que se teje entre los niños y el cóndor encarna esa reciprocidad vital, principio que el pensamiento andino

concibe como la base del existir compartido. En efecto, el relato, conservado en la memoria de una pobladora de Uchusquillo, dramatiza el modo en que la vida se rehace a través de la cooperación entre seres.

Desde una lectura teórica, la figura del cóndor encarna una concepción relacional de la existencia que atraviesa el pensamiento andino. Esta ave no simboliza una idea abstracta, sino que actúa dentro del relato como un cuerpo que siente y responde: “Ahora los dos vivirán aquí” (25), o que escucha el llamado de los niños y lo transforma en acción: “Cuando estén aquí, llegará el *pichuychanka* con una flor de papa en su pico, y cuando llegue y después de que dé muchas vueltas, ustedes no se queden aquí” (25). Lo que Viveiros de Castro denomina *multinaturalismo perspectivista* puede reconocerse aquí como una experiencia narrada: el cóndor ve, oye y actúa desde su propia forma de vida, pero en armonía con la de los humanos (Viveiros de Castro 2010). En ese encuentro de perspectivas, la frontera entre naturaleza y cultura se disuelve.

Todo acto desencadena otro: la madre rompe el vínculo, los hijos invocan, el cóndor responde y la tierra ofrece alimento. La realidad se organiza como una red de correspondencias en que cada gesto convoca su equilibrio. Cuando los niños regresan con las papas para su madre y pronuncian el perdón, el ciclo se cierra: “Vamos, hay que irnos, ya no hay que sufrir así aquí, vamos a vivir allí, diciendo se fueron y se volvieron ricos.” (Cano Blas, Vivanco y Macedo 2025: 26). Como se advierte, la ruptura se transforma en reconciliación y el abismo en una pampa llena de alimentos. No hay castigo ni redención, sino restauración del orden vital. Lo que el pensamiento andino⁴ llama *ayni* es la expresión visible de la relacionalidad que articula la vida comunal.

El lenguaje del relato encarna también esa lógica: “*Tiyuy cóndor*” no es un llamado poético, y sí, más bien, un acto performativo que convoca la presencia. En la oralidad andina, la palabra no es representación, sino acción, porque mueve al mundo. Esa performatividad enlaza con lo que Viveiros de Castro denomina “perspectiva corporal”⁵, pues el lenguaje y el cuerpo actúan

como mediaciones para establecer contacto entre naturalezas diversas. La voz de los niños abre el espacio del encuentro y el vuelo del cóndor lo completa.

La entidad *Tayta Kuntur* no es un héroe ni un salvador; su función es la de mediador ontológico: aparece cuando la armonía se interrumpe y se retira cuando el equilibrio retorna. Su acción no busca reparar un daño moral, sino restablecer el flujo del *kawsay*, la energía vital que sostiene la existencia. En su vuelo, a su vez, se condensa la ética del mundo andino habida cuenta de que todo ser tiene la responsabilidad de participar en la conservación del orden relacional que lo habita: “Los niños se quedaron ahí y el *pichuychanka* ni llegaba a la pampa.” (26). El *pichuychanka* es otra ave que puede entenderse como una extensión del principio de correspondencia cósmica: el ave menor que continúa la obra del ave mayor. Si el cóndor representa la fuerza protectora del mundo superior, el *pichuychanka*⁶ actúa como mediador de lo cotidiano, el que conduce hacia la vida concreta, el alimento, la comunidad: “Cuando les hizo llegar ahí, los niños estuvieron muy felices y encantados. Se quedaron ahí a vivir” (2025: 26). En términos relacionales, encarna la continuidad del vínculo entre los seres, lo que en el pensamiento andino es parte del principio del *kawsay*: la vida que se multiplica y se sostiene en redes de cooperación entre seres humanos y no humanos.

Por ello, cuando las voces de Uchusquillo recuerdan esta historia, no repiten un mito antiguo, sino que (re)activan una filosofía viva. *Tayta Kuntur* (El padre cóndor) nos enseña que la vida no se afirma en la separación, sino en la correspondencia (Estermann 2006): “Ha sido así, para bien nos habrás botado. Ahora estamos trayendo porque seguro nuestro dios quiso que así fuera, para que nosotros estemos así. Pero no, nosotros te perdonamos que nos hayas botado, dijo” (Cano Blas, Vivanco y Macedo 2025: 25). En este gesto de perdón, la palabra se convierte en acto de equilibrio, porque restituye el lazo roto y restablece el orden del mundo. El vuelo del cóndor continúa trazando la forma de un pensamiento que sobrevive en la palabra, en el viento y en la memoria. Escuchar su historia es (re)conocer que toda existencia se funda en el otro, y que en los Andes, el cóndor o la *pichuychanka*, pueden enseñar a los hombres cómo seguir viviendo en

4 Josef Estermann desarrolla la noción de una ontología relacional como fundamento del pensamiento andino, en la cual la existencia se concibe a partir de vínculos dinámicos y de una red de reciprocidades cósmicas que articulan a los seres humanos, los animales, las montañas y los elementos de la naturaleza. Véase: (Estermann 2006).

