

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HUANTA
FACULTAD DE INGENIERÍA Y GESTIÓN
ESCUELA PROFESIONAL DE ADMINISTRACIÓN DE TURISMO SOSTENIBLE
Y HOTELERÍA



TESIS

***“Warmi urquy”*: pedida de mano y jerarquía de género en la provincia de Huanta, 2025**

PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL DE:

Licenciado en Administración de Turismo Sostenible y Hotelería

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:

Sociología

PRESENTADO POR:

Flores Vargas, Luis Miguel

ASESOR

Dr. Gutiérrez Gómez Edgar

CO-ASESORA

Mg. González Ríos Rosa Cecilia

HUANTA – PERÚ

2026

Reporte de similitud

NOMBRE DEL TRABAJO

"Warmi urquy": pedida de mano y jerarquía de género en la provincia de Huanta, 2025

AUTOR

Luis Miguel Flores Vargas

RECUENTO DE PALABRAS

16484 Words

RECUENTO DE CARACTERES

96258 Characters

RECUENTO DE PÁGINAS

63 Pages

TAMAÑO DEL ARCHIVO

2.5MB

FECHA DE ENTREGA

Mar 30, 2026 12:41 PM GMT-5

FECHA DEL INFORME

Mar 30, 2026 12:44 PM GMT-5

● 5% de similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para cada base de datos.

- 4% Base de datos de Internet
- Base de datos de Crossref
- 2% Base de datos de trabajos entregados
- 1% Base de datos de publicaciones
- Base de datos de contenido publicado de Crossref

● Excluir del Reporte de Similitud

- Material bibliográfico
- Material citado
- Bloques de texto excluidos manualmente
- Material citado
- Coincidencia baja (menos de 10 palabras)





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HUANTA

Creada por Ley N° 29658

FACULTAD DE INGENIERÍA Y GESTIÓN

"Año la Esperanza y el Fortalecimiento de la Democracia"

**ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO
PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ADMINISTRACIÓN DE TURISMO
SOSTENIBLE Y HOTELERÍA**

En la ciudad de Huanta, en el auditorio de Estudios Generales de la Universidad Nacional Autónoma de Huanta, ubicado en el Jr. Miguel Lazón N° 370 – cinco esquinas, a los 22 días del mes de abril de 2026, siendo las 11:30 horas, se dio inicio al acto académico de sustentación de tesis con la presencia de los miembros del jurado calificador:

Ph.D. Faustino Ccama Uchiri

Presidente

Mtr. Willis Rufini Palomino Cortez

Miembro titular 2

Dr. Edgar Gutiérrez Gómez

Miembro titular 3

Acto seguido se procedió a dar lectura de la Resolución de Vicepresidencia Académica N° 041-2026-CO-UNAH, en la que señala fecha, hora y designación de jurado evaluador para la sustentación de tesis del **Bach. Luis Miguel Flores Vargas** con la tesis titulada: **"Warmi urquy": pedida de mano y jerarquía de género en la provincia de Huanta, 2025"**, asesorado por el Dr. Edgar Gutiérrez Gómez y como coasesor el Mg. Rosa Cecilia González Ríos, para optar el Título profesional de: Licenciado en Administración de Turismo Sostenible y Hotelería.

Observaciones:

.....
.....
.....

Terminada la sustentación se procedió a la formulación de preguntas por los miembros del jurado evaluador, los mismos que fueron defendidos y absueltos por el tesista. Acto seguido se procedió a calificar con el resultado siguiente:

Aprobado Regular	()
Aprobado Bueno	(X)
Aprobado Muy Buenos	()
Aprobado Excelente	()

Con la calificación de BUENO..... (15)

Siendo las 12:30..... se da por finalizada el acto académico de sustentación de tesis pasando a firmar los miembros del jurado evaluador.

Ph.D. Faustino Ccama Uchiri
Presidente

Mtr. Willis Rufini Palomino Cortez
Miembro Titular 2

Dr. Edgar Gutiérrez Gómez
Miembro Titular 3

***“warmi urquy”*: pedida de mano y jerarquía de género en la provincia de huanta,
2025**

AUTOR:
Flores Vargas Luis Miguel

ASESOR:
Dr. Gutiérrez Gómez Edgar

CO-ASESOR:

Mg. González Ríos Rosa Cecilia

DEDICATORIA

Dedico primeramente a Dios quien me dio salud y fortaleza para seguir con mi carrera, a mis padres, mis pilares quienes me han apoyado y por ser esa razón el más grande incentivo para el cumplimiento de mis objetivos que significan alegría y orgullo para mí y también para ellos.

AGRADECIMIENTO

En primer lugar, agradezco a la Universidad Autónoma de Huanta, por brindarme conocimiento en mi etapa de formación profesional durante los 5 años de mi estadía en la universidad, de igual manera mi profundo agradecimiento a mi asesor de tesis, Dr. Gutiérrez Gómez Edgar, y co-asesor, Mg. González Ríos Rosa Cecilia, por su orientación, paciencia y valiosos aportes académicos, los cuales fueron fundamentales para el desarrollo y culminación de este trabajo de investigación. Finalmente, agradezco a los docentes de la universidad, quienes a lo largo de mi formación contribuyeron con sus conocimientos, enseñanzas y motivación constante, fortaleciendo mi crecimiento académico y personal. "Esta tesis fue financiada por PROCIENCIA-CONCYTEC", proyectos de investigación en ciencias sociales", "contrato N.º PE501096666-2025-PROCIENCIA".

RESUMEN

El ritual de *warmi urquy*, aún practicado en la provincia de Huanta, región Ayacucho, constituye una tradición de pedida de mano en los Andes peruanos, en la que se evidencian jerarquías de género y normas sociales de carácter machista. El objetivo de esta investigación es comprender el significado cultural y social de esta práctica, analizando la manifestación de roles de género y las relaciones de poder durante la ceremonia. La investigación se desarrolla bajo un enfoque cualitativo con metodología etnográfica, combinando observación participante, entrevistas semiestructuradas y conversaciones informales. La participación directa en la ceremonia permitió registrar los roles de los actores, las expresiones simbólicas y las percepciones de padrinos, familiares e invitados. Los resultados muestran que la mujer es el centro del ritual, mientras que el novio y su familia buscan demostrar su desempeño y capacidad para “sacarla” como esposa, evidenciando el control social y la jerarquía de género. En conclusión, este estudio ofrece una comprensión crítica de cómo las tradiciones andinas persisten frente a los cambios sociales y culturales.

PALABRAS CLAVES

Warmi Urquy, tradición, andes, jerarquía de género, cultura.

ABSTRACT

The ritual of warmi urquy, still practiced in the province of Huanta, Ayacucho region, constitutes a tradition of hand-asking in the Peruvian Andes, in which gender hierarchies and socially machista norms are evident. The aim of this research is to understand the cultural and social significance of this practice, analyzing the manifestation of gender roles and power relations during the ceremony. The research is conducted using a qualitative approach with ethnographic methodology, combining participant observation, semi-structured interviews, and informal conversations. Direct participation in the ceremony allowed for recording the roles of the actors, symbolic expressions, and the perceptions of godparents, family members, and guests. The results show that the woman is at the center of the ritual, while the groom and his family seek to demonstrate their performance and ability to 'take her out' as a wife, highlighting social control and gender hierarchy. In conclusion, this study provides a critical understanding of how Andean traditions persist in the face of social and cultural changes.

KEYWORDS

Warmi Urquy, tradition, Andes, gender hierarchy, culture.

INTRODUCCIÓN

El *warmi urquy*, como ritual tradicional de pedida de mano en las comunidades andinas de la provincia de Huanta, representa una expresión significativa del patrimonio cultural inmaterial, ya que reúne elementos simbólicos, sociales y rituales transmitidos de generación en generación. Su relación con la actividad turística se establece principalmente a través del turismo cultural, el cual busca valorar y difundir las prácticas, costumbres y formas de vida de las comunidades locales. El “*warmi urquy*” puede convertirse en un recurso cultural para el turismo comunitario, siempre que sea presentado con respeto a su significado original y con la participación activa de la comunidad. La observación o interpretación de rituales tradicionales permite a los visitantes conocer la cosmovisión andina, las relaciones familiares y los valores sociales que estructuran la vida comunitaria. Esta práctica puede integrarse a actividades turísticas como festividades locales, narraciones culturales, recreaciones simbólicas o programas de turismo vivencial. El turismo puede contribuir a la revalorización del patrimonio cultural andino, fortalecer la identidad local y generar oportunidades económicas para las comunidades.

Las comunidades andinas del Perú se caracterizan por formas propias de organización social y convivencia, en las que su condición autogestionaria reduce la efectividad de las leyes nacionales. Durante siglos, el sistema matrimonial ha mostrado un componente marcadamente machista. La *pedida de mano*, denominada en quechua *warmi urquy*, consiste en sacar a la mujer de su casa mediante rituales propios de cada comunidad. En este marco, “la cultura quechua posee sus propias idiosincrasias, representadas especialmente por las actuales comunidades andinas quechua hablantes. Esta sociedad quechua posee formas específicas de convivencia social” (Gutiérrez-Gómez et al., 2024, p. 8). Esto evidencia cómo los rasgos culturales se expresan en la convivencia comunitaria y en las prácticas sociales que preservan su identidad.

La movilidad social reciente se ha intensificado, especialmente del campo hacia las ciudades, trasladando costumbres y tradiciones que permanecen vigentes. Los desplazamientos forzados por fenómenos sociales hicieron evidente esta dinámica. Al respecto, “Isabel Coral, una de las principales conocedoras sobre desplazamiento en el Perú, propuso la cifra de 600000 desplazados en la década de los noventa, que luego se popularizó entre los especialistas; su posición actual sobre el tema es muy crítica” (Ramírez Zapata, 2018, p. 680). Esta cita muestra cómo Coral influyó en la estimación de desplazados en el

Perú, aunque hoy cuestiona críticamente esas cifras difundidas. Es importante señalar que la sierra peruana y sus comunidades andinas fueron las más afectadas por dichos desplazamientos. Asimismo, en este contexto de interculturalidad y vigencia de prácticas sociales, se resalta que “las prácticas paternalistas están profundamente arraigadas en las estructuras políticas y sociales de la provincia de Huanta” (Gustafsson, 2010, p. 145). En Huanta persisten prácticas paternalistas, influyendo profundamente en la organización política y social de la provincia.

El estudio se desarrolla en la provincia de Huanta, donde los migrantes aún practican los rituales de pedida de mano mediante ceremonias especiales propias de sus pueblos. Esta práctica constituye una manera de mantener vivas sus tradiciones, en un marco cultural donde “los antiguos pueblos andinos concebían los actos sexuales y las relaciones sexuales entre hombres, mujeres, animales, deidades y los muertos” (Hill, 2015, p. 1). La cosmovisión andina otorgaba a la sexualidad un carácter trascendente que integraba naturaleza, espiritualidad y seres sagrados en prácticas diversas. Existen relatos sorprendentes sobre el proceso de pedida de mano para desposar a una mujer, que incluyen sufrimientos, rechazos, desamor, envidia y venganzas entre las familias de los novios. Aunque Huanta es hoy considerada una provincia urbana, gran parte de su población proviene de comunidades andinas desplazadas o movilizadas por distintos factores, y son ellos quienes conservan estas prácticas ancestrales de *warmi urquy*, muchas veces impregnadas de rituales de carácter machista.

La estabilidad de pareja o la duración de un matrimonio está vinculada a la práctica de rituales ancestrales de pedida de mano, donde las familias participan activamente y median en posibles conflictos conyugales. Otro factor determinante es la presencia de los padrinos, quienes cumplen un rol significativo tanto en la ceremonia como en las fases preparatorias. A pesar de la heterogeneidad social y el avance de la modernidad, estas costumbres permanecen inalterables, pues “la provincia de Huanta está situada en la región de Ayacucho, en los Andes centrales del Perú. Se divide en siete distritos distribuidos en tres zonas: el valle, el altiplano y la selva tropical” (Gustafsson, 2010, p. 144). Se observa, así, que Huanta mantiene prácticas ancestrales que influyen en la conformación de nuevas familias, donde el divorcio no constituye una constante, a diferencia de contextos contemporáneos urbanos.

