

Las culturas se preservan narrando: el *willaq*, un ejemplo del sistema cultural de la oralidad en la comunidad de Churrubamba

Cultures are preserved through storytelling: the willaq as an example of the oral culture system in the Churrubamba community

Diana Oscco* <https://orcid.org/0000-0002-4977-6606>

Nila Vigil** <https://orcid.org/0000-0001-5348-1475>

Resumen

La oralidad constituye el sistema cultural vigente en las comunidades andinas, donde el *willaq* (narrador) cumple un papel central en la transmisión de saberes y valores. Este estudio etnográfico exploratorio, realizado en la comunidad de Churrubamba (surandino peruano), analiza cómo la oralidad organiza y sostiene la preservación cultural y la transmisión intergeneracional de valores. A partir de entrevistas con cinco informantes clave, *willaqs* y padres de familia, se identificaron patrones narrativos y funciones sociales del relato oral. No asumimos una oposición ni una secuencia lineal entre oralidad, escribaldad y electronalidad; examinamos co-presencias, solapamientos o ausencias según la articulación entre infósfera, sociósfera y tecnósfera. En este marco, los resultados muestran que la oralidad refuerza la identidad cultural y la memoria colectiva y, cuando aparecen prácticas escritas y digitales, dialoga críticamente con ellas y reconfigura funciones sin oponerlas. Asimismo, la narración ocurre no solo como práctica individual, sino también en círculos de la palabra, espacios colectivos donde la comunidad dialoga, aprende y renueva su memoria compartida. Aunque estas prácticas experimentan transformaciones por la modernización y los medios digitales, la oralidad se mantiene como pilar de la vida cultural y educativa en Churrubamba. El estudio concluye que, entendida como sistema cultural y pedagógico, la oralidad requiere estrategias de revitalización que aseguren su continuidad intergeneracional.

Palabras clave: oralidad andina, transmisión cultural, transmisión de valores, *willaq*, comunidades indígenas.

Abstract

Orality is the prevailing cultural system in Andean communities, where the willaq (storyteller) plays a central role in the transmission of knowledge and values. This exploratory ethnographic study, conducted in the community of Churrubamba (southern Peruvian Andes), analyzes how orality organizes and sustains cultural preservation and the intergenerational transmission of values. Based on interviews with five key informants, willaqs and parents, narrative patterns and social functions of oral storytelling were identified. Rather than starting from a dichotomy or a linear progression between orality, scription, and electronality; this study examines their co-presence, overlap, or absence through the interplay among the infosphere, sociosphere, and technosphere. Within this framework, the results show that orality reinforces cultural identity and collective memory, and, when written and digital practices appear, it engages in critical dialogue with them and reconfigures functions without opposing them. Likewise, storytelling occurs not only as an individual practice, but also in circles of the word, collective spaces where the community dialogues, learns, and renews its shared memory. Although these practices are undergoing transformations due to modernization and digital media, oral tradition remains a pillar of cultural and educational life in Churrubamba. The study concludes that, understood as a cultural and pedagogical system, oral tradition requires revitalization strategies that ensure its intergenerational continuity.

Keywords: Andean orality, cultural transmission, value transmission, *willaq*, Indigenous communities.

Fecha de recepción: 01-04-2025 **Fecha de aceptación:** 15-10-2025



En una de las primeras escenas de la película *Retablo*, de Álvaro Delgado Aparicio (2017), Noé narra a su hijo Segundo un relato sobre el origen de la nieve y el viento malo, ambos concebidos como castigos divinos. Este pasaje fílmico refleja con fidelidad una práctica sociocultural común en las comunidades quechuahablantes del surandino¹: la transmisión de saberes a través de la narración cotidiana. Como señalan Biondi & Zapata (1994, 2006), la oralidad

¹ Decimos del surandino porque si bien puede ser una práctica que también se da en la zona norandina, las autoras del texto tienen noticia de la zona sur y no conocen la zona norte.

* Red de Formadores en Interculturalidad de América Latina. Andahuaylas, Perú. Correo electrónico: diana.oscco.b@gmail.com

** Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú. Correo electrónico: correoparanilavigil@gmail.com.

en estas comunidades no es un recurso anecdótico, sino un sistema cultural mediante el cual se preservan valores, normas y cosmovisiones. En este ejemplo, la interacción padre-hijo no solo mantiene viva la memoria colectiva, sino que reafirma el papel del narrador (*willaq*) como mediador entre pasado y presente, entre tradición y vida cotidiana

En el mundo andino, se denomina *willaq* a la persona que narra, es decir, a quien transmite relatos, saberes y valores como parte constitutiva de la vida comunitaria. Ser *willaq* no implica una función impuesta, sino que expresa un modo de vivir y de compartir la cultura en el ámbito familiar y social. Los padres y abuelos, al contar historias, se convierten en *willaqkuna*, transmitiendo así la memoria colectiva a las nuevas generaciones. Esta práctica se vincula con lo que en quechua se denomina *willapaakuy*, entendido como el acto de narrar o dar testimonio del pasado. De manera análoga, Tejada (2025) evidencia que la representación simbólica de la mitología local, sostenida en la oralidad, constituye un mecanismo de afirmación identitaria en la comunidad. Ambas experiencias revelan que la oralidad sigue siendo un espacio vital de construcción colectiva. Como señala Howard (1990), el *willapaakuy* constituye una forma de historiografía oral que organiza y legitima los recuerdos colectivos, reafirmando la identidad cultural andina frente a la hegemonía de la tradición escrita occidental.

Los pueblos indígenas han desarrollado sistemas de oralidad que constituyen el fundamento de su identidad, cosmovisión y organización social (Biondi & Zapata, 1994, 2006). En este marco, el *willaq* emerge como figura central, pues encarna la función de transmitir valores y saberes colectivos a través de la narración. La oralidad no se limita a un recurso didáctico ni a una práctica rutinaria: es una forma de socialización cultural que se expresa en relatos transmitidos de manera espontánea en la vida cotidiana. Cada narración recrea y actualiza la memoria recibida de los mayores, convirtiendo al *willaq* en un mediador intergeneracional.

En las comunidades surandinas, los relatos abordan diversos aspectos de la vida comunal y se articulan siguiendo patrones propios del sistema cultural de la oralidad, en el que la repetición, la metáfora y la memoria colectiva garantizan continuidad y adaptación. Este estudio, de carácter exploratorio y enfoque etnográfico, analiza el papel del *willaq* en la comunidad de Churrubamba como agente de preservación cultural. Si bien no busca generalizar resultados, sí ofrece una primera aproximación a los mecanismos mediante los cuales la oralidad sostiene la transmisión de saberes en un contexto de creciente transformación social.