5 Como explica Viveiros de Castro, en el perspectivismo amerindio, las diferencias entre especies no se fundan en la subjetividad, sino en los cuerpos, entendidos como “haz de afectos y de capacidades” desde los cuales cada ser organiza su modo de existencia (Viveiros de Castro 2010: 55).

6 El *pichuychanka* es un ave pequeña presente en tradiciones orales andinas que también es como se llama a las aves asociadas con la guía, la mediación y la buena fortuna. En el relato del Padre Cóndor cumple una función de continuidad cósmica: guía a los niños hacia la fertilidad y la vida, completando el ciclo de cooperación iniciado por el cóndor. En el relato de “La doncella y el condor” recopilado en el libro de *El hijo del oso*, de Cesar Itier aparece en el vocablo quechua *chanka* como “*pichinchucha*” (Itier 2007: 59).

reciprocidad con la vida.

No obstante, es crucial matizar esta visión de reciprocidad armónica. Como hemos visto en el análisis del estado del arte, la relación con el cóndor no siempre es de protección benévola. La misma tradición andina que lo venera como *Tayta* (Padre) también lo teme como raptor y antagonista, una tensión que se ritualiza en prácticas como el “cóndor rachi” en Áncash o la *Yawar Fiesta* en el sur andino (Tomoeda 2013; Zavaleta 1954). Esta dualidad revela que la ética del vínculo no es una idealización romántica, sino una negociación constante entre fuerzas que pueden ser tanto protectoras como destructivas y en la cual la reciprocidad, a veces, exige el sacrificio o la confrontación para mantener el equilibrio del mundo.

“AVES SEÑALEROS”: ESCUCHAR AL OTRO COMO PRINCIPIO DE EQUILIBRIO

Si en el relato de *Tayta Kuntur* la agencia del ave se manifiesta como una intervención física y salvadora, en “*Ranya pishqukuna*” (*Aves señaleros*) dicha agencia se desplaza hacia el plano de la comunicación semiótica y la vigilancia ontológica. Este relato describe a tres aves —el búho, la *paka paka* y el *chusiq*—, cuyos cantos no producen la desgracia, sino que la hacen legible. Siguiendo a Juan Van Kessel y Porfirio Enríquez Salas, estas aves no actúan por capricho supersticioso, sino que funcionan como “señaleros”; es decir, operadores técnicos de la naturaleza que, gracias a su perspectiva privilegiada, pueden percibir las rupturas en el flujo vital (*kawsay*) antes de que se manifiesten en el cuerpo humano (Van Kessel y Enríquez Salas 2002).

La narración de la señora Gudelia, comunera de Tarampampa, inicia con la irrupción del búho, un ave que desciende de las punas para anunciar tiempos de crisis. Lo radical de este testimonio no es el presagio en sí —“llora [...] para que mueran” (Cano Blas, Vivanco y Macedo 2025: 29)—, sino la respuesta humana frente a él. Gudelia relata que, al escuchar el canto, se debe interpelar directamente al animal: “«Señor alcalde, no hago todavía ningún cargo. Pásate a otro lado, a otra casa, decimos, así le decimos»” (29). Este pasaje es clave para comprender el animismo definido por Philippe Descola (2003): la atribución de una interioridad social al no-humano. Al llamar al búho “Señor alcalde”, la comunera reconoce en el ave una jerarquía política y una autoridad dentro de su propia esfera de existencia. No se trata de espantar a una bestia, sino de negociar con un sujeto de derecho. El acto comunicativo es performativo: se le da una razón válida (“no hago todavía ningún cargo”) para desviar su sentencia. La respuesta del ave —“«ya», diciendo se va”

(Cano Blas, Vivanco y Macedo 2025: 29)— confirma que existe una intersubjetividad compartida, en la cual es posible la diplomacia entre especies para renegociar el destino.