ÍNDICE

DEDICATORIA	viii
AGRADECIMIENTO.....	ix
RESUMEN	x
ABSTRACT	xi
INTRODUCCIÓN.....	xii
ÍNDICE.....	xiv
CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DE PROBLEMA	16
1.1. Descripción y formulación del problema.....	16
1.2. Delimitación de la investigación.....	17
1.3. Formulación del problema	17
1.3.1. Problema general	17
1.3.2. Problemas específicos	17
1.4. Formulación de objetivos.....	18
1.4.1. Objetivo general	18
1.4.2. Objetivos específicos.....	18
1.5. Justificación de la investigación	18
CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO	20
2.1. Antecedentes de estudio.....	20
2.1.1. Internacional.....	20
2.1.2. Nacional	21
2.2. Bases teóricas científicas	22
2.3. Definición de términos conceptuales	24
2.4. Enfoque filosófico epistémico	26
CAPÍTULO III. METODOLOGIA Y TECNICAS DE INVESTIGACION.....	28
3.1. Tipo de investigación.....	28
3.2. Nivel de investigación	28
3.3. Métodos de investigación	28
3.4. Diseño de investigación	29
3.5. Población y muestra.....	30
3.6. Técnicas e instrumentos de recolección de datos	30
3.7. Técnicas de procesamiento y análisis de datos	30
3.8. Aspectos éticos	31
CAPÍTULO IV. PRESENTACION DE RESULTADOS	32
4.1. Presentación, análisis e interpretación de resultados	32

4.1.1. Naturalización del rol subordinado de la mujer en el ritual “ <i>warmi urquy</i> ”	32
4.1.2. Afirmación simbólica del machismo en prácticas matrimoniales andinas	34
4.1.3. Ritualización del consentimiento familiar como mecanismo de control sobre la mujer	37
4.1.4. Resignificaciones contemporáneas del ritual por mujeres jóvenes andinas.....	42
4.2. Discusión de resultados	45
V. CONCLUSIONES	48
VI. RECOMENDACIONES.....	50
VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	51
XIII. ANEXOS.....	56

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Matriz de consistencia.....	68
Tabla 2. Matriz de Categorización	69

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Casa del novio.....	33
Figura 2: Productos entregados a cambio de la fémina.....	36
Figura 3: Parejas arrodillados frente a los familiares	40
Figura 4: Entrega de los símbolos de flor y vela.....	41
Figura 5: Ancianas que cantaron el Qarawi	43
Figura 6: Llegada de los familiares del varón	56
Figura 7: Preparándose para el ingreso	56
Figura 8: Familiares del varón y la fémina reunidos (chacchando,upiendo).....	57
Figura 9: Familiares del varón y la fémina reunidos.....	57
Figura 10: Ambas parejas recibiendo palabras de familiares, arrodillados y a punto de recibir los azotes por parte de los padres.....	58
Figura 11: Parejas y padrinos presentes	58
Figura 12: Productos, bebidas entregados a los padres de la fémina	59
Figura 13: Productos, bebidas entregados a los padres de la fémina.....	59

CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DE PROBLEMA

1.1. Descripción y formulación del problema

Murra (2024) da a conocer los roles hombre-mujer desde una perspectiva ética y étnica, cuya interpretación requiere del apoyo de distintos aspectos socio-culturales aún vigentes. Ello que da cuenta de la complejidad de abordar el tema identidad y género en los pueblos andinos; y recomienda también considerar como referente, su tradición cultural, tanto oral, como vivencial. Gavilán (2018) señala que, a pesar de una mayor flexibilidad en la composición de la pareja, los padres del hombre disponen de mayor autoridad; que, si bien los rituales se han simplificado, continúan legitimando la posición subordinada de las mujeres; y que la translocalización de las familias hacia las ciudades modifican, pero no eliminan los principios que guían las prácticas de la pareja conyugal basadas en el dominio de los hombres y lo masculino.

La región andina del Perú y la sierra peruana como es el caso de Ayacucho y la provincia de Huanta, el “*warmi urquy*” o pedida de mano se mantiene como una práctica ritual que marca el inicio de la vida conyugal. Sin embargo, en su desarrollo se evidencian jerarquías de género que colocan al varón en posición de autoridad y a la mujer en un rol subordinado. A esta situación se suma las familias y la comunidad que tienen una presión social, donde el mínimo problema conyugal se convierte en asunto de la comunidad que requiere la intervención de las autoridades y personas mayores. La problemática radica en comprender cómo la comunidad y las nuevas generaciones resignifican este ritual frente a dichos cambios. Grandez (2011) un evento comunicativo como el pedido de mano presenta una serie de rutinas verbales y no verbales, así como comportamientos ritualizados, estructurados y gobernados por normas y expectativas culturales, cuyo conocimiento forma parte de la competencia comunicativa de los hablantes, la cual no solo orienta su actuar, de modo que puedan desenvolverse acorde a la situación, sino también la interpretación de diversas conductas lingüísticas.

En la provincia de Huanta, la práctica tradicional del “*warmi urquy*” (pedida de mano) constituye un rito de paso fundamental en la formación de nuevas familias. Sin embargo, este ritual mantiene estructuras jerárquicas de género que reproducen

roles de subordinación femenina y de autoridad masculina, a pesar de los cambios sociales y de los discursos contemporáneos sobre igualdad y equidad de género. Surge la pregunta de cómo estas prácticas culturales se resignifican en el contexto actual: ¿el *warmi urquy* es asumido como una forma de continuidad de la tradición o como un espacio de reproducción de inequidades? A ello se suma la necesidad de comprender cómo las familias, las parejas jóvenes y la comunidad negocian el sentido de este rito en un escenario de transformaciones sociales, educativas y legales vinculadas a la equidad de género en tiempos modernos. (Gómez et al., 2026) "la cultura quechua tiene sus propias idiosincrasias, representadas especialmente por las actuales comunidades andinas de habla quechua. Esta sociedad quechua tiene formas específicas de convivencia social".

1.2. Delimitación de la investigación

La presente investigación se llevó a cabo en la región de Ayacucho, específicamente en la provincia de Huanta ciudad, ubicada en la zona centro sur del Perú. La tradición del *warmi urquy* se mantiene principalmente en las comunidades rurales y campesinas de la sierra huantina, donde predomina la población quechuahablante y se conservan costumbres ancestrales vinculadas a la organización familiar y comunal. El *warmi urquy* se practica con mayor frecuencia en distritos rurales como Iguain, Luricocha, Santillana, Sivia (zonas altoandinas), Huamanguilla y Uchuraccay, donde la vida comunitaria y las relaciones familiares tradicionales siguen teniendo un rol central.

1.3. Formulación del problema

1.3.1. Problema general

¿Cómo se configura y reproduce la jerarquía de género a través de la práctica ritual del *warmi urquy* (pedida de mano) en la provincia de Huanta, y qué significados socioculturales se le atribuyen en el contexto andino?

1.3.2. Problemas específicos

- ¿Cuáles son las etapas, actores y símbolos que estructuran la práctica del *Warmi urquy* en la provincia de Huanta y qué significados socioculturales se les atribuyen?
- ¿De qué manera el *warmi urquy* contribuye a la construcción y reproducción de roles y jerarquías de género dentro de la organización social andina de la provincia de Huanta?

1.4. Formulación de objetivos

1.4.1. Objetivo general

Analizar la práctica ritual del *warmi urquy* (pedida de mano) en la provincia de Huanta, a fin de comprender su significado sociocultural y su relación con la construcción, reproducción y jerarquización de las relaciones de género en el contexto andino.

1.4.2. Objetivos específicos

- Describir las etapas, símbolos y actores sociales que intervienen en la práctica ritual del *warmi urquy* en la provincia de Huanta, identificando sus funciones y significados culturales.
- Examinar cómo el *warmi urquy* contribuye a la reproducción de jerarquías de género y a la asignación de roles diferenciados entre hombres y mujeres dentro de la organización social andina.

1.5. Justificación de la investigación

Las tradiciones y rituales andinos forman parte del patrimonio cultural inmaterial, el cual puede constituir un recurso importante para el turismo cultural y comunitario en la provincia de Huanta. La comprensión del significado sociocultural del *warmi urquy* permite no solo analizar las dinámicas de género presentes en la tradición, sino también valorar su potencial como manifestación cultural que podría ser interpretada, preservada y difundida dentro de iniciativas turísticas responsables. De esta forma, la investigación contribuye tanto al conocimiento académico de las prácticas culturales andinas como a la reflexión sobre cómo estas tradiciones pueden ser resignificadas, preservadas y revalorizadas en el contexto del desarrollo turístico local, garantizando el respeto por la identidad cultural y los cambios sociales contemporáneos.

Desde el punto de vista social, esta investigación contribuye a generar espacios de reflexión sobre las tradiciones culturales andinas y su relación con las transformaciones sociales contemporáneas. El análisis del *warmi urquy* permite comprender cómo las comunidades preservan prácticas culturales que fortalecen la identidad colectiva y la cohesión social, pero que también pueden reproducir desigualdades de género. En este contexto, el estudio promueve la reflexión intercultural y el diálogo comunitario sobre la importancia de preservar las tradiciones culturales respetando al mismo tiempo los principios de equidad y

derechos humanos. Según la (Unesco, 2017), la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial es fundamental para fortalecer la diversidad cultural y el desarrollo sostenible de las comunidades

El “warmi urquy”, conocido como pedida de mano, es un rito tradicional que conserva un lugar central en la vida social y cultural de la provincia de Huanta, ya que legitima la unión conyugal y fortalece los lazos familiares y comunitarios. Sin embargo, en su práctica se evidencian estructuras jerárquicas de género que colocan al varón en una posición de decisión y autoridad, mientras que la mujer ocupa un rol secundario y subordinado. Esta situación resulta problemática porque refleja tensiones entre la continuidad de la tradición andina y las demandas contemporáneas de igualdad de género, especialmente entre jóvenes que asimilaron otras formas de vida social, ellos luchan con la tradición en sus pueblos.

En el contexto actual, las políticas públicas, los marcos legales y los discursos sociales en el Perú promueven relaciones más equitativas entre hombres y mujeres. No obstante, prácticas como el warmi urquy muestran que las transformaciones sociales no siempre se traducen en cambios culturales inmediatos, generando conflictos entre generaciones y al interior de las familias. Muchos observadores también tienen percepciones encontrados entre mantener la tradición que consolida la relación familiar y cambiar esas prácticas que tienen visos machistas con etapas más modernas, donde existe la normatividad que defiende a la mujer como parte de la sociedad en equidad de género.

Investigar este fenómeno es relevante porque permitirá comprender los procesos de resignificación cultural en las comunidades andinas, analizar cómo se negocian las identidades de género en espacios rituales y aportar al debate académico y social sobre la convivencia entre tradición, equidad y modernidad en la región andina. La sierra peruana dejada de lado en desarrollo social y económico afronta una serie de limitaciones que su control social se genera mediante las tradiciones que conlleva una vida normalizada.

CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO

2.1. Antecedentes de estudio

2.1.1. Internacional

Diversos estudios muestran cómo en sociedades que discriminan a las mujeres emergen enfoques que buscan rescatar sus experiencias y resistencias. En esta línea, se sostiene que “un enfoque feminista y buscó destacar los propios relatos de las mujeres sobre sus experiencias como activistas de base, incluyendo cómo y por qué se involucraron y los desafíos que enfrentaron” (Jenkins, 2015, p. 3). Este enfoque evidencia la necesidad de valorar las voces femeninas y sus luchas en el activismo social. A la vez, resulta relevante considerar que “la relación amorosa con el padre – y, posteriormente, con otros hombres – tiene la función de lanzar a la mujer en una trayectoria iniciática, sacándola del mundo matriarcal y poniéndola en contacto, a través del otro, con su proceso de individuación” (Cirineu, 2020, p. 3). Tal afirmación plantea que la individuación femenina se configura a partir de relaciones con lo masculino, lo cual abre debates sobre autonomía y construcción identitaria.

La discriminación de las mujeres adopta problemas esenciales y se presenta en diferentes escenarios, este no es ajeno lo que ocurre en los Andes. Así lo considera de como “desentrañar las múltiples narrativas en torno a las mujeres en las películas pornográficas, revelando la realidad de su subordinación y los procesos mediante los cuales se establece esta condición. En este contexto, el análisis se sitúa dentro del análisis textual” (Zhang, 2024, p. 57). Este análisis evidencia que los discursos culturales, incluso en producciones mediáticas, consolidan la subordinación femenina a través de mecanismos estructurales. En paralelo, las prácticas de matrimonio arreglado también revelan cómo la tradición puede reforzar determinados órdenes sociales. Por ejemplo, se sostiene que “se celebra un matrimonio arreglado, los rituales siempre se realizan de manera paralela. Java, como una de las islas de Indonesia, transmite la diversidad de rituales del matrimonio arreglado, cargados de múltiples significados” (Myrlinda, 2019, p. 141). Esta referencia permite comprender que, en Java, los matrimonios arreglados no solo consolidan la unión familiar, sino que también transmiten una rica diversidad simbólica que refuerza la identidad cultural.

Algunos investigadores proponen términos que consideran pertinentes para denunciar formas negativas de machismo, como cuando “la denomina neopatriarcalismo, que se define como un nuevo paradigma de dominación masculina, que surge como reacción defensiva narcisista contra el ascenso social y cultural de las mujeres” (Redondo, 2019, p. 130). Esta definición explica que el neopatriarcalismo constituye un paradigma de dominación masculina que actúa como reacción narcisista frente a los avances sociales y culturales de las mujeres. De igual modo, en distintas partes del mundo existen manifestaciones visibles de machismo. Así, “se puede sostener que la forma en que el género y el machismo se construyen socialmente, así como las narrativas que los hombres mexicanos elaboran sobre el machismo, influyen en la manera en que lo practican” (McGuire, 2013, p. 49). Plantea que tanto el género como el machismo son construcciones sociales y que las narrativas masculinas influyen en su reproducción cotidiana.

2.1.2. Nacional

En el contexto peruano, los medios de comunicación desempeñan un papel fundamental en la construcción cultural; no obstante, su influencia suele reforzar patrones machistas, ya que “los medios exaltan el sexismo histórico en la cultura peruana: ‘El usuario público considera que el feminismo y el machismo forman parte del espectáculo en el Perú, que es parte del chisme de la vida cotidiana’” (Gutiérrez-Gómez et al., 2023, p. 8). Este hecho revela la banalización del feminismo y del machismo, reducidos a un espectáculo mediático y a chismes cotidianos. De manera paralela, en la sociedad andina el *warmi urquy* implica la participación colectiva; cuando se excluye a los vecinos, se genera la percepción de que tal omisión puede afectar negativamente la vida cotidiana.