La oralidad no solo transmite información, sino que articula memorias colectivas y cosmovisiones propias de los pueblos andinos. Como sostiene Tejada (2025), *"la oralidad constituye un dispositivo simbólico que preserva la memoria y la identidad cultural, en estrecha relación con la resistencia decolonial"*. Este enfoque complementa la idea de que narrar es también un acto de preservación cultural.

Marco teórico: los sistemas culturales: oralidad, escribalidad, electronalidad

Es común que ciertas personas, incluso académicas, confundan y fusionen los conceptos de oralidad y lengua oral, cuando en realidad se trata de nociones distintas. La lengua oral se refiere al uso del lenguaje hablado como medio de comunicación, mientras que la oralidad es un sistema cultural más amplio que configura un modo de producción y transmisión del conocimiento basado en la interacción, la memoria colectiva y la performatividad del relato. En este sentido, la oralidad no es solo un medio de comunicación, sino una forma de organización social y de construcción de sentido.

Asimismo, algunas personas asumen que oralidad es hablar y escribalidad es escribir, reduciendo estos conceptos a habilidades individuales. Sin embargo, la oralidad y la escribalidad corresponden a sistemas culturales diferentes que estructuran el pensamiento, la transmisión del conocimiento y la organización social en función de las tecnologías comunicativas predominantes. Como han desarrollado Biondi & Zapata (1994, 2006), estos sistemas culturales no deben confundirse con las divisiones establecidas por Ong (1982), Havelock (1986), Goody (1990), ni con los estudios sobre literacidad de Scribner & Cole (1981), ya que no implican una jerarquización entre formas "primitivas" y "avanzadas" de comunicación, sino modos distintos de producción de sentido en las sociedades. Así, es posible dialogar con el enfoque ideológico de la literacidad (Street, 1984) y con las literacidades vernáculas (Scribner & Cole, 1981), sin desplazar el foco de oralidad como sistema cultural.

Para comprender cómo funcionan los sistemas culturales de la oralidad, la escribalidad y la electronalidad, es necesario considerar el marco teórico propuesto por Toffler (2000), quien plantea que las sociedades no solo se organizan en términos económicos o políticos, sino también a partir de su infraestructura tecnológica, sus estructuras sociales y sus sistemas de conocimiento. Estas dimensiones se articulan en tres esferas:

Desde una perspectiva semiológica, así como existe una diversidad lingüística, también hay una diversidad de tecnologías comunicativas que se entrelazan con otras dimensiones de la cultura y determinan la manera en que las sociedades organizan sus saberes. Estas tecnologías se configuran a partir de tres dimensiones interconectadas: tecnósfera, sociósfera e infósfera.

1. **Tecnósfera:** Engloba las tecnologías y herramientas utilizadas en una sociedad para la producción de bienes materiales y la gestión de recursos. Incluye todas aquellas técnicas y procesos productivos que una sociedad emplea para transformar su entorno y garantizar su supervivencia. Constituye el nivel material de la cultura.
2. **Sociósfera:** Hace referencia a la organización social y los roles que desempeñan los individuos dentro del sistema cultural. Está determinada por la tecnósfera, ya que los medios de producción y las tecnologías disponibles condicionan la manera en que las personas interactúan y se agrupan en comunidades, familias, instituciones y redes sociales. La sociósfera influye en el acceso al conocimiento, la construcción de identidades y la definición de roles dentro del sistema cultural.
3. **Infósfera:** Comprende los sistemas de información, significados y valores que circulan en una sociedad y que le dan coherencia a su estructura cultural. Es la dimensión donde se generan, transmiten y transforman los saberes y narrativas que una comunidad reconoce como propios. La infósfera es esencial porque define cómo se produce el sentido y cómo se organizan las ideas en función de la tecnósfera y la sociósfera.

Toffler (2000) señala que ninguna de estas esferas funciona de manera aislada: cuando cambia la tecnósfera, también se transforman la sociósfera y la infósfera. Es decir, cuando una sociedad introduce una nueva tecnología de comunicación (por ejemplo, la escritura o el internet), no solo cambia la forma en que se transmite la información, sino que se reconfiguran sus estructuras de poder, su organización social y su manera de interpretar el mundo. Esta interdependencia explica por qué la adopción de una tecnología de la palabra puede no “instalar”, de inmediato, un nuevo sistema cultural.

A partir de esta interdependencia de esferas, distinguimos, por un lado, tecnologías de la palabra (oralidad/escritura) y, por otro, sistemas culturales (oralidad, escribaldad, electronalidad) propuestos por Biondi & Zapata (1994, 2006). Mientras las primeras refieren a medios o soportes de comunicación, los segundos aluden a configuraciones socioculturales más amplias, que articulan modos de producir sentido, organizar la vida social y comprender la realidad. Así, una sociedad puede conocer la escritura sin estar adscrita al sistema cultural de la escribaldad, del mismo modo que puede incorporar recursos digitales sin constituir aún una cultura electronal.

Desde esta distinción teórica, los debates recientes sobre oralidad y escritura coinciden en que no deben entenderse como universos cerrados ni mutuamente excluyentes. Diversos autores destacan la existencia de zonas intermedias y de “tránsitos” entre tecnologías de la palabra, lo que vuelve insuficiente la oposición oral/escrito para describir las prácticas comunicativas indígenas contemporáneas (Garcés & Muyolema, 2022). Además, la historiografía de la oralidad andina recuerda que no existen sociedades sin oralidad —aunque sí las hay, y ha habido, sin escritura—, y que leer lo colonial exige atender a los procesos de contextualización y descontextualización de la palabra (Martínez, 2008).

Biondi & Zapata (1994, 2006) señalan que podemos encontrar tres sistemas culturales de la palabra: la oralidad, la escribaldad y la electronalidad. Estas nociones remiten a sistemas culturales definidos por la interacción entre sociósfera, infósfera y tecnósfera, de modo que cada uno expresa una gramática particular de producción y comprensión de sentido, según la articulación histórica de esas esferas en la vida social.

1. El sistema cultural de la oralidad se basa en la transmisión del conocimiento a través del habla y la memoria colectiva. La figura del narrador (*willaq*) es esencial, ya que su función no solo es contar historias, sino también transmitir valores, saberes y formas de vida. La organización social se centra en la interacción comunitaria, donde el conocimiento se transmite de manera personalizada. En este sistema, la memoria colectiva es el eje fundamental, ya que el conocimiento no está fijado en un soporte físico como la escritura, sino que se transmite y se reinterpreta en cada nueva interacción. En esta línea, el análisis de relatos andinos muestra entimemas (premisas implícitas) que hacen visibles principios culturales como tinku, reciprocidad, pachakuti y mita; es decir, la narración organiza sentido y normatividad más allá de lo explícito (Galdames & Lagos, 2007). De ahí que la oralidad privilegie la repetición, el uso de fórmulas narrativas establecidas y la interacción entre el narrador y la audiencia para reforzar el aprendizaje. En las comunidades andinas, el *willaq* cumple un papel esencial como transmisor del conocimiento y asegura la continuidad cultural a través del relato oral. Así, la transmisión de saberes recae no solo en los padres, sino

especialmente en los abuelos y abuelas sabios/as, quienes permanecen más tiempo con sus nietos y tienen un gran conocimiento de la memoria cultural.

