

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DE LOS QORILAZOS: PROCESOS HISTÓRICOS, SOCIALES Y CULTURALES EN LA PROVINCIA DE CHUMBIVILCAS, CUSCO

THE CONSTRUCTION OF THE IDENTITY OF THE QORILAZOS: HISTORICAL, SOCIAL AND CULTURAL PROCESSES IN THE PROVINCE OF CHUMBIVILCAS, CUSCO

Sisko Rendon-Cusi* <https://orcid.org/0000-0002-2629-4962>

Resumen

La tradición ecuestre del qorilazo se ha desarrollado en la provincia de Chumbivilcas, región Sur Andina del Perú, y ha recorrido un dinámico proceso histórico en la construcción de la identidad cultural. El contenido de esta investigación explora cómo las colectividades crean distinciones y establecen jerarquías y reglas de inclusión y exclusión. Asimismo, se discute cómo la identidad nacional del Perú se basa en elementos del régimen colonial para imponerse al resto de las identidades regionales y locales. El objetivo de esta investigación es caracterizar el proceso de la construcción identitaria del qorilazo. La metodología consistió en la revisión y análisis de fuentes históricas, así como también del trabajo de campo en la provincia de Chumbivilcas. Del estudio se desprende que la construcción de la identidad de los qorilazos está intrínsecamente relacionada con la participación de los habitantes de esta provincia en los acontecimientos socio históricos ocurridos en los diferentes períodos de la historia del Perú y, en particular, en los hechos acaecidos durante los siglos XIX y XX.

Palabras clave: identidad, qorilazos, Chumbivilcas, jerarquías, narrativas, simbólicas.

Abstract

The equestrian tradition of the qorilazo has developed in the province of Chumbivilcas in the southern Andean region of Peru. It has undergone a dynamic historical process constructing cultural identity. The content of this research explores how collectivities create distinctions and establish hierarchies and rules of inclusion and exclusion. Likewise, it is discussed how the national identity of Peru is based on elements of the colonial regime to impose itself on the rest of the regional and local identities. The objective of this research is to characterize the process of identity construction of the qorilazo. The methodology consisted of reviewing and analyzing historical sources and fieldwork in the province of Chumbivilcas. From the study, it is clear that the construction of the identity of the Qorilazos is intrinsically related to the participation of the inhabitants of this province in the socio-historical events that occurred in the different periods of the history of Peru and, in particular, in the events that occurred during the centuries the XIX and XX.

Keywords: identity, qorilazos, Chumbivilcas, hierarchies, narratives, symbolics.

Fecha de recepción: 07-12-2023 Fecha de aceptación: 17-12-2024

La construcción de la identidad cultural en los países latinoamericanos ha sido un tema relevante que ha persistido durante el proceso de consolidación de las nacionalidades, cuyos orígenes se remontan, en su mayoría, al período independentista y al posterior afianzamiento como repúblicas. El surgimiento de las naciones libres llevó a la creación de figuras que sintetizaron valores simbólicos, generando representaciones emblemáticas de identidad nacional, como el gaucho en Argentina, el huaso en Chile, el charro en México, el chagra en Ecuador y el llanero en Colombia y Venezuela. Sin embargo, en Perú no se ha consolidado una figura semejante, debido a la apatía de las élites, lo que explica la ausencia de un símbolo que trascienda

y cohesione la diversidad nacional. Esta falta de un elemento unificador de la nacionalidad peruana se refleja en la división y desarticulación entre las identidades regionales y la propuesta estatal, centrada en el centralismo limeño y el criollismo. Una situación similar se evidencia en Cusco respecto a sus provincias, particularmente Chumbivilcas, donde las políticas identitarias impulsadas desde la región han sido excluyentes, basadas en el etnocentrismo incaico. Este estudio se centra en la trayectoria cultural de Chumbivilcas y la construcción de la identidad del qorilazo (figura 1). Etimológicamente, el término qorilazo proviene de dos palabras: *qori*, quechua para oro, y lazo, del castellano. Juntas, significan “lazo de oro”.

* Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Arequipa, Perú. Correo electrónico: srendon@unsa.edu.pe

Figura 1
El qorilazo



Fuente. S.R. 2011.