El proceso histórico de la participación femenina en la historia peruana ha sido analizado considerando aspectos relevantes, aunque sin llegar a comprenderse en su totalidad. En este marco, “la llegada de los españoles tuvo posiblemente una participación abierta en las actividades de carácter político y sobre todo religioso de la comunidad, ahora pudieron, desde ese puesto menos visible, mantener y hasta fomentar las costumbres y ritos tradicionales” (Rodríguez García & Mó Romero, 1998, p. 155). Este planteamiento destaca cómo los españoles, al insertarse en los ámbitos político y religioso, contribuyeron a la permanencia y fomento de prácticas

tradicionales. A su vez, los movimientos sociales al interior del territorio peruano originaron nuevas expresiones rituales, lo cual se vincula con la situación de “las personas desplazadas por la fuerza es fundamental para su protección y asistencia. La falta de información precisa y actualizada imposibilita observar cómo cambian sus necesidades, así como mejorar la atención que se les está brindando” (Ramírez Zapata, 2018, p. 677).

2.2. Bases teóricas científicas

Las bases de esta investigación se sustentan principalmente según (Amanqui, et al., 2025, p,205), la antropología cultural sugiere que los ritos matrimoniales, incluidos los vinculados a la pedida de mano, no solo son formas ceremoniales, sino mecanismos de organización social y reproducción de relaciones interfamiliares. El matrimonio en las sociedades andinas articula parentesco, reciprocidad y alianzas que sostienen la vida comunitaria. Estudios etnográficos sobre formalización matrimonial, aunque realizados en otras regiones andinas como Puno ponen de manifiesto que la pedida de mano tradicional está íntimamente ligada a normas comunitarias, reciprocidad y obligaciones sociales. (Ortega, 2024), la antropología cultural es una de las ciencias sociales que seguiremos requiriendo en el futuro, pues propone y asegura que para comprender al ser humano es necesario comprender el entorno en el que se desarrolla, ya que el entorno influye de forma directa en su forma de ser, tanto en conducta como en términos de personalidad e inteligencia. Los entornos de nuestras sociedades cambian con frecuencia, por lo tanto, también cambian nuestras costumbres y surgen nuevas ideas y características, se trata de una rama centrada en el estudio del ser humano por medio de su cultura, y nace de la necesidad de estudiar las culturas humanas de una forma directa, dejando de lado cualquier especulación, apoyándose en una metodología cualitativa. Es la responsable del estudio de las sociedades y las culturas humanas, especialmente su diversidad. Este primer campo se dedica a observar, analizar y explicar las similitudes y diferencias sociales y culturales que existen entre grupos. Dentro se incluyen dos tipos de prácticas que complementan a este campo y con los que se trabaja en conjunto: la etnografía, encargada de explicar las prácticas culturales de una sociedad o comunidad en particular, y la etnología, responsable de observar, analizar, interpretar y comparar los resultados con los obtenidos de la etnografía.

(García, 2024), las **prácticas socioculturales** desempeñan un papel crucial en la cohesión y desarrollo de las comunidades. Estas prácticas, que incluyen costumbres, tradiciones y celebraciones, permiten a los individuos conectarse con su herencia cultural y fortalecer su sentido de pertenencia. Al participar en actividades comunitarias, las personas desarrollan un mayor entendimiento y respeto por las diferentes culturas y subculturas dentro de la sociedad. Además, las prácticas socioculturales fomentan la transmisión de conocimientos y valores entre generaciones. Las historias, rituales y artes ancestrales no solo enriquecen la vida cultural de una comunidad, sino que también sirven como un puente entre el pasado y el futuro. Este proceso de transmisión cultural garantiza que la sabiduría y las experiencias acumuladas a lo largo del tiempo no se pierdan, fortaleciendo así la identidad y resiliencia de una sociedad. A nivel económico, las prácticas socioculturales pueden impulsar el desarrollo local, a través de ferias, festivales y otros eventos culturales atraen visitantes y generan ingresos que benefician a pequeñas empresas, artesanos y comerciantes locales. Esta dinamización económica fomenta un ambiente vibrante y dinámico, contribuyendo al bienestar general de la comunidad.

(Sosa, 2025), El género en los andes a través de estudios realizados se puede observar la participación inequitativa en organizaciones rurales, las mujeres suelen ser excluidas de la toma de decisiones y los beneficios en organizaciones rurales debido a normas de género, analfabetismo y sobrecarga de trabajo. Las normas de género profundamente arraigadas limitan el acceso de las mujeres a educación, recursos productivos y liderazgo, asignándoles roles tradicionales de cuidadoras y domésticos. Estas barreras estructurales perpetúan la pobreza y frenan el empoderamiento femenino en comunidades rurales, limitando su participación en actividades económicas, sociales y políticas. Además, los valores tradicionales andinos, como la "dualidad complementaria," a menudo refuerzan jerarquías de género que justifican la dominación masculina. Reinterpretar estos valores desde una perspectiva transformadora puede promover una equidad genuina sin perder la identidad cultural, las mujeres en los Andes enfrentan dificultades para acceder a roles de liderazgo político debido a normas patriarcales, falta de confianza en sus capacidades y la carga del trabajo doméstico.

Otra teoría que sustenta el presente trabajo es de, (Gavilán, 2020, párr. 6), desde una perspectiva sociológica y de género, las prácticas matrimoniales tradicionales pueden reproducir estructuras patriarcales, donde el control de decisiones, bienes o la movilidad de la mujer se negocian entre familias, y en ocasiones se expresan como condiciones o intercambios. Investigaciones comparadas sobre prácticas matrimoniales en comunidades aymaras del altiplano chileno muestran cómo las ceremonias tradicionales legitiman posiciones de autoridad masculina y la subordinación femenina, incluso cuando los rituales se simplifican con el paso del tiempo.

Según, (Espinoza, et.al., 2023, p. 2), el análisis de prácticas matrimoniales desde la perspectiva del derecho de género destaca que formas tradicionales como el chacha-warmi o la pedida de mano deben ser interpretadas conjuntamente con las legislaciones contemporáneas que protegen la igualdad de género. Una investigación enfocada en la unión chacha-warmi (similar a la pedida de mano) en comunidades aymaras del altiplano peruano aborda cómo la cultura andina influye en la percepción social de la mujer, su rol familiar y su autonomía, proponiendo un cruce entre cultura y derechos humanos.

El warmi urquy constituye una práctica ancestral anclada en la cosmovisión andina, que articula reciprocidad, parentesco y comunidad, esta tradición también está inserta en estructuras socioculturales de género que, desde una perspectiva contemporánea, pueden reproducir desigualdades entre hombres y mujeres. El diálogo entre etnografía andina, teoría sociocultural y de género, y los marcos de derechos humanos es esencial para reinterpretar esta práctica de modo que respete tanto la identidad cultural como la autonomía y equidad de las personas involucradas.

2.3. Definición de términos conceptuales

Andes peruanos

Albergan una rica diversidad cultural y lingüística, destacando pueblos quechuas y aimaras, cuyas tradiciones, festividades, prácticas agrícolas, vestimenta y sistemas comunitarios como el ayni, la minka y la faena se mantienen vigentes hasta la actualidad. Estas expresiones reflejan una identidad andina profundamente arraigada y transmitida de generación en generación.

Cultura

Es como un engranaje que actúa al interno de un grupo social y sirve como sustrato para que un individuo tenga sentido de pertenencia entre los miembros del grupo con el que interactúa, identificándose así con las peculiaridades culturales comunes del grupo social. La identidad cultural es todo lo que se ve del patrimonio cultural, es decir, el patrimonio cultural material e inmaterial y la cultura viva llamada folklor, música, costumbre, creencia, festividades, gastronomía típica, entre otras peculiaridades de una persona, comunidad o país que los hacen diferentes de los demás (Flores, 2017, párr. 25).

Jerarquía de género

En contextos culturales específicos, como las sociedades andinas, la jerarquía de género puede expresarse en prácticas tradicionales, rituales y normas comunitarias que asignan roles diferenciados y desiguales a hombres y mujeres, reforzando relaciones de subordinación femenina en nombre de la costumbre o la tradición (Lagarde, 2015, párr. 35).

Tradicición

No se hereda genéticamente, se transmite socialmente y deriva de un proceso de selección cultural. La parte de la cultura seleccionada en el tiempo con una función de uso en el presente sería la tradición. El pasado, decantado, es continuamente reincorporado al presente. Desde tal punto de vista la tradición implica una cierta selección de la realidad social. Y aunque la tradición es un hecho de permanencia de una parte del pasado en el presente, lo antiguo -la continuidad- persistente en lo nuevo -el cambio-, no todo el pasado que sobrevive en el presente es o se convierte mecánicamente en tradición. Invirtiendo los planteamientos convencionales, se considera la tradición como una construcción social que se elabora desde el presente sobre el pasado. No es el pasado el que produce el presente, sino a la inversa, el presente quien configura al pasado (Areválo, 2004, p.927).

warmi Urquy

También llamado Yaukupaku, en español “sacar a la mujer”, es el acto donde el varón comunica a sus padres el pretendiente convenciéndolos de que ama a la muchacha

y decía contraer matrimonio que deben intervenir en el proceso de yaykupakuy o warmijorjuy que no es sino la petición de la mano y la extracción del seno de los padres para que se inicie el servinakuy o el matrimonio de prueba o convivencia (Quijada, 1985, p. 188).

2.4. Enfoque filosófico epistémico

“La comprensión de la acción social solo es posible a partir de la interpretación del sentido que los actores les otorgan a sus prácticas” (Gadamer, 1998, p. 121).

La presente investigación se sustenta en un enfoque epistemológico interpretativo, el cual busca comprender los fenómenos sociales desde los significados que los sujetos construyen en su propio contexto cultural. El warmi urquy no se analiza como un hecho aislado, sino como una práctica simbólica cargada de sentidos históricos, sociales y culturales que solo pueden ser comprendidos a partir de la interpretación de las experiencias de los actores involucrados. Desde la hermenéutica, comprender una tradición implica interpretar sus símbolos, discursos y prácticas dentro de la cosmovisión andina, considerando la historicidad y la subjetividad de los sujetos sociales.

“El conocimiento crítico tiene como finalidad revelar las relaciones de dominación y contribuir a su transformación” (Habermas, 1987, p. 132). El estudio también se inscribe en el paradigma sociocrítico, ya que no solo pretende describir la tradición del warmi urquy, sino analizarla críticamente en relación con las estructuras de poder y desigualdad de género que reproduce. Este paradigma cuestiona las prácticas sociales naturalizadas y busca generar reflexión y transformación social. Desde esta perspectiva, la subordinación de la mujer en la pedida de mano andina es entendida como una construcción social históricamente legitimada, pero susceptible de ser transformada mediante la reflexión crítica.

“La realidad es construida socialmente a través de procesos de interacción y significación” (Berger & Luckmann, 1996, p. 185).

Epistemológicamente, la investigación adopta un enfoque constructivista, el cual sostiene que la realidad social no es objetiva ni neutral, sino que se construye social y culturalmente a través de las interacciones humanas. El warmi urquy es producto de acuerdos sociales, normas comunitarias y valores culturales que han sido transmitidos

generacionalmente. Desde este enfoque, la jerarquía de género presente en la tradición no es natural, sino aprendida y reproducida socialmente.

CAPÍTULO III. METODOLOGIA Y TECNICAS DE INVESTIGACION

3.1. Tipo de investigación

La presente investigación es de enfoque cualitativo, debido a que busca comprender e interpretar los significados, percepciones y experiencias que los actores sociales atribuyen a la tradición del *warmi urquy* en el contexto andino de la provincia de Huanta, región Ayacucho. Este enfoque permite analizar la práctica cultural no desde la medición de variables, sino desde la comprensión profunda de los discursos, símbolos y relaciones sociales que la configuran, especialmente aquellas vinculadas a la jerarquía de género y la subordinación femenina. La investigación cualitativa resulta pertinente, ya que facilita el análisis del fenómeno en su contexto natural, reconociendo la subjetividad de los participantes y la construcción social del conocimiento, lo cual es fundamental para el estudio de tradiciones culturales y prácticas sociales (Hernández et al., 2014, p. 19).

3.2. Nivel de investigación

La presente investigación es de nivel descriptivo, ya que tiene como propósito caracterizar y detallar las principales características, significados y formas de manifestación de la tradición del *warmi urquy* en la provincia de Huanta, región Ayacucho. Este nivel de investigación permite describir cómo se desarrolla dicha práctica cultural, quiénes participan en ella y qué elementos simbólicos y sociales la componen, sin establecer relaciones causales ni realizar explicaciones explicativas del fenómeno. El nivel descriptivo resulta pertinente para visibilizar las dinámicas socioculturales y las jerarquías de género presentes en la tradición, a partir de la observación y el análisis de los discursos y experiencias de los actores sociales (Hernández et al., 2014, p. 98).

3.3. Métodos de investigación

Se trata de una investigación de enfoque cualitativo, cuyo propósito es comprender el significado cultural y social del ritual *warmi urquy* en la provincia de Huanta, región Ayacucho, Perú. La metodología empleada es etnográfica, lo que ha permitido registrar, interpretar y analizar los aspectos simbólicos, las prácticas rituales y las percepciones asociadas a esta tradicional pedida de mano. El trabajo de campo combinó observación participante, entrevistas semiestructuradas y, especialmente, conversaciones informales. La observación participante se realizó durante la celebración del ritual de *warmi urquy* (“sacar a la mujer de su casa”), lo que permitió registrar los

roles más relevantes de los participantes y la interacción entre los distintos actores sociales.