El relato prosigue con la *paka paka*, ave de menor tamaño, cuyo presagio introduce una temporalidad distinta. A diferencia del búho, esta ave anuncia un proceso abierto: “Ese es para que alguien se nos muera o se nos enferme, o para que nos pase cualquier cosa, para que nos agarre cualquier desgracia” (31). Pero, ¿de dónde provienen estos saberes? A simple vista se puede decir que estas historias equivalen a fantasías de fábula; sin embargo, advertimos lo contrario, pues son las realidades cosmogónicas del mundo andino y ello se entiende solo desde un horizonte en el que se asume el estado *kawsay* y la relacionalidad entre los seres. El relato de Gudelia vincula el canto del *paka paka* con la enfermedad de su esposo: “La *paka paka* lloró más para que le agarre” (29). Este aviso altera el estado de ánimo de la familia, lo que genera preocupación y motiva acciones concretas. Es así que este aviso no paraliza la acción humana, sino que la orienta, como se observa en la decisión de llevar al enfermo a Lima para sus terapias: “Mis hijos que son cuatro [...] le hicieron andar en Lima para sus terapias, y así diciendo se murió después de un año nomás” (29). El presagio, por tanto, no sustituye la intervención humana, sino que coexiste con ella, configurando una comprensión relacional de la enfermedad.

El *chusiq*, por su parte, desplaza el anuncio hacia una dimensión colectiva y territorial. Su canto no se dirige a una familia específica, sino a los caminantes que se trasladan a pie por diversos motivos. Es para ellos que llora el *chusiq* “en la noche el *chusiq* llora [...] cualquier persona, así nuestros paisanos, nuestros vecinos, [...] [llora] para que mueran los que caminan” (31). Ante su presencia, surge la pregunta compartida: “¿quién morirá?” (31). Cabe señalar que esta inquietud no expresa fatalismo, sino la conciencia de una vulnerabilidad común que exige cautela y comunicación entre vecinos. El *chusiq* actúa así como una entidad que regula los desplazamientos y refuerza los lazos comunitarios, al advertir sobre los riesgos que acompañan el tránsito por los caminos. Desde el multinaturalismo (Viveiros de Castro 2010), el *chusiq* ejerce una perspectiva depredadora o vigilante sobre el espacio, recordando a los humanos que el territorio no les pertenece en exclusividad.

En conclusión, “Aves señaleros” no configura una narrativa del miedo, sino una compleja tecnología de la vigilancia ontológica. Las aves, a través de sus cuerpos y capacidades diferenciadas, acceden a capas de infor-

mación ocultas para el humano (la muerte inminente, la enfermedad latente). Su intervención, aunque conflictiva y temida, es fundamental para el equilibrio puesto que nos recuerdan que habitar el mundo implica mantener una atención constante y una disposición diplomática hacia las otras voluntades —humanas y no humanas— que tejen la red de la existencia.

CONCLUSIONES

El análisis de los relatos “Tayta Kuntur” y “Aves señaleros”, pertenecientes a la tradición oral de Uchusquillo, confirma que en el pensamiento andino contemporáneo las aves no operan como figuras retóricas o decorativas, sino como agentes ontológicos con capacidad de afectar, transformar y renegociar el destino humano. A través de los lentes del multinaturalismo y el animismo (Viveiros de Castro 2010; Descola 2003), se ha evidenciado que la interacción entre comuneros y aves se sustenta en una ética del vínculo, donde el canto, el vuelo o la aparición física del animal son actos comunicativos que exigen una respuesta moral y práctica para el sostenimiento del *kawsay* (vida) (Mamani 2013).

No obstante, una de las conclusiones centrales que arroja esta discusión —y que matiza las visiones idealizadas de la armonía andina— es que esta relacionalidad incluye necesariamente la dimensión del conflicto y la tensión. La figura del cóndor, analizada aquí como *Tayta* (padre/protector), se revela como una entidad profundamente ambivalente. Si bien en el relato de Uchusquillo el cóndor “rescata”, su vínculo con lo humano está marcado estructuralmente por la violencia y la apropiación. En este sentido, se concluye que la “protección” mítica del cóndor y su “castigo” en rituales andinos (como el *cóndor-rachí*) (Tomoeda 2013; Zavaleta 1954) no son contradicciones, sino dos caras de una misma moneda: una reciprocidad agonal donde el equilibrio comunitario se logra gestionando fuerzas que son, simultáneamente, sagradas y peligrosas.