No obstante, es crucial resaltar los diversos acontecimientos que han trazado pautas en las relaciones socioculturales globales. Uno de los eventos más definitorios fue la caída del Muro de Berlín y el consecuente cambio de paradigmas. En el Perú, los efectos de este hecho no tardaron en manifestarse. Inmediatamente, se evidenció la irrupción de políticas liberales, la inserción del país en los mercados internacionales, la interconexión tecnológica y la globalización, fenómenos que promovieron la homogeneización cultural y la emergencia de una identidad global. Sin embargo, en oposición a estas proyecciones, las localidades respondieron de manera distinta, reforzando las identidades locales, como ocurrió con el caso de los qorilazos.

El presente estudio busca responder interrogantes relacionadas con el proceso de formación de la identidad de los qorilazos en el marco de los acontecimientos históricos tanto regionales como nacionales. A nivel regional, se establece que, a inicios del siglo XX, se cimentaron las bases de la *cusqueñidad*, pero sin incluir a las provincias de la región. En este contexto, surgió el qorilazo como figura cultural de carácter antagónico frente a las propuestas

del Cusco, consolidándose con el tiempo como un estereotipo ganadero ajeno al predominio del incaísmo promovido por los intelectuales regionales. Este análisis emplea diversas teorías y conceptos, destacando las categorías analíticas formuladas por Manuel Castells (2001) sobre la construcción de la identidad, además de nociones de otros teóricos aplicados al estudio.

La zona de estudio se ubica geográficamente en la región del Cusco, Perú (Figura 2). La provincia de Chumbivilcas comprende ocho distritos: Santo Tomás, Velille, Capacmarca, Colquemarca, Livitaca, Llusco, Quiñota y Chamaca. Etimológicamente, Chumbivilcas deriva de dos términos quechuas: *ch'umpi* (castaño) y *willkas* (guerreros); la unión de ambas palabras alude a guerreros vestidos con tocapi de fibra de vicuña en tonalidades castañas. Las principales actividades económicas son la agropecuaria, el comercio y los servicios. Territorialmente, Chumbivilcas representa el 7.5% del territorio regional y, según el censo de Población y Vivienda del 2017 realizado por el Instituto Nacional de Estadística e informática [INEI], es la quinta provincia más poblada de la región con 66,410 habitantes (INEI 2017).

circulación y consumo de productos simbólicos y culturales son fenómenos interesantes, como las que se producen en el ámbito chumbivilcano. Los pueblos en donde se imitan sus tradiciones se han reelaborado, incorporando sus prácticas hacia sus tradiciones locales y en otras han asumido completamente por mimesis a través del empoderamiento del discurso y elementos de la qorilacidad, en la que no se consideran como “otros”, sino como parte de ella.

Para analizar la identidad de los qorilazos, es imprescindible considerar el paisaje como un factor clave que sustenta y fortalece la identidad cultural en Chumbivilcas. Una perspectiva análoga se presenta en Torrent y Ruz (2021) respecto a Arica, donde la interacción entre asentamientos humanos y factores geográficos propició la formación de una identidad regional. Desde esta perspectiva, el paisaje cultural, entendido como un producto de la acción humana, representa una complejidad significativa en su relación con el medio natural original. Raffestin (2013) plantea que “los hombres ‘viven’ simultáneamente el proceso territorial y el producto territorial, mediante un sistema de relaciones existenciales y/o productivas, las cuales son relaciones de poder, dado que implican interacciones entre actores que buscan transformar las conexiones con la naturaleza y las relaciones sociales” (p.112). Estas bases teóricas facilitan la comprensión de la complejidad del paisaje chumbivilcano, particularmente en el contexto de los recientes procesos de desterritorialización rural, los cuales han generado transformaciones profundas en la cultura ganadera y, por ende, en el qorilazo como figura cultural derivada de esta actividad pecuaria.