La observación participante permitió recoger expresiones simbólicas, discursos implícitos y gestos significativos que difícilmente podrían captarse mediante otros instrumentos. Se realizaron entrevistas a personas mayores, padres del novio, familiares, padrinos y asistentes a la ceremonia, lo que permitió identificar la diversidad de percepciones sobre la práctica del ritual, en particular en lo relacionado con su carga jerárquica y machista. Los investigadores dominan el idioma quechua, lo que facilitó la interacción y comprensión de los elementos más esenciales del ritual. La investigación se llevó a cabo en la ciudad de Huanta, cuya población aproximada es de 40 mil habitantes. La selección de los participantes se realizó de manera intencional, basándose en vínculos familiares; por ello, los investigadores se integraron a la familia del novio, lo que limitó el acceso directo a la familia de la novia.

También se presentó una limitación en la convivencia con la familia de la novia y con los novios, quienes estuvieron ocupados durante la ceremonia. Existen diversos testimonios sobre las familias de la novia que no pudieron ser abordados en esta investigación. La barrera del idioma quechua constituyó otro desafío, ya que su traducción literal a veces altera el sentido de las expresiones; se procuró, sin embargo, mantener la esencia de los mensajes en la interpretación. Las notas de campo, transcripciones de entrevistas y registros de observación fueron sometidos a un análisis temático, lo que permitió identificar y categorizar patrones recurrentes relacionados con el simbolismo del ritual, sus formas de control social y las jerarquías de género.

3.4. Diseño de investigación

La presente investigación adopta un diseño no experimental, debido a que el fenómeno de estudio la tradición del warmi urquy en la provincia de Huanta, región Ayacucho es analizado tal como ocurre en su contexto natural, sin manipulación deliberada de variables ni intervención directa por parte del investigador. Este diseño permite observar, describir e interpretar una práctica sociocultural preexistente, respetando su dinámica propia y su desarrollo espontáneo dentro de la comunidad.

El diseño no experimental resulta pertinente en investigaciones cualitativas de carácter cultural, ya que busca comprender la realidad social desde la perspectiva de los

actores involucrados, sin alterar los significados ni las relaciones que configuran la tradición (Hernández et al., 2014, p. 165).

3.5. Población y muestra

La población estuvo constituida por los actores sociales vinculados a la tradición del warmi urquy en la provincia de Huanta, región Ayacucho, tales como, padres de familia y personas que han participado directa o indirectamente en el proceso de la pedida de mano.

La muestra fue de tipo no probabilística e intencional, muestreo por conveniencia, seleccionada en función de la pertinencia y el conocimiento que los participantes poseen sobre la práctica cultural estudiada, se asistió a dos rituales de pedida de mano, donde se recolectó información de los diferentes asistentes que formaban parte del ritual, testimonios de personas que realizaron este ritual, entre ellos personas de 74 años, 65 años de edad.

3.6. Técnicas e instrumentos de recolección de datos

Para la recolección de información se empleó la técnica de entrevista no estructurada e instrumentos como grabadora o audio, técnica que permitió un diálogo abierto y flexible, facilitando la exploración profunda de experiencias, percepciones y significados desde la perspectiva de los propios participantes. Este tipo de muestreo y técnica es coherente con el enfoque cualitativo, ya que prioriza la riqueza de la información sobre la representatividad numérica.

3.7. Técnicas de procesamiento y análisis de datos

El procesamiento de los datos obtenidos en la presente investigación se realizó de manera sistemática y organizada, acorde con el enfoque cualitativo del estudio. Las entrevistas no estructuradas fueron registradas mediante notas de campo y grabaciones de audio, las cuales posteriormente fueron transcritas de forma literal, con el fin de conservar la fidelidad de los discursos y expresiones de los participantes.

El análisis de los datos se realizó a través del análisis de contenido temático, interpretando los discursos desde el contexto sociocultural andino y el enfoque de género, lo que permitió comprender los sentidos, valores y relaciones de poder presentes en la tradición.

3.8. Aspectos éticos

La presente investigación se desarrolló respetando los principios éticos fundamentales que rigen los estudios cualitativos en contextos socioculturales. Se garantizó el consentimiento informado de los participantes, quienes fueron previamente informados sobre los objetivos del estudio, la naturaleza voluntaria de su participación y el uso académico de la información proporcionada, asegurando su libertad para participar o retirarse en cualquier momento sin consecuencia alguna.

Se respetó el principio de confidencialidad y anonimato, protegiendo la identidad de los participantes mediante el uso de seudónimos o códigos, evitando la divulgación de datos personales que pudieran generar estigmatización o perjuicio social. La información obtenida fue utilizada exclusivamente con fines académicos y manejada de manera responsable.

Se consideró el respeto a la cultura y cosmovisión andina, evitando juicios de valor, interpretaciones impositivas o prácticas que vulneren la dignidad de las personas o deslegitimen la tradición del warmi urquy. El análisis se realizó desde un enfoque intercultural y de género, promoviendo una reflexión crítica sin descontextualizar ni distorsionar los significados culturales.

Se observó el principio de no maleficencia, procurando que la investigación no cause daño emocional, social o cultural a los participantes ni a la comunidad, y el principio de beneficencia, orientando los resultados del estudio a contribuir al conocimiento académico y a la reflexión social sobre la igualdad de género y el respeto a los derechos humanos en contextos culturales tradicionales.

CAPÍTULO IV. PRESENTACION DE RESULTADOS

4.1. Presentación, análisis e interpretación de resultados

4.1.1. Naturalización del rol subordinado de la mujer en el ritual “*warmi urquy*”

En las comunidades campesinas, las esposas son concebidas como el sostén del hogar, dedicadas principalmente a la cocina y al trabajo doméstico. Esta visión se plasma en el *warmi uruy* (pedida de mano), que tiene como finalidad el matrimonio y que exige visitar la casa de la novia, al menos, en tres oportunidades. La primera, llamada *kichkachi* (hacer saber las buenas intenciones del novio), se caracteriza porque las familias y los novios, en la mayoría de los casos, no se conocen ni han mantenido relaciones previas. Bajo estas prácticas, “las mujeres son representadas en un estado de subordinación, reforzando así los roles de género tradicionales y perpetuando las jerarquías de poder establecidas” (Zhang, 2024, p. 60). La observación participante también revela que: “la mujer debe tener conocimiento demostrable sobre los quehaceres de la casa doméstica, se instruye que debe lavar, cocinar, atender al marido, portarse bien, estar al mandato del esposo, criar los hijos y una serie de consejos que los dan todos los familiares”. Dichas prácticas evidencian un patrón cultural que asigna a la mujer un papel subordinado, restringido a labores domésticas y obediencia familiar.

La narrativa sobre el matrimonio andino, especialmente en la provincia de Huanta, se caracteriza por prácticas tradicionales desarrolladas en un entorno de limitado acceso a la información. Ancianas y varones entrevistados señalan lo difícil que resulta aceptar a un esposo desconocido, situación que comúnmente es facilitada por la intervención del padrino en complicidad con el padre de los novios. En este marco, se entiende que “la subordinación de las mujeres se debe a la falta de comprensión de los hombres hacia las mujeres” (Alkhaira, 2023, p. 49). La *warmi uruy*, se efectúa en ceremonias privadas destinadas únicamente a familiares cercanos, lo que obligó a los investigadores a presentarse como allegados del varón para acceder al ritual. La convivencia en la casa del novio incluye la llegada de cada familiar con una botella de licor y la indispensable hoja de coca, elementos que cumplen un rol simbólico y funcional al mantener la vigilia de los asistentes.

El ritual de *warmi urquy* se realiza, por lo general, durante la noche. Un entrevistado afirma: “se hace de noche, porque se relaciona que estás robando una

gallina (que es la mujer), además se dice el dicho que el varón ayacuchano es *warmi* gusto (que le gusta las mujeres) hasta la muerte”. Esta percepción refleja una cosmovisión andina donde el matrimonio simboliza la apropiación de la mujer, reforzando estereotipos de género y dominio masculino. El cambio progresivo hacia la equidad de género no se manifiesta en el ritual de pedida de mano andino, ya que “la opresión de las mujeres se ve agravada por las tradiciones, las creencias culturales y las religiones de la mayoría de las sociedades, que favorecen el patriarcado. Las mujeres no se atreven a desafiar el statu quo” (Nyanta et al., 2017, p. 14). Ello evidencia cómo tradiciones, creencias y religiones refuerzan el patriarcado, limitando a las mujeres e impidiendo cuestionar estructuras opresivas. Otro entrevistado complementa: “es esencial cumplir estos mandatos de ritual porque garantiza la duración del matrimonio; mira como estoy yo, siempre junto con mi esposa”. Lo señalado corresponde a la experiencia vivida en un ritual cuando era joven. En la Imagen 1 se aprecia la casa del novio al inicio de la ceremonia nocturna.

Figura 1: Casa del novio



En la casa del novio, previo a la ceremonia, los invitados del varón se reúnen para preparar bebidas y alimentos, entre ellos el tradicional mondongo (a base de maíz y vísceras de carnero) destinado al día siguiente.

Dato: imagen registrada por los investigadores, junio de 2025.

Los allegados suelen cuestionarse varias veces si el novio, sus padres y el padrino han cumplido con las primeras etapas de ingreso a la familia de la novia. El

proceso inicia con el *kichkachi* (encuentro previo sin conocerse), continúa con la segunda entrada (convenios iniciales sobre cómo debe desarrollarse el ritual) y culmina en la tercera, cuando todo ha sido consentido y la mujer es llevada a la casa del varón. En las comunidades andinas del Perú, esta práctica se acompaña de una autogestión social y de una censura moral, a diferencia de lo ocurrido en la industrialización, donde “el nuevo sistema de género introducido en el nuevo mundo industrial de las fábricas se basaba en el principio de la desigualdad y subordinación femeninas, y estaba respaldado por la ley” (Nash, M., 2008, p. 75). Mientras la industrialización institucionalizó desigualdades de género mediante leyes, en los Andes el ritual funciona como mecanismo de protección social, dado que la mujer es considerada vulnerable frente al varón, y cualquier maltrato obliga a la familia a intervenir en virtud de los compromisos adquiridos durante la ceremonia.

En la casa del novio, los preparativos del ritual buscan causar una impresión favorable en la familia de la novia. La observación participante evidencia que la inquietud principal radica en conocer cuán apegada a las costumbres es la familia femenina. En este contexto, se comparten relatos y anécdotas sobre experiencias previas de pedida de mano en los pueblos de origen. Emergen comentarios de corte machista, asociados a la idea de que la mujer debe ser “sacada” en el marco del ritual. Asimismo, los participantes cuidan con detalle ciertos elementos simbólicos: verificar la hoja de coca, preparar la comida con esmero y asegurar que las bebidas se sirvan en recipientes de plástico, pues los de vidrio, al romperse con facilidad, se consideran portadores de mala suerte. Este conjunto de prácticas y percepciones permite comprender que “las relaciones de subordinación entre hombres y mujeres que mantienen relaciones conyugales y viven en hogares, no debe darse a entender que estas son las únicas relaciones sociales en las que el género es significativo” (Whitehead, 1979, p. 11). De esta manera, se subraya que las dinámicas de género trascienden el matrimonio y se manifiestan en diversas interacciones sociales.

4.1.2. Afirmación simbólica del machismo en prácticas matrimoniales andinas

La atención se centra en la figura femenina: cómo será ella, su familia y si los rituales de ofrecimiento resultarán de su agrado. La madre del novio manifiesta mayor angustia, pues en juego está no solo su hijo, sino también la imagen de toda la familia. La observación participante refleja: “todo el ritual se lleva a cabo toda la noche, inicia

días previos con la contrata de músicos, padrinos, chanco asado, *qarawi* (canto en quechua, que solo hacen las mujeres) en especial ancianas, el que prepara el mondongo, caldo de gallina, servicio de alimentos, bebidas”. Esta situación se asemeja a “una reputación que durante mucho tiempo ha convertido a sus habitantes en “machos entre machos”, ya que, históricamente, el nacionalismo y la masculinidad se confunden... Una historia marcada por luchas en torno a diferentes representaciones e imaginarios de la nacionalidad” (Machillot, 2013, p. 167). Ello refleja cómo el nacionalismo histórico confundió virilidad y patria, consolidando identidades masculinas fuertes vinculadas a luchas e imaginarios colectivos.

Los saberes ancestrales, reconocidos y practicados por diversos pobladores, han sobrevivido con variaciones según cada familia y pueblo. Aun así, no siempre se identifica la carga machista que históricamente relegó a la mujer a un segundo plano ligado a las tareas domésticas: “es posible afirmar que las expresiones de violencia machista, lejos de desaparecer de forma pronta, se han asentado en formas más difíciles de detectar y cuestionar” (Redondo, 2019, p. 128). Un entrevistado sostiene: “Que es una tradición de años, donde se practica estos rituales, es así que la familia perdura en el tiempo; porque actualmente existe divorcios constantes. Indica que los antiguos nunca se divorcian mantienen la unidad familiar, en su caso fue lo mismo la pedida de mano (*warmi urquy*) que tenían que ir lejos de su pueblo y así se mantienen juntos hasta la actualidad”. Este testimonio evidencia cómo la pedida de mano opera como un mecanismo cultural que refuerza la estabilidad matrimonial, diferenciando la continuidad de la tradición frente a la inestabilidad conyugal contemporánea.