2. El sistema cultural de la escribaldad, tiene como forma privilegiada de transmisión del conocimiento a la escritura. La autoridad del conocimiento ya no reside en el narrador oral, sino en textos, archivos y bibliotecas, donde el conocimiento se fija y se estructura de manera sistemática. La organización social se basa en instituciones como la escuela, que estructuran la transmisión del conocimiento y lo formalizan en documentos oficiales. La escribaldad modifica la relación con la historia y el pasado, al permitir la fijación de relatos en documentos escritos que pueden trascender generaciones sin alteraciones significativas. A estas alturas del texto, habrá quedado claro que escribaldad no se reduce a alfabetización ni a literacidades vernáculas, sino que hace referencia a un sistema cultural cuyo eje es la escritura como tecnología que organiza instituciones, jerarquías del conocimiento y modos de producción y reconocimiento del sentido. A diferencia de las perspectivas psicolingüísticas o etnográficas (Scribner & Cole, 1981), que abordan la escritura como práctica sociocultural, aquí la escribaldad se entiende como una *matriz sociosemiotecnológica*, es decir, una estructura donde lo social, lo semiótico y lo tecnológico codeterminan las formas de producir sentido y organizar la vida cultural, resultado de la interacción entre infósfera, sociósfera y tecnósfera (Toffler, 2000; Biondi & Zapata, 2006).
3. El sistema cultural de la electronalidad se desarrolla con la expansión de las tecnologías digitales, que combinan texto, imagen, audio y video en un mismo entorno. La información no se organiza de manera lineal como en la escribaldad, sino a través de hipervínculos e interacciones en red. La autoridad del conocimiento se diluye, ya que cualquier persona puede generar contenido y compartirlo globalmente. La electronalidad transforma la manera en que se produce y consume el conocimiento, generando un acceso más inmediato y descentralizado. La interacción digital permite la hibridación de sistemas culturales, ya que elementos de la oralidad y la escribaldad pueden coexistir en espacios virtuales.

En este sentido, la oralidad no puede reducirse a un simple medio de comunicación, sino que se constituye como una práctica pedagógica y estética. Tejada (2025) resalta que las narraciones míticas y artísticas funcionan como formas de enseñanza comunitaria y de resistencia cultural frente a la hegemonía occidental. Esta perspectiva permite reforzar la comprensión de la oralidad como eje central en los sistemas culturales.

Comprender la diferencia entre oralidad, escribaldad y electronalidad es clave para analizar cómo las sociedades producen, organizan y transmiten el conocimiento. Estos sistemas culturales no son excluyentes, sino que coexisten en distintos grados dentro de cada comunidad. En el caso de la oralidad, su interacción con la escribaldad y la electronalidad genera desafíos y oportunidades para la transmisión del conocimiento como se observa en el papel del *willaq* en las comunidades andinas.

Es importante mencionar que en este estudio no concebimos oralidad, escribaldad y electronalidad como esferas opuestas ni como etapas lineales, sino como sistemas culturales que pueden presentarse en copresencia, en solapamiento o con ausencias, según la articulación entre infósfera, sociósfera y tecnósfera. Esta perspectiva evita la lectura dicotómica y reconoce zonas intermedias y de traducción documentadas en trabajos recientes.

Históricamente, en los Andes la castellanización escolar y administrativa consolidó formas de autoridad del saber asociadas a la escritura, sin erradicar los circuitos orales (Martínez, 2020).

Enfoque, alcance, método de la investigación

El presente estudio se inscribe en un enfoque cualitativo, cuyo objetivo es comprender las dinámicas culturales de la oralidad y analizar el papel del *willaq* en la transmisión de saberes y valores en la comunidad de Churrubamba. Para ello, se adopta un diseño interpretativo y etnográfico que permite observar estas prácticas en su propio contexto sociocultural, reconociendo que la oralidad no puede entenderse fuera de los escenarios comunitarios donde cobra sentido.

La investigación se apoya en cinco entrevistas a informantes clave, seleccionados por su rol activo en la narración y transmisión cultural. Si bien el número de participantes es reducido, en estudios cualitativos de carácter exploratorio lo central no es la cantidad de casos, sino la densidad interpretativa que aportan los testimonios (Taylor et al., 2015). Cada relato recogido constituye una ventana a la memoria colectiva, más que una experiencia individual, lo que justifica la pertinencia de la muestra.

Desde el punto de vista metodológico, la etnografía resulta la vía más adecuada, pues privilegia la interacción con los miembros de la comunidad y la interpretación de significados desde una perspectiva interna (*emic*). Como señala Guber (2011), este enfoque permite aproximarse a la realidad de los actores desde su propia lógica, posibilitando así una comprensión más profunda de los procesos de construcción de sentido que sostienen la oralidad andina.

Contexto de la investigación: la comunidad de Churrubamba

La comunidad de Churrubamba se encuentra en el distrito de Pacucha, en la provincia de Andahuaylas, al extremo norte del departamento de Apurímac a 3659 msnm. Tiene como latitud sur 13° 36' 30.8" S (-13.60854957000) y 73° 22' 4.2" W (-73.36782121000). El acceso a la comunidad es a través de la ruta Andahuaylas (18 km) - Pacucha (8 km).

La comunidad posee una organización que permite la participación de la población y está conformada por el presidente de la misma, quien es el representante de todos los comuneros y se encarga de convocar las reuniones y toma decisiones junto a la población; el secretario, quien está a cargo de la toma de acuerdos realizados en las reuniones convocadas; el vocal, quien apoya en momento a la comitiva; los comuneros, quienes son parte importante puesto que son ellos quienes toman las decisiones para el bienestar de la comunidad.

En la comunidad de Churrubamba, los pobladores tienen un contacto constante con la naturaleza y las actividades que realizan se relacionan con esta. Predominan la producción de hortalizas; papa, olluco, oca y mashua, debido al clima frígido. Asimismo, la comunidad también se dedica a la crianza de animales vacunos, ovinos, porcinos y animales menores. Esto genera la estabilidad económica y la soberanía alimentaria.