Paisaje del qorilazo

El antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán (1973) desarrolló la teoría de las “regiones de refugio”, que define como áreas de orografía abrupta y difícil acceso, apartadas de las principales vías de circulación por barreras físicas complejas, con terrenos ásperos que limitan la agricultura y dificultan la vida humana. Esta teoría fue aplicada por el antropólogo chumbivilcano Arturo Villena (1987) en su obra “Qorilazo y Región de Refugio en el Contexto Andino”, donde analiza la distancia de Chumbivilcas respecto a la ciudad de Cusco que es la capital regional. Asimismo, introduce el concepto de “ecología enemiga” para describir las características físicas del territorio, señalando que su geografía escabrosa dificulta el desarrollo local, posicionando a Chumbivilcas como la zona más rezagada de la región. No obstante, esta condición de aislamiento habría contribuido al desarrollo cultural de Chumbivilcas y a consolidar la figura del qorilazo. Contrariamente, Orlove (1994) sostiene que los habitantes de las áreas rurales de Cusco, incluyendo Chumbivilcas, no se perciben como aislados o subordinados, sino como agentes capaces de influir en las dinámicas urbano-rurales.

La territorialidad del qorilazo se refleja en su dominio de la pampa o estepa de la región Suni, un espacio que enriquece su vida cotidiana con significados simbólicos. Estas vivencias

se manifiestan en narrativas socio-territoriales que constituyen pilares esenciales de la identidad cultural chumbivilcana. Según Raffestin (2013), la destrucción de la territorialidad implica la pérdida de toda una simbología, cuya ausencia impide el diálogo con el entorno espacio-temporal. En efecto, los recientes cambios en los patrones productivos han generado efectos negativos en la cultura de los qorilazos. Las estepas que originaron la qorilacidad e identidad cultural han sido transformadas debido a la sustitución de la actividad pecuaria por la minería, que ha impactado adversamente tanto las actividades económicas como el medio ambiente.

En Chumbivilcas, el paisaje no solo ha sido determinante como espacio geográfico en la construcción de la qorilacidad, sino que las infraestructuras, como los ruedos para las lidias de toros y los rodeos de caballos, también han jugado un papel crucial. Estos espacios se han convertido en contenedores de símbolos, presentes en todas las localidades de la provincia. Funcionan como escenarios de gran importancia en los que el qorilazo se erige como actor central durante las celebraciones lúdico-deportivas, cuyas ceremonias están impregnadas de simbolismo, identidad y memorias colectivas. De este modo, dichos espacios se constituyen como el origen de lo auténtico y la esencia de la identidad chumbivilcana.

Orígenes del qorilazo

Los antecedentes de la identidad de los qorilazos se remontan al proceso histórico iniciado con la llegada de los españoles y el ganado ibérico a los Andes, donde se asentaron y con el tiempo en el territorio chumbivilcano se formó esta cultura local (qorilacidad). Desde ese entonces, ese pasado se ha transmitido de generación en generación a través de narraciones míticas, con la intención de articular un sentido de la vida y construir una identidad grupal con normas y valores (Alves y Pérez 2016). En torno al término “qorilazo” existen mitos y leyendas que intentan explicar su surgimiento como categoría cultural en Chumbivilcas. Una de las leyendas más repetidas narra la competencia de laceo entre el chumbivilcano y el cotabambino, habitante de la vecina región de Apurímac, en la que el chumbivilcano resultó triunfador. Por lo tanto, esta explicación va en la línea de la interpretación que hacen Vega Centeno y Vergara (2023): el mito es la manifestación de la memoria colectiva, una puerta para aproximarse a la construcción de su identidad y búsqueda de sentido existencial.

Según Sharpe (1996), uno de los objetivos de la historia es proporcionar un sentimiento de identidad basado en “una idea de procedencia”. El proceso histórico revela que el qorilazo es un sujeto construido durante cuatro siglos, con diferentes connotaciones a lo largo del tiempo. En cada época, su caracterización ha sido distinta, pero siempre definido en el territorio chumbivilcano, aunque sin relevancia en la historia nacional. Ninguna figura ecuestre es considerada representativa en Perú, a diferencia de países como Argentina, Chile, Ecuador,

México o Venezuela, donde las figuras ecuestres históricas son símbolos nacionales. En Perú, la nacionalidad no se ha construido en torno a un solo elemento cultural representativo, sino que han surgido identidades regionales y locales diversas, como los qorilazos en Chumbivilcas.