Por otro lado, y con igual densidad ontológica, el relato “Aves señaleros” visibiliza una agencia de carácter epistémico y diplomático. Aquí, la tensión no se gestiona mediante la fuerza física, sino a través de la negociación política interespecie. Al interpelar al búho como “Señor alcalde” o decodificar el llanto de la *paka paka*, la comunidad reconoce la autoridad social de los no-humanos. Si el cóndor exige un ritual de contención, las Aves Señaleras exigen un protocolo de diálogo o persuasión para redirigir la voluntad del animal y evitar el quiebre del orden vital (enfermedad o muerte). Ambas narrativas demuestran que habitar los Andes implica una gestión

constante del conflicto, ya sea enfrentando la fuerza depredadora del cielo o negociando con los vigilantes de la noche.

En suma, este estudio aporta una mirada significativa al demostrar cómo estas lógicas de parentesco y ritualidad persisten y se (re)semantizan en la oralidad contemporánea de la región Áncash. A diferencia de los grandes rituales del sur andino (*Yawar Fiesta*), los relatos de Uchusquillo internalizan el conflicto en narrativas de intimidad familiar (el abandono de los niños, el aviso de enfermedad), mostrando que la agencia de las aves se ha desplazado de la plaza pública a la ética del cuidado doméstico y la vida diaria. Así, esta investigación abre rutas necesarias para futuros estudios comparativos. Queda pendiente indagar si esta acción ornitológica mantiene sus estructuras de sentido en contextos de migración urbana o frente a la crisis climática, en las cuales las “señas” de las aves podrían estar perdiendo su legibilidad biológica.

REFERENCIAS

- Almeida, Ileana. 2024. “El cóndor andino y sus simbologías”. La Línea de Fuego, 12 de noviembre de 2024. <https://lali.neadefuego.info/el-condor-andino-y-sus-simbologias/>.
- Amador Bech, Julio. 2008. “Conceptos básicos para una teoría de la comunicación. Una aproximación desde la antropología simbólica”. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42120302>, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 50 (203): 13-52.
- Arguedas, José María. 1975. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI Editores.
- Cano Blas, Beatriz, Lucero Cañari Vivanco y Mauro Mamani Macedo, eds. 2025. *Yanapanakuy mana qonqanapa: Tradición oral de Uchusquillo*. Lima: Editorial Vida Múltiple.
- Chavarría Mendoza, María. 2020. “De todas las sangres: las aves en la mitología amazónica”. *PLURIVERSIDAD* 4: 121-132. <https://doi.org/https://doi.org/10.31381/pluriversidad.v4i4.2774>.
- Descola, Philippe. 2003. *Antropología de la naturaleza*. Instituto Francés de Estudios Andinos / Lluvia Editores.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2a ed. ISEAT.
- Flanagan, Jeremy N. M., Irma Franke y Letty Salinas. 2005. “Aves y endemismo en los bosques relictos de la vertiente occidental andina del norte del Perú y sur del Ecuador”. *Revista Peruana de Biología* 12 (2): 239-248.
- Giovine, María A. y Javier Barri. 2024. “La agencia en la sociología de Pierre Bourdieu y Anthony Giddens”. *Es-*

- tudios Sociológicos* 42:1-18. <https://doi.org/10.24201/es.2024v42.e2404>.
- Itier, César. 2007. *El hijo del oso: Un relato quechua de Huarochirí*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- López Maguiña, Santiago. 2024. "Analogismo, animismo y naturalismo en *Los ríos profundos*". *Archivo Vallejo* 7 (14): 201-228. <https://doi.org/10.59885/archivoVallejo.2024.v7n14.08>.
- Mamani, Mauro. 2013. "Sumak Kawsay: la poética del movimiento y de la vida en José María Arguedas". En *Arguedas: La dinámica de los encuentros culturales. Tomo II*, editado por Cecilia Esparza, Miguel Giusti, Gabriela Núñez, Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero, Cecilia Rivera, Eileen Rizo-Patrón y Carla Sagástegui, 33-48. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Morote Best, Efraín. 1988. *Aldeas Sumergidas: Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Olivera, César. 2015. "La experiencia cósmica en el Manuscrito de Huarochirí". *Revista Andina* 60:47-72.
- Sendón, Pablo F. 2014. "Reseña de *El toro y el cóndor*, de Hiroyasu Tomoeda". *Journal de la Société des Américanistes* 100 (2): 241-248. <https://doi.org/10.4000/jsa.14005>.
- Tomoeda, Hiroyasu. 2013. *El toro y el cóndor*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Van Kessel, Juan y Porfirio Enríquez Salas. 2002. *Señas y señaleros de la Madre Tierra: Agronomía andina*. Iquique/Quito: IECTA / Abya-Yala.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.
- Zavaleta, Carlos Eduardo. 1954. "La batalla". En *El cínico*, 57-73. Lima: Editorial Tarpuy.