La práctica de la entrega simbólica de productos como parte de la tradición ancestral visibiliza un machismo encubierto: corresponde a la familia del varón organizar y costear los preparativos con el propósito de impresionar a la familia de la mujer. En la nota de campo se registró: “la conversación gira en función a las diferentes anécdotas que tuvieron en los rituales de la pedida de mano. Algunos manifiestas que sufrieron demasiado en conseguir mujer, porque sus padres eran muy exigentes para cumplir ciertos rituales. Los más jóvenes están entusiasmados que por primera vez forman parte del *warmi urquy*”. Esta dinámica revela cómo las experiencias tradicionales reproducen desigualdades de género. Como lo señala McGuire (2013): “lo difícil que es separar los actos machistas de los hombres de los efectos que tienen sobre

las mujeres. Por ello, las mujeres pueden desempeñar un papel fundamental en la explicación del machismo” (p. 50). Ello enfatiza el papel protagónico de las mujeres en la comprensión crítica del machismo. Imagen 2 representa la subordinación femenina frente a la entrega de asado de chancho.

Figura 2: Productos entregados a cambio de la fémina



Los productos que se exponen simbolizan el cambio de la hija mujer que el novio lleva a la casa del padre. Por lo general, se presentan maíz tostado, panes, gaseosas, dos cajas de cerveza y, como elemento infaltable en todo warmi urquy, el asado de chancho.

Dato: imagen registrada por los investigadores, junio de 2025.

Los testimonios recogidos en la conversación señalan que antes los matrimonios eran casi concertados, donde los padrinos desempeñaban un rol protagónico y luego trataban a los recién casados como hijos a su disposición. La investigación se desarrolla en una ciudad urbana, aunque con prácticas heredadas del mundo andino, pues muchas familias migraron del campo con sus rituales. En este sentido, “matrimonios concertados han disminuido en los países prósperos con mayor movilidad social y un creciente individualismo, ya que existe una percepción negativa de que estos matrimonios se celebran únicamente para satisfacer las necesidades de los padres” (Myrlinda, 2019, p. 141). Se observa: “El comisionado coloca la manta y mantel blanco al frente de los padres de la novia y decide expandir tostada de maíz (cancha, qamka) en forma de cruz, al mismo tiempo pide a otra comisión de materiales que traiga los demás insumos como: pan tipo wawa, gaseosa inka cola, par de botellas de licor de caña, dos cajas de cerveza,

panecillos en paquete y finalmente asado de chanco”. Esto refleja cómo los símbolos materiales y alimentos rituales consolidan los vínculos familiares, resaltando la dimensión espiritual y comunitaria de la pedida.

El *warmi urquy* es bastante popular en la sierra peruana, donde se registran comentarios de fuerte machismo que parecen superar la ficción. En estas prácticas está presente la referencia divina entre congregaciones religiosas, con alusión frecuente a la Biblia, especialmente al relato de Adán y Eva. Como se señala, “esta estrategia no solo fomenta entornos atractivos para los debates religiosos, sino que también cultiva comunidades religiosas en línea, transformando los mensajes tradicionales para adaptarlos” (Gutiérrez-Gómez, E. et al., 2025, p. 613). La observación participante indica: “El responsable de tocar la puerta y dirigir la ceremonia del ritual se asoma con recelo para hablar con los padres de la novia, quienes han llegado con la buena intención de pedir la mano de su hija. En ese momento, interviene el abuelo y sugiere que sea el padre quien hable. Entonces, el padre, bastante temeroso, toma la palabra recordando que toda familia debía pasar por esa etapa, y recurre a la Biblia, mencionando la historia de Adán y Eva, para iniciar su elocución en quechua”. Esto muestra cómo el padre, con temor y apoyo familiar, legitima el ritual apelando tanto a la Biblia como a la tradición quechua.

4.1.3. Ritualización del consentimiento familiar como mecanismo de control sobre la mujer

Algunos testimonios de quienes vivenciaron el *warmi urquy* y participaron en el ritual no son positivos. Argumentan que esta tradición debería modificarse, pues la consideran muy antigua y machista, como en el siguiente caso: “su deseo era continuar en la escuela, la situación familiar se lo impidió; recuerda que ‘mi papá me regañaba cuando quería leer porque dizque era para cartearse con el novio. Las mujeres no podían escribir ni leer’” (Uzeta Iturbide, 2004, p. 8). Esta experiencia contrasta con lo observado en la práctica ritual: “*El padre del novio, junto con los padrinos, organiza una comitiva con funciones específicas. Una de ellas consiste en designar a la persona encargada de tocar la puerta de la casa de la novia, quien debe ser previamente entrenada en lo que debe decir, ya que la mayor parte del diálogo se desarrolla en quechua. Esta tarea recae en alguien con experiencia y buena fortuna en anteriores pedidas de mano. El encargado repite frases como qamunico sumaq rusas waitachayquiman (venimos a su flor virgen y bonita), pues a la mujer se la compara*

con una flor. Es fundamental pronunciar la palabra ruras (virgen), ya que omitirla puede interpretarse como una ofensa. Cuando la mujer ya tiene hijos, las preguntas deben formularse de manera distinta. En esos casos, se conocen experiencias en las que el padre de la novia no abre la puerta". La comitiva, guiada por el padre y los padrinos, elige a un portavoz experto que, en quechua, pronuncia frases rituales de respeto.

La congregación de los familiares, en particular de los más adultos, constituye un elemento central en el *warmi urquy*, al ser ellos quienes avalan la seriedad del ritual. Según Cirineu (2020), "la experiencia amorosa forma parte de la vivencia humana y lo que se experimenta durante este proceso parece ser algo tan potente que acerca al humano de lo divino" (p. 4). Este carácter espiritual contrasta con la dimensión práctica narrada en la entrevista al comisionado de la puerta: "*qué pasa sino abren, dice que es una tradición abrir antes de la media noche, porque si no es de mala suerte. Además, ya fue pactado es la tercera visita de warmi urquy, son caso consentidos y no habría ningún inconveniente mayor*". Así, la tradición de abrir la puerta antes de medianoche se entiende como un símbolo de buen augurio, mientras que el acuerdo previo confirma la aceptación del enlace.

El pedido de mano (*qari urquy*) hacia un varón no existe en las comunidades andinas, como lo corroboran los testimonios recogidos. De este modo, la ritualización se convierte en un mecanismo de control familiar frente a los riesgos de divorcio: en caso de conflictos conyugales, los padrinos constituyen la primera instancia de apoyo. Consecuentemente, estos deben contar con una sólida formación familiar y ser referentes dentro de la comunidad. Durante la ceremonia, los padrinos afirmaron públicamente que adquirirían a su noveno hijo, expresando satisfacción y orgullo por contar con más ahijados políticos. Tal ejercicio de control social adquiere relevancia en algunas comunidades andinas, donde se evidencia en "el símbolo de control social de la mujer Varayoc, que rompió el estereotipo masculino que había persistido desde la época de los antiguos incas" (Gutiérrez-Gómez et al., 2023, p. 7). Este hecho muestra la irrupción femenina en el poder simbólico, cuestionando jerarquías ancestrales y reconfigurando roles de género. En el mismo contexto, se recogió la siguiente observación: "Es así la comisión de tocar la puerta, empieza junto con el padre del novio quien tiene un trabajo muy complicado cargado de nervios, porque es una familia desconocida y deben respetar su forma de vivir, además no conocen de cómo

reaccionará”. No obstante, estas prácticas muestran variaciones y cambios en otros sectores de la comunidad andina.

En la escena ritual, la atención principal recae en la novia. Tanto la familia del varón como la de la joven observan con expectativa su vestimenta, edad, belleza y porte. Algunos asistentes afirmaron que en otras comunidades las novias aún usan ropa típica; sin embargo, en este caso se optó por una estética más moderna, lo cual fue cuestionado por los adultos mayores. En esta ceremonia no se evidencia que “la mujer andina cumple funciones que se orientan hacia el sentido de dualidad denominado *panipacha*. Esta interacción implica el sentido de solidaridad, reciprocidad e igualdad de condiciones entre el hombre y la mujer” (Mamani M, 2010, p. 91). La cita resalta la dualidad *panipacha*, donde varón y mujer interactúan en reciprocidad y solidaridad, asegurando una igualdad complementaria dentro de la comunidad. Por el contrario, la observación revela el predominio familiar sobre los novios, expresado en otro ritual más exigente: “inicia otro ritual más importante y complicado, el presentador pide a que traigan una manta y coloquen de tras del mantel blanco con flores, ahí se tienen que arrodillar los novios para recibir sermones de casi todos sus familiares de la novia y del novio, empieza los familiares de los novios”. Así lo ilustra la imagen 3.

Figura 3: Parejas arrodillados frente a los familiares



Los novios están arrodillados más de una hora (2:30 am), escuchando los sermones morales de los familiares más cercanos, quienes se acercan uno por uno, algunos asistentes piden que se le tire chicote a la tradición antigua.

Dato: imagen registrada por los investigadores, junio de 2025.

Las costumbres andinas no pueden entenderse como uniformes, pues el Perú, al ser un país pluricultural, muestra variaciones en sus rituales de una comunidad a otra e, incluso, entre familias. Esta diversidad rompe con la afirmación de que “en el mundo andino, las mujeres eran las responsables de las ceremonias dedicadas a las divinidades femeninas, mientras que los varones se ocupaban de los rituales relacionados con los dioses masculinos” (Rodríguez García & Mó Romero, 1998, p. 148). La observación etnográfica muestra la contradicción: “Entre los múltiples consejos, a la mujer se le recuerda que debe saber cocinar, lavar la ropa, atender a los hijos, respetar al marido y colaborar en los quehaceres de los padrinos; en esencia, son recomendaciones orientadas a una convivencia armoniosa con un marcado contenido de trabajo doméstico. De igual manera, al varón se le indica que, a partir de ahora, debe dejar a sus amigos, abandonar la vida de soltero y, sobre todo, prescindir del celular, considerado un aparato que separa familias. También se le exhorta a no deshonrar a su familia con un mal comportamiento,

recordando finalmente que los hijos son entregados simbólicamente al padrino”. (Imagen 4).

Figura 4: Entrega de los símbolos de flor y vela



Después de haber terminado el ritual del sermón, se les entrega a los novios al padrino, ellos permanecen con la vela encendida y eso no debe apagarse, porque sería un mal augurio.

***Dato:** imagen registrada por los investigadores, junio de 2025.*

El mecanismo de control familiar se muestra con fuerza en la nueva pareja, que inicia un proceso en el cual debe interiorizar el sacrificio realizado en condiciones extremas, a 2 °C bajo cero. En reiteradas ocasiones se destacó la visita de la familia del varón, realizada en consideración de la novia y a petición de su familia. La observación participante registró: “Una vez concluido el sermón de los padres y familiares cercanos, inicia otra etapa dirigida por los padrinos, quienes portaban un par de rosarios y realizaban lo que llaman el intercambio de rosario. Cada uno coloca el rosario en el cuello del otro y, posteriormente, efectúan un intercambio simbólico acompañado de oraciones. En ese momento, se pide a los novios que se pongan de pie y enciendan la vela junto con la flor que había permanecido todo el tiempo sobre la manta blanca”. Se

percibe una leve mejoría respecto a testimonios de rituales más antiguos, aunque se confirma que “antes sólo los hombres podían ir a la escuela. Nuestros padres consideraban que no era necesario para las mujeres conocer la letra, basta saber pastar a los chanchos y a las ovejas, saber cocinar” (Rodríguez García & Mó Romero, 1998, p. 35). La cita evidencia la desigualdad educativa histórica, donde se privilegiaba al varón y se relegaba a la mujer a labores domésticas y pastoriles.

4.1.4. Resignificaciones contemporáneas del ritual por mujeres jóvenes andinas

Existe una tensión entre mantener la tradición y cuestionar su permanencia en un contexto con sentido machista, como el *warmi urquy*. En la entrevista, los novios argumentan que se trata de la tradición de sus padres y de su pueblo, y por ello debe conservarse. Sin embargo, esta forma de resignificación no debería desligarse de que “las mujeres indígenas sumaron a su estatus de Indias la subordinación por cuestión de género que las catapultaba a una posición más invisible y secundaria” (Rodríguez García & Mó Romero, 1998, p. 154). Esta afirmación denuncia una doble opresión: etnicidad e identidad femenina, situando a las mujeres indígenas en una invisibilidad social, histórica y estructuralmente secundaria. La observación participante reafirma: “Una vez intercambiado el Rosario y la entrega simbólica de un anillo de compromiso a la novia se sientan al lado de sus padrinos y empieza otra etapa del ritual. El comisionado de tocar la puerta, solicita a la comisión de materiales que traiga manta y mantel blanco, y lo tiende delante de los padres de la novia”. Los padrinos son relativamente jóvenes a diferencia de los acompañantes.

En los sermones familiares se enfatiza la necesidad de formar una familia con hijos, asignando a la mujer la responsabilidad de sacarla adelante, lo que se enmarca en “malentendidos socioculturales arraigados en el racismo y el sexismo hacia las mujeres indígenas rurales. Este contexto más amplio, sugiero, explica por qué fue posible que el personal médico recurriera a la coerción en los programas de planificación familiar” (Boesten, 2007, p. 10). Durante la observación participante: “Ya eran las dos de la madrugada, el frío se intensificaba y, al calor del intercambio, se generaba un ambiente de confianza con las palabras de cada asistente. En ese momento intervino el abuelo, quien recordó algo importante: antes de recoger todo lo ofrendado, debía fijarse la fecha del matrimonio”. Las personas mayores muestran un fuerte apego a la tradición y sus

sermones suelen estar cargados de un discurso de dominio masculino, donde se interpela a los padrinos, como se aprecia en la imagen 5.