Como ya se dijo anteriormente, la base de la identidad cultural chumbivilcana se remonta a la época colonial. Para entender los hechos históricos involucrados, se analizan a partir del concepto de hibridación propuesto por García Canclini (1989), junto con términos como mestizaje, sincretismo y heterogeneidad, para comprender la relación entre paradigma y hechos. En Chumbivilcas, el mestizaje es el marco conceptual más cercano, respaldado por el consenso de los habitantes. Sin embargo, como expresa Wade (2003), es necesario precisar que no existe un solo mestizaje, sino múltiples procesos de mezcla, dinámicos y coyunturales, que contribuyeron a la formación de la identidad, sin desestabilizar las jerarquías de poder. Tras la Independencia del Perú, el mestizaje fue reforzado por la construcción del Estado-Nación en el siglo XIX, que alude al liderazgo de los mestizos en las montoneras (guerrilleros que lucharon contra los realistas). Así, los mestizos fueron los precursores del qorilazo como figura ecuestre, con presencia en los regimientos de caballería, lo que permitió su participación en las batallas del siglo XIX y contribuyó a la identidad del hombre de a caballo chumbivilcano.

Asimismo, tras la Independencia, las políticas estatales sobre la identidad se desarrollaron en la ciudad capital, aunque el Estado dependía económicamente de las provincias. La elite nacional no adoptó esfuerzos propios, sino que mantuvo una continuidad con la tradición hispana, marcada por la nostalgia del pasado. La autoafirmación del Estado-nación fue excluyente, y aunque destacó aspectos como el territorio, la historia y las tradiciones, la mayoría de los habitantes de las provincias andinas y en particular Chumbivilcas no formaban parte de las aspiraciones de los criollos. En la República, se inició un proceso de construcción de un relato histórico y nacional, con la creación de símbolos e imágenes oficiales alejadas de las mayorías, lo que puede analizarse desde la teoría de la invención de la tradición de Hobsbawm (2002). Por lo tanto, el nacionalismo peruano se basó en la herencia cultural prehispánica e hispánica, privilegió el castellano como lengua vehicular, se adhirió al criollismo literario, presentó una historia militarista y formuló la identidad en base a hechos heroicos, con un Estado centralista. La clase dirigente peruana derivó de la burguesía criolla y de los dirigentes peninsulares, quienes en la República adquirieron poder político y conciencia como "castas" (Wallerstein y Balibar 1991).

Mientras tanto, la identidad cultural de los mestizos chumbivilcanos generó cohesión social y un sentido de pertenencia colectivo, buscado a través de un proceso político de autoafirmación. Aunque, a pesar de los esfuerzos por romper con el pasado, las narrativas de la identidad nacional conservaron elementos coloniales, perpetuando la continuidad del régimen hispano. Por

consiguiente, siguiendo los planteamientos de Rosaldo (2000), las formaciones de clase local se han producido mediante un proceso histórico continuo donde 'nosotros', unidos en la lucha contra 'ellos', han forjado una identidad que solo se identifica en su desarrollo a lo largo del tiempo. Los caudillos como Oblitas y De la Cuba, durante las guerras civiles, utilizaron medios de comunicación y prácticas simbólicas para construir narrativas que sustentaran la identidad chumbivilcana. Este proceso se basó en un sectarismo que, bajo el pretexto de patriotismo, permitió controlar a la población mediante relaciones desiguales de poder y violencia, elementos que luego se constituyeron como claves en la identidad chumbivilcana. Así, en Chumbivilcas, a finales del siglo XIX, los actores históricos defendían sus intereses mediante alianzas políticas y confrontaciones beligerantes, sometiendo a la mayoría de la población y manteniendo su hegemonía.

Qorilazo: una identidad de resistencia

El siglo XX fue un periodo de cambios importantes para el Perú, y en la ciudad de Cusco también se experimentaron movimientos sociopolíticos y culturales. Entre estos destaca el debate entre Uriel García y Luis E. Valcárcel sobre el indigenismo cusqueño. Aunque tenían posiciones antagónicas, coincidían en que el desarrollo del qorilazo era resultado de la influencia del medio geográfico. Durante la década de 1920 a 1930, la universidad del Cusco desempeñó un papel fundamental en la búsqueda de una identidad nacional basada en 'valores' incaicos (Galinier y Molinié 2013). A nivel nacional, el ascenso de Leguía permitió reconocer a las comunidades indígenas que habían sido excluidas históricamente. También se promovió la realización de eventos nacionales como el Festival de folklore realizado en Amancaes, que buscaba proyectar la identidad de los pueblos del interior del país y destacar la diversidad nacional.