Selección de la muestra

La muestra fue determinada mediante un muestreo no probabilístico por conveniencia, se priorizó la participación de informantes clave directamente vinculados con la transmisión oral dentro de la comunidad. La elección de este tipo de muestreo responde a la naturaleza cualitativa y exploratoria del estudio, en la que lo relevante no es la representatividad estadística, sino la riqueza y profundidad de los datos obtenidos.

El corpus de análisis se construyó a partir de entrevistas realizadas a cinco miembros de la comunidad de Churrubamba, quienes compartieron un total de quince relatos tradicionales. La selección de los participantes se basó en su disposición a narrar sus experiencias y en su relación activa con la tradición oral del *willaq*. Este criterio permitió acceder a testimonios culturalmente significativos y directamente enraizados en la práctica comunitaria.

Con el fin de garantizar la pertinencia de la muestra, se establecieron criterios de inclusión que orientaron la selección de los colaboradores:

1. Ser *willaq* reconocido en la comunidad, es decir, persona dedicada a la transmisión de relatos y saberes orales.
2. Ser padre o madre de familia que participe activamente en la narración de relatos a sus hijos dentro del hogar.
3. Poseer conocimiento y experiencia en la oralidad andina, demostrado mediante la participación en prácticas narrativas comunitarias.
4. Hablar quechua, condición indispensable para recoger los relatos en la lengua en que adquieren su pleno sentido cultural.

En este marco, cada narración recogida constituye no solo la voz individual de los participantes, sino también una expresión de la memoria colectiva de la comunidad. De este modo, el estudio busca aportar una comprensión profunda del papel del *willaq* en la transmisión de valores y saberes, más que establecer patrones generalizables a otras comunidades.

Procedimiento y recolección de datos

La recolección de datos se llevó a cabo en entornos naturales, principalmente en los hogares de los colaboradores, respetando las dinámicas cotidianas de la comunidad. En los contextos andinos, las conversaciones suelen ocurrir de manera espontánea durante la realización de labores diarias, más que en espacios formales de entrevista. Conscientes de esta particularidad, una de las investigadoras —miembro de la propia cultura— optó por un enfoque no intrusivo que preservara la naturalidad de las interacciones, lo cual fortaleció la autenticidad y validez de los datos recopilados.

Para captar la riqueza de la oralidad, se empleó una combinación de técnicas cualitativas:

- Entrevistas en contexto cotidiano: se realizaron entrevistas en profundidad mientras los participantes desarrollaban sus actividades diarias, lo que garantizó un flujo conversacional espontáneo, propio de la dinámica comunal.
- Registro de relatos orales: se documentaron fragmentos de narraciones surgidas naturalmente en la interacción, priorizando la autenticidad del relato y los recursos discursivos empleados por los *willaq*s y los padres de familia en la transmisión de valores.

Todas las entrevistas fueron grabadas en audio con autorización previa de los participantes, para luego ser transcritas y traducidas al castellano mediante un proceso interpretativo que buscó conservar los matices culturales y lingüísticos de la oralidad andina.

El análisis de la información se realizó siguiendo el enfoque de análisis temático (Braun & Clarke, 2006). Se identificaron patrones recurrentes y se generaron categorías emergentes que permitieron organizar los relatos en cuatro ejes principales: (1) equilibrio con la naturaleza, (2) normas sociales y reciprocidad, (3) identidad y pertenencia y (4) transformaciones y desafíos de la tradición oral. Este procedimiento posibilitó comprender no solo los contenidos de los relatos, sino también su función social dentro de la comunidad.

Criterios de análisis

La investigación parte del reconocimiento de que los relatos andinos siguen patrones narrativos de carácter cíclico o en espiral, donde ciertos motivos y temas reaparecen de manera recurrente, en lugar de ajustarse estrictamente a la estructura lineal propia de la narrativa occidental (Martínez & Martínez, 2013). Esta forma de narrar no solo organiza el discurso, sino que cumple una función esencial en la transmisión intergeneracional de saberes, posibilitando la continuidad de la memoria colectiva a través de variaciones y adaptaciones contextuales (Nan, 2022).

Asimismo, la oralidad andina no opera de manera aislada, sino en constante interacción con otros sistemas de representación cultural, como la visualidad y la escritura (Martínez & Martínez, 2013). La producción narrativa en quechua constituye una muestra de cómo la oralidad se ha transformado y renovado sin perder su esencia, a pesar de las barreras impuestas por la hegemonía del castellano en los circuitos literarios (Espino, 2018).

El análisis de los relatos recogidos en esta investigación se guiará por los siguientes criterios:

- **Estructura narrativa:** identificación de patrones cíclicos o en espiral en la organización de los relatos, observando repeticiones, paralelismos y variaciones temáticas.
- **Función social del relato:** análisis del papel de los relatos en la transmisión de saberes, valores y normas dentro de la comunidad.
- **Interacción con otros sistemas de representación:** exploración de posibles conexiones entre la oralidad y otros medios de transmisión cultural, en particular las interacciones entre *infósfera* y *tecnósfera*.
- **Estrategias lingüísticas y discursivas:** examen de los recursos propios de la oralidad andina, como la reiteración, la metáfora y la apelación a la colectividad en el discurso.

Este enfoque permitirá comprender los relatos (*willakuys*) en su complejidad, reconociéndolos no solo como vehículos de preservación cultural, sino también como símbolos de resistencia y transformación frente a la hegemonía de la escritura y del castellano (Nan, 2022). Asimismo, se subrayará su potencial para fortalecer la identidad de los hablantes y su reconocimiento como forma legítima de conocimiento (Espino, 2018).

Aspectos éticos

La investigación se desarrolló siguiendo principios éticos fundamentales que garantizaron el respeto a los participantes y a la comunidad. En primer lugar, se obtuvo consentimiento informado, explicando con claridad los objetivos del estudio y solicitando la autorización explícita de cada colaborador antes de la recopilación de datos. En segundo lugar, se aseguró la confidencialidad, resguardando la identidad de los informantes y empleando los datos de manera anónima. Finalmente, se mantuvo un criterio de respeto cultural, lo que implicó adoptar una postura sensible frente a las prácticas, creencias y dinámicas propias de la comunidad, reconociendo el valor del conocimiento local como un saber legítimo.

La participación de una de las investigadoras como miembro de la comunidad constituyó un elemento adicional de garantía ética, pues permitió establecer un vínculo de confianza y asegurar que las prácticas de recolección y análisis

se ajustaran a los códigos culturales propios. Este aspecto fortaleció la pertinencia y validez del estudio, al tiempo que evitó la imposición de categorías externas sobre las experiencias narradas

Resultados

Hemos agrupado los relatos en cuatro categorías emergentes identificadas a través del análisis temático (Braun & Clarke, 2006). Estas categorías reflejan las funciones y significados de la oralidad en la comunidad. Estas categorías no fueron establecidas de antemano, sino que surgieron del análisis de los testimonios recopilados. Los relatos se presentan en quechua junto con una traducción interpretativa al castellano. Se han extremado los cuidados para resguardar la mayor fidelidad posible entre ambas versiones.