Figura 5: Ancianas que cantaron el Qarawi



Las dos ancianas que cantaron “qarawi” canción costumbre en pedida de mano, increpan al padrino porque no cumple los rituales tradicionales con más entusiasmo. Ellas serán las guardianas de la tradición.

Dato: imagen registrada por los investigadores, junio de 2025.

Concluidos los sermones, los cambios de rosario, la entrega de la dote de chanco asado y otros rituales protocolares en quechua, se procede a pedir autorización para la presencia de músicos, solicitud que es concedida por la familia de la novia. Observación: “En ese instante el padre del novio pide la palabra para consultar si pudieran pasar los músicos y esta fue autorizada. Así inicia la fiesta con arpa y violín cantado; empiezan a consumir licor y se genera un baile con todas las familias”. Estos

momentos rituales tienen gran relevancia, al constituir instancias serias de afirmación cultural, dado que permiten “una participación abierta en las actividades de carácter político y sobre todo religioso de la comunidad, ahora pudieron, desde ese puesto menos visible, mantener y hasta fomentar las costumbres y ritos tradicionales” (Rodríguez García & Mó Romero, 1998, p. 155). Esto subraya cómo los actores sociales, incluso desde lugares menos visibles, logran preservar y reforzar las prácticas colectivas de la comunidad.

Concluidos los rituales de bebida y danza, hacia las cuatro de la mañana se produjo un movimiento inesperado. La observación participante describe: “Alrededor de las cuatro de la madrugada comenzó un movimiento inusual: era el momento de retirarse y llevarse a la novia. Sin embargo, la familia de ella decidió continuar bebiendo, pues consideraban que solo así se expresaba el cariño. La celebración prosiguió con baile y bebidas. La sorpresa fue que el comisionado de servicio estaba completamente ebrio, ya que todos habían brindado con él”. La salida de la novia de su casa se dio de manera apresurada, semejante a una huida; en ese contexto, la familia del varón inicia una demostración de logros, llevándose a la novia como símbolo de triunfo. Hacia las cinco de la madrugada, la comitiva aborda el vehículo que esperaba en las afueras para trasladarse a la casa del novio, donde comienza la verdadera fiesta como culminación de la jornada. Este tipo de dinámicas deben analizarse considerando que “los hombres apoyaron el movimiento portando carteles que decían: ‘cuidado, el machismo mata’. En la región indígena de Puno, en Perú, las mujeres aymaras marcharon con pancartas que materializaban su relación con la Pachamama, una deidad andina” (Cavagnaro & Shenton, 2019, p. 14). Lo anterior refleja cómo las identidades urbanas y andinas articulan resistencias diferenciadas: los hombres frente al machismo y las mujeres aymaras en relación con la Pachamama.

La fiesta continuó todo el día en la casa del novio; ningún familiar de la mujer acompañó en lo que se consideró una huida con el “trofeo”, que era la novia. En la vivienda aguardaba otra comitiva encargada de preparar mondongo y caldo de gallina para los familiares que habían pasado la noche en vela. Según las estimaciones de los allegados, el gasto total de la celebración alcanzó un promedio de cinco mil dólares. Otros señalaron que se trataba de un gasto excesivo, que generaba compromisos tanto familiares como comunales. Al respecto, circulan diversos testimonios con matices de

ironía y una fuerte carga de machismo. En la sociedad andina, así como en los centros de educación formal, aún se representan danzas y escenificaciones como el “*warmi urquy*” o el “*yaukupakuy*” (acompañar a quien va a sacar a la novia, de carácter retributivo).

4.2. Discusión de resultados

Los resultados de la presente investigación evidencian que la tradición del *warmi urquy* en la provincia de Huanta continúa reproduciendo estructuras simbólicas y sociales que posicionan a la mujer en un rol subordinado dentro del proceso de la pedida de mano. Esta situación guarda coherencia con lo planteado por (Jenkins, 2015, p. 3) quien sostiene que en contextos donde existe discriminación hacia las mujeres, surge la necesidad de rescatar sus voces y experiencias, las cuales históricamente han sido invisibilizadas. En el *warmi urquy*, los discursos y decisiones se concentran mayoritariamente en las familias y en las figuras masculinas, limitando la participación activa de la mujer en un proceso que define su propio proyecto de vida.

Los hallazgos permiten relacionar la práctica del *warmi urquy* con la construcción identitaria femenina desde una lógica patriarcal, tal como lo plantea (Cirineu, 2020, p. 3), quien señala que la individuación de la mujer se configura a partir de su relación con lo masculino. En este sentido, la investigación revela que la salida de la mujer del hogar paterno no responde necesariamente a un ejercicio pleno de autonomía, sino a una transición mediada por acuerdos familiares y rituales que legitiman el control masculino, reforzando una dependencia simbólica y social.

Desde una perspectiva cultural más amplia, los resultados coinciden con Zhang (2024), quien sostiene que los discursos culturales consolidan la subordinación femenina mediante mecanismos estructurales. En el contexto andino, el *warmi urquy* opera como un discurso ritual que normaliza la jerarquía de género, presentando la entrega de bienes como un acto legítimo de reciprocidad, cuando en la práctica refuerza la idea de intercambio y posesión simbólica de la mujer. Esta lógica se asemeja a lo observado por (Myrlinda, 2019, p.141) en los matrimonios arreglados de Java, donde los rituales, aunque culturalmente significativos, consolidan órdenes sociales tradicionales y roles de género preestablecidos.

Los resultados también pueden interpretarse a la luz del concepto de neopatriarcalismo propuesto por (Redondo, 2019, p. 130), ya que, si bien se observan ciertos cambios discursivos en torno al respeto y la modernidad, las prácticas rituales del warmi urquy continúan reproduciendo formas renovadas de dominación masculina. Esto se vincula con lo planteado por (McGuire, 2013, p. 49), quien afirma que el machismo es una construcción social sostenida por narrativas que legitiman su práctica cotidiana, en Huanta, dichas narrativas se manifiestan en la normalización cultural del rol pasivo de la mujer durante la pedida de mano.

En el ámbito nacional, los resultados dialogan con lo expuesto por (Gutiérrez & Gómez et al., 2023, p. 8), quienes advierten que el machismo y el feminismo suelen banalizarse en el contexto peruano. En el warmi urquy, esta banalización se refleja en la aceptación social de prácticas que reproducen desigualdad de género bajo el argumento de la tradición, sin un cuestionamiento crítico sobre sus implicancias para la dignidad y autonomía femenina. La exclusión o participación comunitaria en el ritual reafirma la presión social sobre las familias, reforzando normas colectivas que dificultan procesos de transformación cultural.

Desde las bases teóricas, los resultados coinciden con Amanqui et al. (2025), quienes sostienen que los ritos matrimoniales andinos funcionan como mecanismos de organización social y reproducción de relaciones interfamiliares. En el caso del warmi urquy, esta función organizativa se mantiene, pero a costa de perpetuar relaciones desiguales de género. De igual modo, los hallazgos respaldan lo señalado por (Gavilán, 2020, párr. 6), al evidenciar que las prácticas matrimoniales tradicionales legitiman la autoridad masculina y negocian el rol de la mujer como parte del acuerdo familiar.

Los resultados se relacionan con el enfoque de derechos de género planteado por (Espinoza, et.al., 2023, p. 2), al evidenciar la necesidad de interpretar el warmi urquy no solo desde la cultura, sino también desde los marcos contemporáneos de derechos humanos. La investigación confirma que esta tradición, aunque ancestral y significativa para la identidad andina, requiere ser reinterpretada críticamente para armonizar el respeto cultural con la igualdad de género y la autonomía de las mujeres.

La discusión de los resultados permite afirmar que el warmi urquy constituye una práctica cultural compleja que articula reciprocidad, parentesco y comunidad, pero que

simultáneamente reproduce estructuras patriarcales. Estos hallazgos refuerzan la importancia de un diálogo intercultural crítico entre tradición, teoría sociocultural y enfoque de género, orientado a la resignificación de la práctica sin deslegitimar la identidad cultural andina.

V. CONCLUSIONES

El análisis de la práctica ritual del *warmi urquy* en la provincia de Huanta permitió comprender que esta tradición constituye una manifestación cultural significativa dentro de la vida social de las comunidades andinas, ya que legitima la unión conyugal y fortalece los vínculos familiares y comunitarios. Dentro de esta tradición se evidenció que en su desarrollo se reproducen determinadas estructuras socioculturales que influyen en la construcción y jerarquización de las relaciones de género, donde el varón suele asumir roles de autoridad y toma de decisiones, mientras que la mujer ocupa posiciones más subordinadas dentro del ritual y la organización familiar. Según las entrevistas, se deduce que la práctica del *warmi urquy*, un elemento tradicional, busca proteger a la mujer en situación de vulnerabilidad. Las familias y personas que participan en este rito cumplen un rol de control social simbólico, en especial el padrino, quien acoge a la nueva familia como a un hijo y, en consecuencia, asume la responsabilidad de velar por su buen comportamiento y convivencia armoniosa. A su vez, los padrinos deben ser personas intachables en la comunidad y constituir un modelo de familia para poder tener ahijados en la ceremonia de pedida de mano.

En relación con la descripción de las etapas, símbolos y actores sociales del *warmi urquy*, se concluye que este ritual se desarrolla a través de diversas fases que involucran la participación de familiares, autoridades comunales y miembros de la comunidad. Cada etapa posee un significado simbólico vinculado con la formalización de la unión de parejas, la reciprocidad entre familias y el fortalecimiento de los lazos comunitarios. De la misma forma, los elementos simbólicos presentes en el ritual reflejan valores culturales propios de la cosmovisión andina, como la cooperación, el respeto a las tradiciones y la integración social dentro de la comunidad. El ritual, como su nombre lo indica, es *warmi urquy* (“sacar a la mujer de su casa”), y gira en torno a la mujer o la novia. El propósito es impresionar tanto a la familia como a la joven, demostrando la capacidad del pretendiente para “sacarla” como futura esposa, sin importar la oposición de sus padres. En tiempos pasados, este acto funcionaba más bien como una pedida de mano consensuada entre los padres y el padrino. Los testimonios recogidos destacan su esencia machista: se aceptaba a un varón desconocido, sin tomar en cuenta los sentimientos de la mujer ni el noviazgo. Se trataba de una pedida de mano negociada contra la voluntad de la novia, en la que se buscaba al mejor postor y se pretendía mostrar la propuesta más ventajosa.

Respecto al análisis de las relaciones de género presentes en el warmi urquy, se concluye que esta práctica ritual contribuye a la reproducción de jerarquías de género dentro de la organización social andina, ya que asigna roles diferenciados a hombres y mujeres durante el proceso de la pedida de mano. En muchos casos, las decisiones sobre la unión conyugal se negocian principalmente entre los representantes masculinos de las familias, lo que evidencia la persistencia de estructuras patriarcales dentro de la tradición. No obstante, también se observa que las nuevas generaciones comienzan a cuestionar y resignificar algunos de estos elementos, generando procesos de cambio y reflexión sobre la equidad de género dentro de la cultura andina.

Las principales limitaciones de esta investigación radican en que no fue posible convivir con la familia de la novia, ya que tenían otra ceremonia desde la tarde y debían esperar hasta la medianoche la llegada de los familiares del novio. Resulta fundamental acompañar a la familia de la novia para comprender sus rituales, percepciones y preparativos, más aún considerando que gran parte de la ceremonia se desarrolla en idioma quechua y con un alto grado de diplomacia. Asimismo, la observación participante restringió la posibilidad de realizar más entrevistas, por ejemplo, a los propios novios, quienes se encontraban ocupados y no pudieron atender a nuestras solicitudes. Queda pendiente un trabajo de investigación que contemple la perspectiva de los novios, la mirada de la familia de la novia y los acontecimientos del día siguiente en la casa familiar de la novia, ya que en la casa del novio la fiesta dura todo el día, celebrando con orgullo haber logrado “sacar” a la mujer para su hijo varón. En esta celebración la mujer carece de familiares cercanos que la acompañen, salvo la presencia de los padrinos, lo que la coloca en una situación de desprotección frente a toda la familia del varón.

VI. RECOMENDACIONES

Se recomienda que las autoridades comunales, las instituciones educativas y las organizaciones culturales de la provincia de Huanta, tales como la Municipalidad Provincial de Huanta, la Universidad Nacional Autónoma de Huanta, así como las comunidades campesinas y asociaciones culturales locales, promuevan procesos de reflexión intercultural sobre la práctica ritual del warmi urquy. Estos espacios deben orientarse a comprender su significado sociocultural y a analizar críticamente su influencia en la construcción y jerarquización de las relaciones de género dentro del contexto andino. De esta manera, se contribuiría a fortalecer la identidad cultural andina, al mismo tiempo que se fomenta una reinterpretación del ritual acorde con principios de equidad, respeto a la autonomía de las mujeres y valoración del patrimonio cultural de la comunidad. A si mismo promuevan la revalorización de esta tradición como parte del patrimonio cultural inmaterial, integrándola de manera responsable dentro de iniciativas de turismo cultural y turismo comunitario. Esta incorporación debe realizarse mediante estrategias de interpretación cultural que permitan a los visitantes comprender el significado del ritual, respetando su carácter simbólico

A partir de la descripción de las etapas, símbolos y actores sociales del warmi urquy, se recomienda documentar y sistematizar esta práctica ritual mediante registros etnográficos, testimonios orales y materiales educativos comunitarios. Esta acción contribuiría a preservar el conocimiento cultural del ritual, facilitar su transmisión intergeneracional y visibilizar el rol que cumplen mujeres y hombres dentro del proceso, promoviendo una comprensión más consciente de sus significados culturales.