En este contexto, surge la figura del qorilazo y su identidad *per se*. Lo cual analizaremos desde el enfoque teórico de la construcción de la identidad de Manuel Castells (2001), quien propone tres formas u orígenes: la identidad legitimadora, la identidad de resistencia y la identidad proyecto. A partir del concepto de identidad legitimadora, se examina cómo el Estado peruano impuso la identidad nacional mediante diversos mecanismos basados en relaciones de poder. Este marco conceptual permite abordar la utilización de instituciones dominantes y la imposición del criollismo como eje de identidad nacional, así como, a nivel regional, la implementación del incaísmo por los indigenistas radicales cusqueños. Dichos discursos invisibilizaron tanto al chumbivilcano como a la figura del qorilazo, fomentando en la provincia una identidad de resistencia.

Según Castells (2001), la identidad de resistencia surge en actores sociales que enfrentan condiciones devaluadas o estigmatizadas bajo la lógica de la dominación, desarrollando trincheras de resistencia y supervivencia sustentadas en principios opuestos a los impuestos por las instituciones de la sociedad. En este sentido, dada la hegemonía cultural nacional

y regional, que ejercía un control predominante, los actores sociales de Chumbivilcas, marginados por su asociación con el abigeato, articularon diversas estrategias de resistencia: a) la conformación del Grupo Chumbivilcas como núcleo de oposición sociopolítica; b) la intermediación del mestizo, en concordancia con la propuesta del neo-indio planteada por Uriel García; y c) el surgimiento de la música chumbivilcana, única en su estilo y ubicado en las antípodas del folklore cusqueño. Asimismo, los conflictos políticos y las crisis sociales que afectaron tanto al país como a la provincia incentivaron un proceso de cuestionamiento de las estructuras sociales vigentes, impulsando la transformación de la identidad de los qorilazos hacia una identidad proyecto con perspectivas renovadas.

Castells (2001) sostiene que la identidad proyecto emerge “cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad, y al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social” (p.30). En este marco, los actores sociales de Chumbivilcas aprovecharon la coyuntura para formular una identidad proyecto en torno a la figura del qorilazo, rechazando tanto la identidad incaica como la hispana, y proponiendo, en cambio, una identidad neo-indianista fundamentada en el mestizaje. El principal exponente de esta propuesta fue Francisco Gómez Negrón, conocido como ‘El Qorilazo’, quien tuvo un rol fundamental en este proceso como embajador cultural de Chumbivilcas, difundiendo los valores culturales asociados a la figura ecuestre. Asimismo, como representante mestizo de la provincia, el qorilazo se consolidó en la ciudad de Cusco en la década de 1930 como símbolo de las provincias altas del Cusco. Sin embargo, para sectores indígenas de la provincia que no se identificaban con esta representación, la figura fue percibida como una impostura cultural.

Fundación del Club Qorilazo

El proceso de historización e institucionalización del qorilazo evidencia las dimensiones simbólicas y estéticas que cobraron relevancia con la fundación del “Club Qorilazo” en Cusco a mediados del siglo XX. Los miembros impulsaron una sostenida actividad académica, deportiva y cultural mediante embajadas culturales, consideradas el mecanismo más eficaz para la difusión de su legado. Siguiendo a Touraine (2006), este movimiento social combinó un principio de identidad, un principio de oposición y un principio de totalidad. En el contexto chumbivilcano, el principio de identidad se manifestó a través de la oposición hacia el exterior, mientras que, en el interior de la provincia, los campesinos fueron subordinados. Esta dinámica resultó en una forma de totalitarismo al ejercer control sobre las instituciones y el poder local.

Un aspecto destacable en los movimientos juveniles emprendidos por los jóvenes chumbivilcanos entre 1930 y 1950 es la escasa presencia femenina, ya que fue recién en la segunda mitad del siglo XX, con la formación del “Club Qorilazo”, cuando la

mujer chumbivilcana asumió un rol activo en la difusión de la tradición. En esta “segunda época”, como la denominaron los miembros del club, se llevaron a cabo presentaciones artísticas en las que la mujer desempeñaba el papel de madre protectora y reproductora del universo simbólico del qorilazo. Sin embargo, la mayoría de los integrantes del “Club Qorilazo” estaban ‘enclausados’, utilizando el concepto de Bourdieu (1998), ya que poseían signos de distinción, como una educación formal, que les confería pertenencia e identidad asociadas a prácticas exclusivas y al poder social. Estas políticas de diferenciación, como refiere Hobsbawm (1994), fueron políticas de identidad que otorgaban al grupo una característica primordial y exclusiva, asegurando su continuidad. Por lo que la clase dirigente mestiza chumbivilcana construyó su identidad diferenciándose verticalmente de los indígenas, quienes, a su vez, establecían diferenciaciones horizontales dentro de sus propias comunidades campesinas.