1. Equilibrio con la naturaleza

Los relatos vinculados al equilibrio con la naturaleza reflejan una cosmovisión en la que los fenómenos naturales son concebidos como consecuencia directa de las acciones humanas. Se trata de una visión profundamente relacional, en la que la montaña, el agua, el viento o la lluvia no son elementos pasivos del paisaje, sino sujetos activos capaces de premiar o castigar.

Un colaborador expresó: *"Abuiluymi nirqa, wayraqa castigakuqmi, mana urquta yupaychakuqkunataqa, chaymi ñawpaqtaraqmanta siempre ñuqanchik urquman rinaykupaq pirmsuta mañakuniku."* [Traducción al castellano: Mi abuelo decía que el viento castigaba a los que no respetaban la montaña, por eso antes siempre pedíamos permiso antes de subir]. En otro testimonio se señala: *"Pipas yakuta apakuptin mana apukunata agradecispa, unqunmi. Mamaymi willawarqa, tiunsi mana kasukusqachu, chaymi fiebriwan kaykun punchaykuna."* [Traducción al castellano: Cuando alguien se lleva agua sin agradecer a los apus, esa persona se enferma]. Mi madre me contaba que su tío no hizo caso y luego tuvo fiebre por días. Estos fragmentos evidencian una concepción espiritual de la naturaleza, en la que la reciprocidad constituye un principio fundamental.

De manera recurrente, la montaña aparece como un ser protector y sancionador: *"Urquqa ñuqanchiqta waqaychawanchis, sichus pipas mana respetarunqachu, chinkarunmanmi mana yapa tarinapaq."* [Traducción al castellano: La montaña nos cuida, pero si alguien le falta el respeto, puede perderse para siempre.] Este patrón narrativo confirma lo señalado por Nan (2022), quien describe la lógica de reciprocidad como núcleo de la cosmovisión andina. Aquí, la oralidad no solo transmite conocimiento ecológico, sino también una ética de cuidado que regula la relación entre las personas y su entorno.

Hallazgos recientes en el centro-sur andino muestran que ritos y praxis agrícolas se anclan en mito-creencias transmitidas oralmente, en línea con lo observado en Churrubamba (Taipe et al., 2023).

En síntesis, los relatos muestran que el equilibrio con la naturaleza no es únicamente una pauta cultural, sino una forma de normatividad que atraviesa lo social, lo espiritual y lo ecológico. La oralidad, al reforzar estos patrones, asegura que las nuevas generaciones internalicen el respeto por los *apus* y los fenómenos naturales como parte de la vida cotidiana.

Normas sociales y reciprocidad

Los relatos vinculados a las normas sociales y la reciprocidad cumplen una función claramente normativa. A través de ellos, la comunidad refuerza principios como el *ayni* (reciprocidad) y la *minka* (trabajo comunal), que constituyen pilares de la organización social andina. Estas narraciones no solo transmiten valores, sino que también establecen mecanismos simbólicos de sanción para quienes transgreden las reglas colectivas.

Un colaborador recordó: *"Mamaymi sapa kuti nirqa, sichus pipas yanapakuyta chaskikuptin mana kutichipunchu, llaqtaqa huk lawman asurichin. Mana kawsakunchismanchu mana imatapas quspanchis."* [Traducción al castellano: Mi madre siempre decía que si alguien recibía ayuda y no la devolvía, la comunidad lo apartaría. No se puede vivir sin compartir]. Otro testimonio complementa: *"Huk taytaku willawarqa kaynata, sichus pipas mana munarqachu yanapayta faanakunapi, chakra espiritukuna chinkachirqa puyu ukukunapi. Chaynata yacharqaku llaqtapi kawsakuyta."* [Traducción al castellano: "Un anciano me contó que cuando alguien no quería colaborar en las faenas, los espíritus del campo lo hacían perderse en la neblina. Así aprendían a ser parte de la comunidad"]. Estos fragmentos evidencian cómo la oralidad refuerza la cohesión social mediante la asociación entre el incumplimiento de las normas y consecuencias tanto sociales como espirituales.

Además, los relatos muestran que la transgresión no solo afecta el orden comunitario, sino también el equilibrio moral de las personas. Como compartió un colaborador: "*Pipas nishuta llullakuptinmi, almanmi llanpullan, hinaspa wayra apan chay runata. Chaynata yachachiwanku allin runa kayta.*" [Traducción al castellano: Si alguien miente mucho, su alma se vuelve liviana y el viento se la lleva. Así nos enseñaron a ser honestos]. Aquí se observa cómo la oralidad articula lo social con lo espiritual, configurando un sistema de valores que va más allá de la mera convivencia y se proyecta en el plano metafísico.

Tal como sostiene Espino (2018), la reiteración de valores en los relatos funciona como un mecanismo de memoria colectiva que asegura la continuidad de los principios normativos. En este sentido, la oralidad no solo cumple una función educativa, sino también reguladora, constituyéndose en una forma de pedagogía comunitaria que combina enseñanza, persuasión y sanción simbólica.

En síntesis, los relatos sobre normas sociales y reciprocidad revelan cómo la oralidad andina actúa como dispositivo de regulación social, reforzando la solidaridad y el respeto mutuo, y garantizando la cohesión de la vida comunal.

Identidad y pertenencia

Los relatos sobre identidad y pertenencia evidencian el papel de la oralidad en la construcción de la memoria colectiva y en la afirmación de la identidad cultural. La transmisión de historias en contextos familiares y comunales no solo cumple una función pedagógica, sino también de cohesión, pues fortalece los lazos intergeneracionales y reafirma la continuidad cultural.

Un testimonio ilustra esta función: "*Ñuqayku tukuyta willakuykunamanta yachamurqaniku, ñawpaqtaqa chaynata yachachiwarqaku. Kunanqa jovenkunaqa manañan tapukunkuchu ñawpaq hina.*" [Traducción al castellano: Nosotros aprendimos todo de los relatos, porque así se enseñaba antes. Ahora los jóvenes ya no preguntan como antes]. Otro colaborador recordó: "*Abuilaymi llaqtapa willakuykunata willakamuptinmi, ninapa muyuriqninpi tiyaqkaniku. Taytakuchakunamanta yachaq kayku, chaymi chaywan llaqtamanta riqsisqa hina sintikurqaniku.*" [Traducción al castellano: Cuando mi abuela contaba las historias del pueblo, todos nos reuníamos alrededor del fuego. Aprendíamos de los mayores, y eso nos hacía sentir parte de la comunidad]. Estos fragmentos muestran que el acto de narrar no es únicamente transmisión de conocimiento, sino también creación de un espacio de pertenencia compartida.