Considerando que el warmi urquy puede contribuir a la reproducción de jerarquías de género y a la asignación de roles diferenciados, se recomienda impulsar estrategias de sensibilización con enfoque de género en las comunidades andinas de Huanta. Estas estrategias deberían promover el diálogo sobre la participación, el consentimiento y la toma de decisiones de la mujer dentro del ritual, favoreciendo relaciones más equitativas sin deslegitimar la práctica cultural.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alkhaira, N. (2023). SUBORDINASI PEREMPUAN DALAM NOVEL PEREMPUAN YANG MENANGIS KEPADA BULAN HITAM KARYA DIAN PURNOMO. *Bahtera: Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra*, 22(1), 47-55.
<https://doi.org/10.21009/bahtera.221.05>
- Amanqui, e. a. (2025). Cambios en las costumbres del proceso de formalización matrimonial en las comunidades quechuas de la región de Puno. Obtenido de <https://revistavitalia.org/index.php/vitalia/article/view/852/2075>
- Areválo. (2004). La tradición, el patrimonio y la identidad. Obtenido de [https://www.academia.edu/104341636/La_tradici%C3%B3n_el_patrimonio_y_la_i](https://www.academia.edu/104341636/La_tradici%C3%B3n_el_patrimonio_y_la_identidad)
dentidad
- Boesten, J. (2007). Free Choice or Poverty Alleviation? Population Politics in Peru under Alberto Fujimori. *European Review of Latin American and Caribbean Studies / Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 0(82), 3.
<https://doi.org/10.18352/erlacs.9637>
- Cavagnaro, K., & Shenton, J. E. (2019). Territories of Contested Womanhood: Pussyhats, the Pachamama, and Embodying Resistance in the Era of Hashtag Feminism. *Journal of Cultural Analysis and Social Change*.
<https://doi.org/10.20897/jcasc/5847>
- Cirineu, A. L. (2020). A experiência amorosa como rito de passagem dentro do processo de individuação feminino. *Self - Revista do Instituto Junguiano de São Paulo*, 5, 1-19. <https://doi.org/10.21901/2448-3060/self-2020.vol05.0011>
- Espinoza, e. 2. (2023). Recuperando el rol de la mujer y la familia en la unión del Chacha-Warmi en la cultura aymara del altiplano peruano desde la perspectiva del Derecho

- de Género. Obtenido de
<https://derechoycienciapolitica.uct.cl/index.php/RDCP/article/view/91/319>
- Flores. (2017). Fortaleciendo la identidad local escribiendo crónicas en el aula de inglés. Obtenido de <https://www.redalyc.org/journal/3057/305759159005/html/>
- Gadamer. (1998). *Verdad y método*. Obtenido de
<https://es.scribd.com/document/820006473/Gadamer-1998>
- Gavilán. (2020). Prácticas matrimoniales y relaciones de género en dos comunidades aymaras del altiplano del norte de Chile. Obtenido de
https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432020000200339
- Gustafsson, M.-T. (2010). Deepening Democracy Through Public Deliberation? Reflections from the Province Huanta in the Peruvian Andes. *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 39(1-2), 139.
<https://doi.org/10.16993/ibero.73>
- Gutiérrez-Gómez, E., Huanca-Arohuana, J. W., Quispe-Arroyo, A., González-Ríos, R. C., & Huari-Salazar, Y. C. (2023). Woman Varayoc of Peruvian Andes. *Frontiers in Sociology*, 8, 1232615. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1232615>
- Gutiérrez-Gómez, E., Moscoso-Paucarchuco, K. M., Luján-Pérez, D., Aspúrr-Barrientos, J. C., & Quispe-Medina, E. R. (2024). The native potato, a symbol of macho expression in the Quechua culture of Peru. *Frontiers in Sociology*, 8, 1268445.
<https://doi.org/10.3389/fsoc.2023.1268445>
- Grandez. (2011). *El pedido de mano andino : Rimaykukuy*. Obtenido de
https://repositorio.pucp.edu.pe/items/97ecbd5f-9c87-4169-a862-8d7f20e56946?utm_source

- Gomez. (2026). "Warmi urquy": propuestas de matrimonio y jerarquía de género en los Andes peruanos. Obtenido de https://www.frontiersin.org/journals/sociology/articles/10.3389/fsoc.2026.1722698/full?utm_source
- Gutiérrez-Gómez, E., Urpay-Lapa, J. K., González-Ríos, R. C., Aspuri-Barrientos, J. C., & Aucatoma-Tinco, R. (2025). Patronal Feast as a Symbol of Mayordomo's 'Purchasing Power' in Huanta, Peru. *Millah: Journal of Religious Studies*, 24(2), 675-706.
- García. (2024). *Cuáles Son las Prácticas Socioculturales y Su Importancia*. Obtenido de <https://elportaldemexico.com/sociedad/cuales-son-las-practicas-socioculturales/>
- Hill, E. (2015). Sexuality: Ancient Andean South America. En A. Bolin & P. Whelehan (Eds.), *The International Encyclopedia of Human Sexuality* (1.ª ed., pp. 1115-1354). Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118896877.wbiehs479>
- Habermas. (1987). *CONOCIMIENTO E INTERES*. Obtenido de <https://archive.org/details/habermas-conocimiento-e-interes/mode/2up>
- Hernandez. (2014). *Metodología de la investigación*. Obtenido de https://apiperiodico.jalisco.gob.mx/api/sites/periodicooficial.jalisco.gob.mx/files/metodologia_de_la_investigacion_-_roberto_hernandez_sampieri.pdf
- Jenkins, K. (2015). Unearthing Women's Anti-Mining Activism in the Andes: Pachamama and the "Mad Old Women". *Antipode*, 47(2), 442-460. <https://doi.org/10.1111/anti.12126>
- Lagarde. (2015). Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas. México: Siglo XXI. Obtenido de <https://www.perlego.com/es/ereader/1867767>

- Luckmann, B. &. (1996). *La construcción social de la realidad*. Obtenido de https://www.ses.unam.mx/docencia/2018I/Berger1998_LaConstruccionSocialDeLaRealidad.pdf
- Murra. (2024). *BIBLIOGRAFÍA SOBRE GÉNERO EN LA CULTURA ANDINA*. Obtenido de https://iecta.cl/revista-volvere-59-bibliografia/?utm_source
- Machillot, D. (2013). Les stéréotypes du « macho » dans l'Etat de Jalisco: Résistances et réinterprétations d'une figure nationaliste. *Civilisations*, 62, 165-180.
<https://doi.org/10.4000/civilisations.3327>
- Mamani M, M. (2010). Kirkir Warmi: Identidad y rol de la mujer aymara en el desarrollo musical del norte chileno. *Revista Musical Chilena*, 64(213).
<https://doi.org/10.4067/S0716-27902010000100007>
- McGuire, S. (2013). The representation of machismo in literary journalism: How Luis Alberto Urrea, Ruben Martinez, and Mexicans narrate stories of machismo. *SURG Journal*, 6(2), 49-54. <https://doi.org/10.21083/surg.v6i2.2062>
- Myrlinda, F. R. (2019). Samin's Arranged Marriage Rituals in Today Javanese's Society. *Journal of Language and Literature*, 19(2), 140-147.
<https://doi.org/10.24071/joll.v19i2.2143>
- Nash, M. (2008). Challenging subordination: The women's movements. *Contributions to Science*, 4(1), 75-83.
- Nyanta, D., Ankrah, G. K., & Opoku Kwasi. (2017). *Culture: A Vessel For Female Subordination In Three African Novels*. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.43911>
- Ortega. (2024). *Qué es la antropología cultural*. Obtenido de <https://worldcampus.saintleo.edu/blog/rama-de-la-antropologia-que-es-la-antropologia-cultural>

- Quijada. (1985). *Estampas Huancavelicanas*. Obtenido de <https://es.scribd.com/document/412767598/Estampas-Huancavelicanas>
- 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>
- Redondo, D. (2019). Recursos de legitimación en torno a prácticas encubiertas de dominación masculina en la sociedad costarricense. Subterfugios de una hegemonía en declive/Legitimation Resources Around Male Domination Practices in Costa Rican Society. Subterfuges of a Declining Hegemony. *Revista Costarricense de Psicología*, 38(2), 125-148. <https://doi.org/10.22544/rcps.v38i02.02>
- Rodríguez García, M. E., & Mó Romero, E. (1998). Las mujeres andinas y el mundo hispánico: Descomposición de una sociedad y ritos de supervivencia. *Espacio Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, 11. <https://doi.org/10.5944/etfiv.11.1998.3370>
- Unesco. (2017). *Patrimonio cultural inmaterial y desarrollo sostenible*. Obtenido de https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000243402_spa
- Uzeta Iturbide, J. (2004). Género y Ritual entre los Otomíes de Guanajuato. *Acta Universitaria*, 14(1), 5-13. <https://doi.org/10.15174/au.2004.230>
- Whitehead, A. (1979). Some Preliminary Notes on the Subordination of Women¹. *The IDS Bulletin*, 10(3), 10-13. <https://doi.org/10.1111/j.1759-5436.1979.mp10003003.x>
- Zhang, Y. (2024). Female Subordination in Pornographic. *Chaturbhujeshwar Academic Journal*, 2(1), 56-73. <https://doi.org/10.3126/caj.v2i1.72216>

XIII. ANEXOS

Anexo 1. Fotografía de campo

Figura 6: Llegada de los familiares del varón



Figura 7: Preparándose para el ingreso



Figura 8: Familiares del varón y la fémina reunidos (chacchando,upiendo)



Figura 9: Familiares del varón y la fémina reunidos



Figura 10: Ambas parejas recibiendo palabras de familiares, arrodillados y a punto de recibir los azotes por parte de los padres



Figura 11: Parejas y padrinos presentes



Figura 12: Productos, bebidas entregados a los padres de la fémina



Figura 13: Productos, bebidas entregados a los padres de la fémina



Anexo 2. Cuaderno de campo

Cuaderno de campo

Investigador : Luis Miguel Flores Vargas

Proyecto : “warmi Urquy”: Pedida de Mano y Jerarquía de Genero en la Provincia de Huanta, 2025

Lugar : Comunidad de Huancayocc

Fecha : 24 de octubre 2025

Hora : 09:00 p.m. – 5:00 a.m.

Tema observación : Tradición “warmi urquy”

Descripción de la escena

Se buscó información a través de familiares y amistades conocidos que sigan realizando la tradición de “warmi urquy”, es por parte de una amistad que se logra ubicar esta tradición.





La tradición se realizó en la comunidad de Huancayocc , a veinte minutos de la ciudad de Huanta, esta tradición inicio aproximadamente nueve de la noche de un día viernes, donde un grupo de personas (aproximadamente 25 personas), con vehículos de transporte que venían desde la provincia de Huamanga, arribaron a la comunidad de Huancayocc, estas personas eran familiares directos, amistades cercanas de parte del varón quien va realizar el “warmi Urquy”, una vez estado en el lugar a doscientos metros aproximadamente de la casa donde está la fémina, empezaron a concentrarse en lugar, organizándose de la manera como aran la entrada, descargando los productos, los músicos alistándose (arpa, violín, cantante), las horas pasaban, ya eran once de la noche y ya al tener organizado sus productos, empezaron a Chaqchar(masticar) la coca, Upiar su bebida (cañaso), de esta forma darse la valentía y entrar con fuerza y lograr su objetivo que era robar o sacar a la fémina de la casa y de los padres. Mientras tanto la fémina se encontraba dentro de su casa con sus familiares cercanos y amistades reunidos Chaqchando y Upiando esperando la llegada de la pareja, según la tradición nadie salía de la casa a percatarse si ya llegaron o no, solo esperaban que toquen la puerta, una vez llegado la media noche tres personas que eran familiares del varón enrumban a la casa llevando coca, cigarro, caña en sus Quipus(mantas amarradas en la altura del pecho) hacerles saber que ya están listos para ingresar, donde un familiar de la fémina abre la puerta y entablan una conversación y da el si que ya pueden ingresar, una vez dada el visto bueno uno de las personas q fueron a tocar regresa para avisar al grupo familiar y todos enrumban a la casa de la fémina llevando todos los productos con la música al fondo.

Una vez dentro de la casa, en un cuarto se reúnen familiares directos de ambas parejas (varón y mujer), papá, mamá, hermano(a)s, tío(a)s, padrinos, alrededor las amistades y vecinos de

confianza, donde empiezan a presentarse, primero la parte familiar del varón desde los padres, hermanos del varón(pareja), hermanos de los papas y por último el padrino, de la misma forma hacen la presentación los familiares de la fémina en ese mismo orden.