En la década de 1970, el gobierno de Juan Velasco Alvarado implementó un cambio paradigmático en el Estado peruano mediante reformas políticas estatales que incluyeron la designación de Túpac Amaru, revolucionario indígena, como símbolo de la identidad e independencia nacional (Leonardini 2009). En este contexto, el Estado asumió un rol central en la negociación y formación de identidades locales, especialmente en comunidades rurales. Según Giménez (2002), al erigirse como administrador de identidades, el Estado promulgó reglamentos y ejerció controles mediante documentos que acreditaban la identidad. Friedman (1994) afirma que “las realidades culturales siempre son producidas en contextos sociohistóricos específicos y que, para explicar la naturaleza de la práctica de la identidad y de la producción de esquemas históricos, es necesario dar razón de los procesos que generan esos contextos” (p. 185). Precisamente, la reforma agraria promovió cambios estructurales en las relaciones de poder local, lo que influyó en la nueva construcción identitaria. Aunque el Estado intentó legitimar una única identidad cultural para todos los ciudadanos, recurriendo a categorías reductivas para las minorías, estas políticas no lograron subsumir las identidades locales, como la de los qorilazos. En consecuencia, surgieron reivindicaciones basadas en criterios propios que resistieron expresamente las disposiciones nacionales y regionales.

La dualidad de clases, con raíces históricas profundamente asentadas en el subconsciente de la población local, tanto indígena como mestiza, había sido institucionalizada y aceptada con resignación. Sin embargo, los cambios introducidos por la reforma agraria y el estallido de la violencia política en el país durante los años ochenta profundizaron estas tensiones. En este periodo, se produjo un éxodo rural sin precedentes, acompañado por la democratización de instituciones como las municipalidades, lo que generó la aparición de nuevos actores sociales y transformó la estructura social completamente. No obstante, la preservación de la identidad del ‘yo’ y del ‘nosotros’, sustentada en prejuicios y estigmas de alteridad,

se mantuvo como un mecanismo de diferenciación basado en factores como los apellidos, la “pigmentocracia”, las prácticas religiosas y políticas, e incluso los sentimientos (Wallerstein y Balibar 1991). Estas prácticas, en ocasiones soterradas y en otras institucionalizadas, fueron trasgredidas por la masificación de la educación pública y la apropiación del qorilazo como símbolo representativo de todos los actores sociales de la provincia. A nivel global, pese a las divisiones de clase dentro de la sociedad chumbivilcana, estas diferencias no han impedido la adopción de los elementos de la identidad nacional. Como plantea Giménez (2002), ello implicó una reapropiación de los medios y discursos que permitieron a los chumbivilcanos redefinir su identidad de acuerdo con sus propios criterios, resignificando al qorilazo como parte fundamental de su autoimagen y pertenencia colectiva.

Los elementos que definen al qorilazo trascienden a lo largo del tiempo y se transmiten de forma intergeneracional; su figura está sujeta a constantes transformaciones, cada una de las cuales conlleva implicaciones culturales únicas. Como señala García Canclini (2004), en el contexto contemporáneo las identidades se configuran con múltiples pertenencias, lo que permite que el qorilazo adopte nuevos significados, desde su exaltación como símbolo local hasta su proyección en redes y tecnologías vinculadas a la globalización. La escuela ha desempeñado un rol crucial en la exaltación de la identidad local y en la difusión masiva de las manifestaciones culturales, cumpliendo además una función mediadora en la legitimación de la figura del qorilazo. En este sentido, la educación ha sido un vehículo modernizador en la construcción de la identidad nacional. Según Gellner (2001), esta función se explica claramente al considerar que la educación constituye la mejor inversión de un hombre, ya que es el medio principal mediante el cual una persona construye y consolida su identidad.