La oralidad también se configura como un marcador de identidad lingüística. En palabras de un entrevistado: "*Runasimita rimaptiyku, kay llaqtamanta kasqanchis hina sintikuniku.*" [Traducción al castellano: Cuando hablamos quechua, sentimos que pertenecemos a este lugar]. Aquí se observa cómo el uso de la lengua materna refuerza el sentido de pertenencia territorial y cultural, además de funcionar como resistencia simbólica frente a la hegemonía del castellano (Nan, 2022). La oralidad en quechua no se limita a ser un medio de comunicación: es una práctica identitaria que afirma la continuidad de un pueblo en el tiempo.

Tal como señala Espino (2018), la narración oral constituye un espacio donde se actualizan y resignifican los elementos culturales, fortaleciendo la identidad colectiva. En este sentido, los *willakuys* no solo transmiten conocimientos prácticos, sino que reafirman constantemente quiénes son los hablantes y cuál es su lugar en el mundo.

En síntesis, los relatos vinculados a identidad y pertenencia muestran que la oralidad es tanto un espacio de enseñanza como un acto de resistencia cultural. Narrar en quechua significa transmitir saberes, pero también reivindicar una identidad colectiva que se enfrenta a los procesos de homogeneización lingüística y cultural.

Transformaciones y desafíos en la tradición oral

Aunque la oralidad sigue siendo un mecanismo fundamental de transmisión cultural, los relatos recogidos evidencian que su práctica ha disminuido en las generaciones más jóvenes. La influencia de la educación formal, los medios digitales y los cambios en los hábitos de socialización han modificado la relación de los niños y adolescentes con las narraciones tradicionales. Una colaboradora señaló: "*Ñawpaqtaqa, warmakunaqa tutan tutan willakuykunata mañakurqaku. Kunanqa televisiunta qawayta munanku, taytakukunata manañan uyarinkuñachu.*" [Traducción al castellano: Antes, los niños pedían cuentos todas las noches. Ahora prefieren ver televisión y ya no escuchan a los abuelos]. Otro testimonio complementa: "*Taytayqa willakuykunata willachkanraq, pero yapa sapa kutita nin, mana pipas munanchu uyariyta. Chayqa llakichin, paymi nin, mana willakuykunawan, llaqtaqa chinkakun.*" [Traducción al castellano: Mi padre sigue contando historias, pero a veces dice que ya nadie quiere escucharlo. Le da tristeza, porque dice que sin historias, se pierde la comunidad]. Estas voces reflejan la preocupación de los narradores frente a la pérdida de espacios de transmisión y la fragilidad de la tradición oral en el presente.

No obstante, los relatos también muestran adaptaciones creativas que permiten la continuidad de la oralidad en nuevos contextos. Como relató un colaborador: "*Kunanqa churiyqa willakuykunata mañawan willanaypaq, ichaqa celularpi chaykunata grabakun. Ninmi, chaynatas manas qunqanchu.*" [Traducción al castellano: Ahora mi hijo me pide que le cuente historias, pero también las graba en su celular. Me dice que así no se le olvidan]. Este ejemplo evidencia cómo las tecnologías digitales, lejos de reemplazar la oralidad, pueden convertirse en aliadas para su preservación, generando un puente entre tradición y modernidad.

Tal como advierte Nan (2022), la vitalidad de la oralidad depende de su capacidad para renovarse sin perder su esencia cultural. En este caso, las festividades comunales, las reuniones familiares y el uso de dispositivos tecnológicos aparecen como escenarios de revitalización y adaptación.

En síntesis, la tradición oral enfrenta desafíos derivados de la modernización y la globalización, pero también demuestra resiliencia al integrarse a nuevas formas de aprendizaje y comunicación. La continuidad del *willaq* como transmisor de saberes dependerá de la capacidad de la comunidad para fortalecer espacios de narración y promover estrategias que aseguren su vigencia en las generaciones futuras.

Discusión

Los hallazgos de este estudio muestran que la oralidad en Churrubamba es un sistema cultural activo y dinámico que organiza la vida social, transmite saberes y sostiene la identidad colectiva de la comunidad. En esta sección, se discuten los resultados a la luz de la literatura especializada y de las categorías emergentes, con especial énfasis en la vigencia de la oralidad como sistema cultural, su reconfiguración frente a otras infósferas, su papel como mecanismo de resistencia lingüística y cultural, así como su potencial pedagógico dentro de la educación propia:

La oralidad como sistema cultural vigente

Los resultados confirman que la oralidad en la comunidad de Churrubamba constituye el sistema cultural vigente que articula memoria, identidad y cohesión social. En este sentido, los relatos recogidos organizan la vida comunal al ofrecer explicaciones sobre la naturaleza, al regular normas sociales y al reforzar la pertenencia identitaria. Esta función coincide con lo planteado por Biondi & Zapata (1994, 2006), quienes subrayan que la oralidad no es solo un medio de comunicación, sino un dispositivo cultural que estructura la vida colectiva.

Los relatos vinculados al *ayni* (reciprocidad) y la *minka* (trabajo comunal) muestran con claridad cómo la oralidad actúa como mecanismo pedagógico comunitario y como referente normativo que regula la convivencia. A través de estas narraciones, la comunidad enseña a los más jóvenes principios de solidaridad, respeto mutuo y equilibrio con la naturaleza. En línea con Martínez y Martínez (2013), se observa que la oralidad opera como un sistema de producción de sentido que otorga coherencia al universo social y natural de la comunidad.

La evidencia etnográfica también permite observar que este sistema cultural se transmite mediante patrones narrativos propios, en particular los ciclos y espirales narrativos, donde los temas se repiten con variaciones. Estas estructuras no corresponden a la linealidad típica de la narrativa escrita occidental, sino que responden a una lógica distinta, centrada en la reiteración como estrategia de enseñanza y preservación de la memoria. Como sostiene Nan (2022), la repetición y la variación son recursos fundamentales de la oralidad andina, porque permiten que cada narración sea al mismo tiempo nueva y antigua, manteniendo continuidad en la tradición sin necesidad de fijarla en un texto escrito.

Dentro de este sistema, la figura del *willaq* adquiere un rol clave. No es solamente un narrador de historias, sino un agente cultural que condensa y transmite el legado de los mayores, asegura la continuidad de la memoria colectiva y actúa como mediador entre generaciones. En este sentido, la oralidad en Churrubamba se confirma como un sistema cultural integral, donde la palabra hablada organiza el mundo social, regula el comportamiento y fortalece la identidad colectiva (Espino, 2018).