Terminada la presentación de los familiares hacen llamado a las parejas, donde son ubicados en el centro del cuarto y se presentan empezando del varón (30 años de edad), luego la mujer (26 años de edad) dando a conocer sus nombres y los años de relación (3 años de relación), una vez terminada la presentación de parejas, empiezan las palabras de parte de los familiares del varón hacia las parejas en ese orden de presentación padres, hermanos, tíos, de la misma forma una vez terminado las palabras de los familiares del varón empiezan a dar sus palabras familiares de la fémina y ya terminado la palabras de ambas familias el padrino como testigo de este arreglo de parejas da a conocer sus palabras, las palabras que daban a conocer ambas familias a las parejas eran referidas a cualquier problema existente deberían de conversar ambos y solucionarlos, de ahora para adelante eran dos y tienen que atenderse de ambos, si en caso se enfermaran atenderse de ambos, tenían que trabajar los dos juntos, porque distanciados llegarían a separarse por los engaños y celos que existieran, armas sus cosas materiales, una casa y entre otras cosas, saldrán de la casa de sus padres se irán juntos a vivir a formar su familia desde abajo, felicitaciones.



Son tres de la mañana como parte de la tradición se tiende una manta en el centro encima de ellos claveles blancos como símbolo de buena suerte en la formalización, ambas parejas son arrodilladas donde reciben tres látigos cada uno por parte de su papá de ambas parejas, estos látigos simbolizan que se porten bien de hoy para adelante sin cometer errores.



Una vez terminado este acto empieza la música y la entrega de productos, ingresan bailando familiares del varón llevando los productos hacia el centro del cuarto, tienden en el centro mantas(6mantas) donde empiezan a colocar maíz cancha, bizcochuelos, wawa, pan, chanchito entero asado, bebidas (gaseosas, cervezas, caña), frutas en lavatorios (naranja, papaya, mango, durazno, palta).



Una vez terminado toda esta entrega de productos ya las parejas juntos, y la familia del varón dan sus palabras de despedida, ya eran cinco de la mañana aproximadamente y se retiran de la casa de la fémina rumbo a la ciudad de Huamanga.

En la casa de la fémina y el varón comparten, brindan todos los familiares con bebidas y comida.

Reflexión del investigador

Estas prácticas de tradición nos invitan a reflexionar críticamente dentro de la sociedad, si bien las tradiciones son parte de nuestra identidad y memoria colectiva, también deben evolucionar. La cultura no es estática, cambia con la sociedad, con los valores contemporáneos y con la búsqueda de relaciones más equitativas. Es posible reconocer el valor simbólico del “warmi urquy” sin mantener actitudes que reduzcan el rol de la mujer, intercambio, posesión, compra. Transformar, resignificar estas prácticas es un acto de respeto tanto a la tradición como a la dignidad humana.

Anexo 3. Cuaderno de testimonio

Cuaderno de Testimonio

Nombre: Agustina Quispe

Edad: 74 años

Ocupación: Casada, trabajadora doméstica

Lugar: Comunidad de Uchcumarca (10 minutos de Huanta)

Fecha del testimonio: 17 de octubre de 2025

Tema: “warmi Urquy” – Pedida de mano

Testimonio



— Señora, ¿usted sabe en qué consiste el “warmi Urquy”, la pedida de mano, una tradición que se realiza desde nuestros ancestros y que hoy en día también se practica? Cuénteme.

Sí, lo sé.

— ¿Cómo se conocieron con su pareja y cuánto tiempo pasó para que le hicieran el “warmi Urquy”?

Nosotros nos encontrábamos lejos de la casa, fuera del pueblo. En las chacras nos enamorábamos. Íbamos a lugares donde mis padres, familiares o vecinos no pudieran vernos. Cuando algunos vecinos nos encontraban, le contaban a mis padres dónde nos

habían visto y con quién. Estas relaciones a escondidas duraban más de dos meses; nos veíamos solo una vez por semana.

Cuando mi mamá llegaba a la casa, me pegaba. Me decía que me habían visto con una persona acariciándome y me preguntaba quién era. “Tráeme a esa persona —me decía—, yo voy a conversar. No te voy a dejar así nomás. Dile que venga con su mamá y su papá. ¿Quién es su padre?, ¿quién es su madre?, ¿cómo se llama?”. Yo le respondía: “Es nuestro vecino de arriba”.

Ella insistía en que tenía que traer a su mamá y su papá. Yo le decía a mi enamorado: “Mi mamá ya sabe. La vecina le ha dicho que me vio contigo, lejos. Tienes que traer a tus padres”.

Mi mamá conversaba con sus padres. Les decía: “Señora, ¿cómo va a estar tu hijo con mi hija? Y todavía la ha llevado lejos”. Yo no sabía nada hasta que mi vecino me contaba diciendo: “Tu hija está allá con el vecino”.

— ¿Y por qué se veían lejos? ¿Qué tenían miedo?

Nosotros teníamos miedo. Nuestro papá era bien bravo antes, era bruto, era salvaje. No podíamos estar cerca de la casa o en la puerta. Teníamos que ir lejos. Si llevabas a un chico a la casa, te pegaban con un palo o con cualquier cosa, como a un animal. Antes tenían correa de chapa y con eso nos golpeaban. Por miedo, no llevábamos a los chicos; lejos nomás nos encontrábamos.

Antes nos mandábamos cartitas o papelitos para encontrarnos. El chico mandaba decir: “Te voy a esperar en tal sitio”. Y ahí una iba, a las chacras.

Una vez que ya nos descubrían, los padres se presentaban. Decían: “¿Cómo vamos a arreglar estos problemas? Yo no puedo dejar así nomás. Si algo pasa, le voy a poner una denuncia por mi hija”.

Entonces acordaban hablar con el papá y la mamá del chico. Decían: “Somos bastante familia. Voy a preguntar a mis hermanas y hermanos. Voy a llamar”. Y así arreglaban la fecha.

— ¿Qué productos llevaban?

Tenían que traer un chanco asado, bizcochos en canastas, cancha, pan wawa, caña, gaseosas. Con su jarawi llegaba toda la familia del varón, amistades y vecinos.

Uno de ellos tocaba la puerta de la casa de la mujer. Nadie salía al comienzo; los familiares se ocultaban. Luego salían los familiares que debían recibirlos.

— ¿Y a qué hora se realiza eso?

A eso de las once o doce de la noche llegaban. Las familias aparecían y conversaban primero: “Estamos viniendo, señores, para que se arregle y se formalice con su hija”.

Después hacían las entregas. Primero extendían una manta grande en el suelo y colocaban el chanco, la cancha, los bizcochos, las wawas y las gaseosas. La hija salía. Luego nos poníamos de rodillas y los padres y familiares daban sus palabras.

Decían: “Pensarás bien. Te vas a juntar con mi hija. ¿Tendrás trabajo? Porque mi hija no sabe trabajar. Estarás pensando bien”. Así te dicen.

— ¿Quién lleva a los padrinos, el varón o la mujer?

El varón tiene que llevar a los padrinos.

— ¿Y quiénes dan las palabras?

Los padrinos, la mamá y el papá de ambos.

— ¿Cuánto tiempo están arrodillados?

Una hora o más, mientras dan sus palabras.

— ¿Qué palabras dan a conocer?

Te dicen: “Pensarás bien. Esto no es juego. Es como casarse. Es hasta su sepultura. Ya no eres soltero. La mujer ya no es soltera. El varón tiene que dar plata a su esposa para que cocine. Todo lo que falta, él tiene que traer”.

Así era. Decían que la mujer tenía que estar en la casa cocinando y lavando. En esos tiempos los varones eran machistas. La mujer no podía tomar, ni salir; tenía que quedarse en la casa. El varón trabajaba y traía dinero para la casa y para los hijos.

— ¿Una vez que dan las palabras, qué sigue?

Cuando ya está todo, sacan a la chica de su casa. El varón se la lleva. Viven aparte.

Antes a las mujeres no nos hacían estudiar, pero a los varones sí los valoraban y les daban educación. Decían: “¿Para qué va a estudiar la mujer? Mejor que trabaje en la chacra”. Y muchas mujeres conocían a los varones porque no las valoraban en su casa. “Para qué va a estudiar, si se va a ir con un varón o se va a embarazar”, decían. No nos dejaban estudiar.

— ¿Y en los años de Sendero Luminoso se seguía realizando el warmi Urquy?

Ya no se realizaba. En esos tiempos mataban a mucha gente. Nosotros escapábamos de noche a los huaicos y de día estábamos en la casa, cuidándonos. Dormíamos de noche en las chacras, adentro de las pancas. Después, cuando pasó el peligro, se volvió a realizar.

— ¿Qué piensa hoy en día? ¿El varón tiene más poder que la mujer? ¿Solo el varón debe trabajar o ambos pueden hacerlo?

Ahora tienen que trabajar ambos porque no hay plata. Si trabaja un varón nomás y tiene dos o tres hijos, no puede mantenerlos. Ahora ambos tienen que trabajar, si no, ¿cómo se vive? Todo es plata. Antes había trabajo en la chacra, había gallinas. Ahora no hay. Todo es competencia.

Hoy en día tanto la mujer como el varón pueden trabajar, hacer las cosas en la casa y tienen los mismos derechos.

Muchas gracias, señora, por la entrevista.

Anexo 4.

Tabla 1. Matriz de consistencia

TÍTULO	DEFINICIÓN DEL PROBLEMA	OBJETIVOS	VARIABLE	METODOLOGÍA	INSTRUMENTOS
“warmi urquy”: pedida de mano y jerarquía de género en la provincia de Huanta, 2025	<p>Problema general</p> <p>¿Cómo se configura y reproduce la jerarquía de género a través de la práctica ritual del “warmi urquy” (pedida de mano) en la provincia de Huanta, y qué significados socioculturales se le atribuyen en el contexto andino?</p>	<p>Objetivo general</p> <p>Analizar la práctica ritual del “warmi urquy” (pedida de mano) en la provincia de Huanta, a fin de comprender su significado sociocultural y su relación con la construcción, reproducción y jerarquización de las relaciones de género en el contexto andino.</p>	<p>Variable única</p> <p>“warmi urquy”: pedida de mano y jerarquía de género en la provincia de Huanta</p>	<p>Tipo de investigación</p> <p>Cualitativo</p>	<p>Técnica</p> <p>Entrevistas</p>
	<p>Problemas específicos</p> <p>¿Cuáles son las etapas, actores y símbolos que estructuran la práctica del “warmi urquy” en la provincia de Huanta y qué significados socioculturales se les atribuyen?</p>	<p>Objetivos específicos</p> <p>Describir las etapas, símbolos y actores sociales que intervienen en la práctica ritual del “warmi urquy” en la provincia de Huanta, identificando sus funciones y significados culturales.</p>		<p>Nivel de investigación</p> <p>Descriptivo</p>	<p>Instrumento</p> <p>Grabadora Audio cámara</p>
	<p>¿De qué manera el “warmi urquy” contribuye a la construcción y reproducción de roles y jerarquías de género dentro de la organización social andina de la provincia de Huanta?</p>	<p>Examinar cómo el “warmi urquy” contribuye a la reproducción de jerarquías de género y a la asignación de roles diferenciados entre hombres y mujeres dentro de la organización social andina.</p>		<p>Diseño de investigación</p> <p>No experimental</p>	

Anexo 5

Tabla 2. Matriz de Categorización

CATEGORÍAS	SUBCATEGORÍAS	DEFINICIÓN CONCEPTUAL	TEMAS EMERGENTES	INTERPRETACIÓN
Práctica ritual del “warmi urquy”	Etapas del ritual Actores sociales Uso de productos simbólicos	El “warmi urquy” es una práctica ritual andina vinculada a la pedida de mano, que articula normas culturales, relaciones de parentesco y acuerdos entre familias, legitimando la unión matrimonial dentro de la comunidad.	“La familia del varón llega con productos”. Los padres toman la palabra, la joven permanece en silencio durante el ritual.	El ritual cumple una función social de legitimación matrimonial, donde la autoridad familiar y comunitaria define el proceso, limitando la participación directa de la mujer.
	Roles asignados Autoridad masculina Subordinación femenina	Las relaciones de género se construyen social y culturalmente, asignando roles diferenciados y jerarquizados entre hombres y mujeres, legitimados por prácticas tradicionales.	“El varón negocia”. “La decisión se toma entre hombres”. “La mujer acepta lo acordado”.	El “warmi urquy” reproduce jerarquías de género que refuerzan la autoridad masculina y la posición subordinada de la mujer dentro del proceso ritual.
Simbolismo e intercambio	Productos ofrecidos Significado del intercambio Valor social del acuerdo	El intercambio de bienes durante el ritual representa reciprocidad, compromiso y respeto entre familias, pero también puede simbolizar la transferencia simbólica de la mujer.	“Se entrega comida y bebida”. Los productos sellan el acuerdo.”	El intercambio adquiere un valor simbólico que legitima la unión, aunque desde una mirada crítica puede interpretarse como una forma de cosificación de la mujer.
Identidad cultural andina	Continuidad de la tradición Sentido de pertenencia Transmisión intergeneracional	La identidad cultural andina se construye a partir de prácticas ancestrales que refuerzan la cohesión comunitaria y la pertenencia colectiva.	“Así se ha hecho siempre”. Es costumbre de nuestros abuelos.	El “warmi urquy” fortalece la identidad cultural, pero su continuidad plantea el desafío de reinterpretarlo sin reproducir desigualdades de género.
Transformaciones socioculturales	Influencia de la modernidad Cuestionamiento del ritual Nuevas percepciones femeninas	Las transformaciones socioculturales generan tensiones entre tradición y derechos contemporáneos, especialmente en relación con la autonomía femenina.	“Ahora algunas mujeres opinan”. Ya no todas aceptan el ritual.	Se evidencia un proceso de resignificación del “warmi urquy”, donde las mujeres comienzan a cuestionar su rol y a demandar mayor participación y autonomía.