No obstante, las bases culturales de los qorilazos se anclan en los recuerdos de hechos históricos que se perpetúan en la memoria colectiva de los chumbivilcanos, convirtiéndose en repositorios simbólicos que cada generación reinterpretará o adoptará según sus intereses grupales. Por lo que, la qorilalidad progresivamente se institucionalizó, lo que llevó a que la *qorilaceada* (espectáculo taurino ecuestre) adquiriera un carácter deportivo al incorporar principios competitivos y de éxito. Así, esta práctica genera vencedores y vencidos en un sistema de poder que abarca tanto lo real como lo simbólico, aunque todo se realiza bajo el marco de la tradición y con el paso del tiempo ha sido legitimado. Sin embargo, los valores ancestrales de la tradición se han diluido en los laberintos de la modernidad, y la *qorilaceada*, como deporte, evolucionó de una expresión tradicional a un espectáculo moderno, distante de la parafernalia ritual de la estancia ganadera. A pesar de estas transformaciones, la tradición sigue teniendo peso en el contexto chumbivilcano y, en algunos aspectos, se resiste a los cambios como un medio para preservar “lo típicamente chumbivilcano”. No obstante, esta resistencia se encuentra tensionada por las fuerzas de la modernidad, que

han impulsado las prácticas tradicionales hacia la deportividad, configurando la *qorilaceada* como una competencia estructurada con reglas y puntuaciones.

Por lo tanto, la incorporación de jueces y animadores ha contribuido a la deportivización de las faenas del qorilazo y ha visibilizado también la activa participación de mujeres en el quehacer de la tradición. Aunque la ejecución de las suertes pertenece al campo de lo eminentemente masculino, las mujeres también participan en las competencias, por ejemplo, en el rodeo chumbivilcano de potros salvajes ejecutado por cuadrillas femeninas; pese a que todavía no predominan y que el hombre sigue teniendo el dominio en la *qorilaceada*. A diferencia de las tradiciones ecuestres americanas, donde el papel de la mujer es específico, ya sea como acompañante, reina o integrante de comités de damas, en Chumbivilcas las mujeres pueden formar parte de los concursos de forma generalizada (figura 3). Por consiguiente, la figura de la mujer ocupa un sitio importante en la tradición local, ya que su participación ha sido determinante en el fortalecimiento y la continuidad histórica de la qorilalidad.

Figura 3
Mujeres chumbivilcanas a caballo



Fuente: el autor (2023)

Por otro lado, siguiendo los planteamientos de Medina (2011), los qorilazos conservan ciertos elementos de sus lejanos ancestros españoles, como la práctica de las corridas de toros, el instinto artístico, el estilo y procedimientos similares, aunque con diferencias secundarias propias de la modernidad vigente. De esta forma, la qorilalidad se orienta hacia su consolidación como cultura local, lo que se evidencia en la creciente importancia de las costumbres chumbivilcanas en los medios de comunicación de alcance regional y nacional. Paralelamente, en la última década, la identidad cultural de Chumbivilcas se ha fortalecido y trascendido, convirtiéndose en un referente para provincias

vecinas como Canas, Canchis, Espinar y Paruro, dentro de la región Cusco. Del mismo modo, su influencia se extiende hacia provincias fronterizas como Caylloma, La Unión y Condesuyos en Arequipa; Cotabambas, Grau y Antabamba en Apurímac; e incluso alcanza regiones más distantes como Huancavelica y otras del ámbito nacional. Finalmente, como destaca León (2014), la figura del qorilazo sintetiza mito y realidad, proyectando hacia el pasado los rasgos de una cultura que permanece viva hasta nuestros días.

Conclusiones

Este estudio destaca la importancia de comprender cómo se construyó la identidad de los qorilazos en el espacio y en el tiempo en relación a la identidad nacional de Perú. Se discute

cómo la identidad nacional se basa en elementos del régimen colonial y cómo los caudillos que participaron en las guerras civiles utilizaron diferentes medios de comunicación y prácticas simbólicas para construir narrativas para el sustento de la identidad nacional. Por otro lado, en este proceso, hubo otros factores contribuyentes en la formación de la qorilalidad, destaca el paisaje estepario de los Andes que ha jugado un papel determinante en el desarrollo de la actividad pecuaria y en la vida de los habitantes de esta provincia. En resumen, esta investigación destaca los orígenes del qorilazo en el siglo XVI y su dinámico proceso evolutivo como también la constitución de una identidad de resistencia frente al cusqueñismo a través del "Club Qorilazo", la que se ha constituido en una institución embajadora de lo chumbivilcano y qorilazo fuera de la provincia.