Esta dimensión organizadora de la palabra dialoga con experiencias continentales donde la conversación ritualizada —como los círculos de la palabra— cumple funciones de memoria, norma y decisión colectiva (Muñoz, 2018; Sánchez, 2025).

Asimismo, en otros ámbitos andinos del Perú, como en las comunidades quechuas de Ccarhuayo, la organización comunal y las prácticas orales sostienen identidad, normas y toma de decisiones frente a presiones modernizadoras, sin plantear una oposición con lo escrito (Korsbaek, 2016).

Pluralidad de infósferas y reconfiguración narrativa

Un aspecto relevante de los hallazgos es que la oralidad en Churrubamba no desaparece frente a la expansión de la televisión, la escolarización o los medios digitales, sino que dialoga con ellos y se reconfigura. Aunque algunos jóvenes muestran menos interés en escuchar a los *willaqs* y prefieren consumir contenidos audiovisuales, esto no implica un desplazamiento hacia la escritura o la electronalidad, sino la coexistencia de múltiples infósferas (Martínez & Martínez, 2013; Nan, 2022).

De hecho, la televisión y los medios digitales también se sostienen en lógicas narrativas: recurren a la repetición de patrones discursivos, al carácter cíclico de las historias y a la apelación a la colectividad del espectador. Como señalan Reyna et al. (2023), la oralidad no se extingue en los entornos modernos, sino que se adapta y encuentra nuevas formas de manifestación. Los relatos grabados en celulares por algunos jóvenes son ejemplo de esta reconfiguración: más que una ruptura, constituyen una estrategia de preservación que integra la oralidad tradicional a soportes contemporáneos.

En este sentido, las concepciones evolucionistas que postulan una jerarquía entre oralidad, escritura y tecnologías digitales (Ong, 1982; Havelock, 1986; Goody, 1990) no explican adecuadamente lo que ocurre en los Andes. Lo que se observa no es un tránsito lineal de un sistema a otro, sino la persistencia de la oralidad como eje cultural, que se adapta a nuevos medios sin perder su lógica propia. La comunidad habita una diversidad de espacios donde la oralidad sigue organizando la producción y transmisión de conocimientos.

Oralidad, lengua y resistencia cultural

Los hallazgos muestran que la oralidad en Churrubamba se sostiene principalmente en lengua quechua, lo que le confiere un carácter de resistencia cultural frente a la hegemonía del español y de la escritura. Narrar en quechua no solo transmite saberes y valores, sino que reafirma la pertenencia a la comunidad y fortalece la memoria colectiva. Como señala Nan (2022), la oralidad andina no es únicamente una forma de comunicación, sino un espacio de resistencia simbólica que permite preservar modos de pensar y de relacionarse con el mundo frente a las presiones de homogeneización cultural.

Los relatos recogidos evidencian que la transmisión en quechua no se limita a la lengua como vehículo, sino que constituye un modo de organización del conocimiento. En ellos, la memoria se activa mediante la reiteración, los paralelismos y las metáforas colectivas, lo que reafirma que la oralidad no es una versión "incompleta" de la escritura, sino una forma legítima de conocimiento (Espino, 2018). Al contrario de lo que plantean las visiones jerárquicas que sitúan la oralidad como un estadio previo a la escritura (Ong, 1982; Goody, 1990), la experiencia de Churrubamba demuestra que el quechua oral constituye un sistema pleno de producción cultural y epistemológica.

Este carácter resistente se observa también en el hecho de que los *willaqs* transmiten relatos que funcionan como marcadores identitarios. Narrar en quechua no es solo contar una historia, sino afirmar que la comunidad existe y se reconoce en esa palabra. Tal como sostienen Reyna et al. (2023), la lengua originaria en contextos orales actúa como un dispositivo de afirmación política, en el que se resguarda la continuidad de la memoria y se disputa el sentido de pertenencia frente a la hegemonía del castellano.

Un rasgo fundamental de la oralidad en Churrubamba es la variación. Los relatos son ampliamente conocidos, pero cada narración introduce matices distintos según el *willaq* que los cuenta. De esta manera, cada relato es al mismo tiempo antiguo y nuevo, preservando la memoria colectiva sin cristalizarla en una forma definitiva. Precisamente en esta plasticidad reside la resistencia a la escritura: mientras el texto escrito tiende a fijar un sentido, la oralidad mantiene el relato en movimiento, permitiendo que cada generación lo reelabore y lo haga suyo.

Pedagogía comunitaria y educación propia.

Los relatos transmitidos por los *willaqs* no solo cumplen una función cultural, sino también pedagógica, al constituirse en espacios de formación comunitaria. La oralidad actúa como un mecanismo educativo que no depende de la escolaridad formal, sino de la vida cotidiana: las narraciones en torno al *ayni*, la *minka* o el respeto a la naturaleza enseñan a los niños y jóvenes valores de reciprocidad, solidaridad y cuidado del entorno. De este modo, los relatos no son simples historias, sino verdaderas lecciones de vida que forman a las nuevas generaciones.

Este hallazgo dialoga directamente con el concepto de educación propia, entendido como el proceso pedagógico que surge desde las comunidades para preservar sus saberes, lenguas y formas de vida frente a las lógicas homogeneizadoras del Estado. Como sostiene Fayad (2021), la educación propia constituye una pedagogía ancestral

que responde a las necesidades de los pueblos y se nutre de sus tradiciones orales, rituales y comunitarias. En la misma línea, Bolaños & Tattay (2015) destacan que la educación propia articula memoria, lengua y prácticas comunales en una pedagogía de la vida, donde el fogón, la minga y la narración oral son reconocidos como escenarios educativos legítimos.

Desde esta perspectiva, el *willaq* puede entenderse como un educador comunitario, cuya palabra no solo transmite saberes, sino que produce identidad y cohesión social. Su rol trasciende la comunicación, pues al narrar en quechua sitúa a la oralidad en el corazón de la pedagogía comunitaria andina. Esta pedagogía no se limita a transmitir contenidos, sino que organiza la socialización, regula las normas de convivencia y refuerza la memoria colectiva.

Estas prácticas encuentran resonancia en otros pueblos originarios de Abya Yala. En el Cauca colombiano, los círculos de la palabra en torno a la tulpá se constituyen en espacios de diálogo y decisión que vinculan lo pedagógico, lo espiritual y lo político (Muñoz, 2018). De manera complementaria, Sánchez (2025) subraya que estos círculos son formas ancestrales de comunicación horizontal que fortalecen identidad y cohesión comunitaria. Al igual que en Churrubamba, aquí la oralidad no se limita a “contar historias”: organiza la vida social y reafirma la continuidad cultural.

En este sentido, la oralidad de los *willaqs* es al mismo tiempo una práctica cultural y un acto pedagógico, que asegura la continuidad de la comunidad como proyecto histórico y político.