Bibliografía

- Aguirre, G.
(1973). *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América*. México: Ed. Instituto Indigenista Interamericano.
- Aliende, A., y Azcona, J.
(2007). Etnicidad, identidad. En *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*, Primera Ed., editado por A. Barañano, J. García, M. Cátedra y M. Devillard, pp. 128–271. UCM. España: Editorial Complutense.
- Alves, S. y Pérez, R.
(2016). Miradas divinas: elementos de resistencia a la colonización de la península ibérica en las expresiones religiosas afroecuatoriana y afrobrasileña. *Diálogo Andino*, 49, 81-89.
- Barker, C.
(1999). *Televisión, globalización e identidades culturales*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Bourdieu, P.
(1998). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Ediciones Taurus.
- Castells, M.
(2001). *El poder de la identidad* (Vol. II). En *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*. México: Siglo XXI Editores.
- Friedman, J.
(1994). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.
- Galinier, J., y Molinié, A.
(2013). *Los neo-indios: Una religión del tercer milenio*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- García Canclini, N.
(2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- García Canclini, N.
(1989). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo S. A.
- García, S.
2022. Estado nación e identidad nacional: américa latina y la gestión de la diversidad en contextos multiculturales. *Diálogo Andino*, 67, 170-182.
- García, S.
(2024). Defendiendo las aguas y organizando identidad: Trayectoria de las organizaciones políticas aymaras en Chile durante la dictadura (1980–1989). *Diálogo Andino*, 75, 87–108.
- Gellner, E.
(2001). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Editorial Alianza Editorial S. A.
- Giménez, G.
(2002). Paradigmas de la identidad. En A. Chiju (Ed.), *Sociología de la identidad*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Hobsbawm, E.
(1994). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Crítica.
- Hobsbawm, E.
(2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Ediciones Crítica.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI].
(2017). *Censos Nacionales 2017: XII de población, VII de vivienda y III de comunidades indígenas*. Lima: INEI.

- León, R., Urday, S., & Arce, I.
(2014). *Chumbivilcas: Lazos de oro*. Lima: Hudbay.
- Leonardini, N.
2009. Identidad, ideología e iconografía republicana en el Perú. *Arbor*, 185, 1259–1270.
- Medina, H.
(2011). El charro salmantino: Los diferentes rostros de un estereotipo provincial. *Stvdia Zamorensia*, 10, 217–242.
- Orlove, B.
(1994). Stick and stones: Ritual battles and play in the Southern Peruvian Andes. En D. Poole (Ed.), *Unruly order: Violence, power, and cultural identity in the high provinces of Southern Perú* (pp. 133–164). San Francisco: Westview Press.
- Real Academia Española [RAE].
(2025). *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed., versión 23.8 en línea). <https://dle.rae.es>
- Raffestin, C.
(2013). *Por una geografía del poder*. México: El Colegio de Michoacán.
- Rosaldo, R.
2000. *Cultura y verdad: La reconstrucción del análisis social*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Sharpe, J.
(1996). Historia desde abajo. En P. Burke (Ed.), *Formas de hacer historia* (pp. 38–58). Madrid: Alianza Universidad.
- Torrent, H. y Ruz R.
2021. Proyectos para el desarrollo de Arica y su región en los años sesenta: el turismo en el laboratorio de los polos de crecimiento y la identidad del espacio andino. *Diálogo Andino*, 66, 173-185.
- Touraine, A.
2006. Los movimientos sociales. *Revista Colombiana de Sociología* 27:255–278.
- Vega Centeno, R. y Vergara, T.
(2023). La leyenda de Naymlap en la memoria y la identidad de los pueblos de Lambayeque, costa norte del Perú. *Diálogo Andino* 71:131-144.
- Villena, A.
(1987). *Qorilazo y región de refugio en el contexto andino*. Cuzco: Ediciones Peñarol.
- Wade, P.
(2003). Repensando el mestizaje. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 273–296.
- Wallerstein, I., y Balibar, E.
(1991). *Raza, nación y clases*. Madrid: Ediciones Indra Comunicación.