En suma, reconocer la oralidad como sistema cultural vigente implica afirmar una práctica decolonial que produce futuro: regula la convivencia, sostiene la memoria y proyecta comunidad.

Conclusiones

1. El estudio confirma que la oralidad es el sistema cultural de la comunidad de Churrubamba, el eje que articula la sociósfera, la infósfera y la tecnósfera. La oralidad organiza la vida social, la memoria y la identidad, y constituye el marco desde el cual se produce y transmite el conocimiento. Desde esta oralidad se regulan las relaciones sociales y se fortalecen valores como el *ayni* (reciprocidad), la *minka* (trabajo colectivo), el respeto y la solidaridad. Además, en ella se sostiene la memoria colectiva mediante patrones narrativos cíclicos y en espiral, que aseguran la continuidad cultural.
2. La figura del *willaq* se revela como un agente fundamental de la educación propia, porque no es un simple narrador, sino un educador de la comunidad que transmite valores intergeneracionales, regula normas sociales y preserva la memoria de los mayores. Su práctica forma parte del tejido educativo andino, donde la oralidad es el medio privilegiado para garantizar la continuidad cultural. De esta manera, el *willaq* no solo transmite relatos, sino que actúa como un verdadero educador comunitario. La oralidad le confiere legitimidad y autoridad en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Tal como sostiene Tejada (2025), “*el narrador-artista cumple una función pedagógica al preservar y resignificar la memoria cultural en la comunidad*”. Ambos casos subrayan que la oralidad constituye un sistema educativo ancestral y vigente.
3. La transmisión de los relatos en quechua reafirma la identidad cultural de Churrubamba y constituye un mecanismo de resistencia frente a la hegemonía del español y la escritura. De este modo, la oralidad legitima los saberes propios y asegura su permanencia frente a las presiones de homogeneización cultural.
4. La continuidad de la oralidad como sistema cultural exige estrategias de implementación sostenidas y contextualizadas. Ello implica, en primer lugar, reconocer a los *willaq* como dinamizadores de la cultura, que es la denominación que le da el Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC] a los educadores de las comunidades indígenas desde la educación propia (Aguilera et al., 2025), y no como transmisores del pasado. En segundo lugar, se requiere fortalecer los espacios de transmisión intergeneracional, círculos de la palabra, fiestas, rituales, asambleas, donde la oralidad cumple una función formativa y comunitaria. Finalmente, las políticas educativas deben propiciar la articulación entre escuela y comunidad, de modo que se integren narraciones locales, prácticas lingüísticas y memoria oral en los procesos curriculares. Como muestra la experiencia de revitalización del *nasa yuwe* en Vitoyó, Cauca, los procesos comunitarios que involucran a sabios, madres y dinamizadores de lengua demuestran que la sostenibilidad de una lengua y su cultura depende del diálogo intergeneracional y del compromiso colectivo (Pineda, 2019).
5. Aunque se observa que las nuevas generaciones muestran menor interés en los relatos tradicionales, la oralidad sigue siendo el eje organizador de la vida comunal y se mantiene viva al adaptarse a nuevas

infósferas y soportes tecnológicos. Su continuidad dependerá de la capacidad de la comunidad para revitalizar los espacios de narración e integrar la oralidad en la educación propia, sin perder su esencia cultural.

Agradecimientos

Este artículo desarrolla y reinterpreta los resultados de la tesis de licenciatura de Oscoco Bellido (2020). Las autoras agradecen a las personas que gentilmente aceptaron ser entrevistadas para este trabajo. Expresan su gratitud también a los revisores ciegos por sus comentarios que permitieron enriquecer el artículo. El artículo está dedicado a la memoria de Juan Biondi y Eduardo Zapata, quienes semiotizaron la tríada de Toffler y nos enseñaron que pensar la cultura es pensar en sus condiciones de producción del sentido

Referencias finales

- Aguilera, A., Velandia, C. A., & Zemanate, E. C.
(2025). "El andar en el tiempo". Una sabiduría ancestral en la voz de niños y niñas Nasa de El Mesón – Cauca. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 17 (38), 50—89. <https://doi.org/10.15446/historelo.v17n38.113204>
- Biondi, J., & Zapata, E.
(1994). *Representación oral en las calles de Lima*. Universidad de Lima.
- Biondi, J., & Zapata, E.
(2006). *La Palabra Permanente*. Fondo Editorial del Congreso.
- Bolaños, G., & Tattay, L.
(2015). *La Educación propia: una Realidad de Resistencia Educativa y Cultural de los pueblos*. *Educación y Ciudad* (22), 45–56. <https://doi.org/10.36737/01230425.n22.86>
- Braun, V. & Clarke, V.
(2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology* 3 (2), 77-101. doi:10.1191/1478088706qp063oa
- Delgado, Á. (Director).
(2017). *Retablo* [Largometraje]. IRI Producciones (Perú); 4 Mer Medien (Alemania); Dag Hoel Filmproduksjon (Noruega).
- Espino, G.
(2018). Elementos para el proceso y corpus de la narrativa quechua contemporánea. *Letras (Lima)* 89 (129). <https://doi.org/10.30920/letras.89.129.5>
- Fayad, J.
(2021). Otras educaciones y pedagogías ancestrales: etnoeducación, educación intercultural y educación propia. *Praxis Pedagógica* 21 (30), 268—287. <http://doi.org/10.26620/uniminuto.praxis.21.30.2021.268-287>
- Galdames, L. A., & Lagos, J.
(2007). Entimemas y principios andinos en un mito sobre Cuniraya Huiracocha. *Diálogo Andino*, 30, 11—17.
- Garcés, F. V. & Muyolema, A. C. (Coords.).
(2022). *Oralidades y Escrituras kichwas*. Editorial Abya-Yala / Universidad Politécnica Salesiana.
- Goody, J.
(1990). *La Lógica de la Escritura y la Organización de la Sociedad*. Alianza.
- Guber, R.
(2011). *La Etnografía: Método, campo y Reflexividad*. Siglo XXI.
- Havelock, E.
(1986). *The muse learns to write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the present*. Yale University Press.
- Howard, R.
(1990). *The Speaking of History: "Willapaakushayki" or Quechua ways of telling the past*. Institute of Latin American Studies.

- Korsbaek, L.
(2016). Ccarhuayo, una comunidad quechua en Cusco, su lucha por defenderse en el mundo moderno. *Diálogo Andino*, 49, 469—483.
- Martínez, P.
(2008). La oralidad como instrumento para acceder al discurso andino colonial. El caso del Manuscrito de Huarochirí. *Diálogo Andino*, 32, 7—20.
- Martínez, P.
(2020). Sobre la castellanización y educación de los indígenas en los Andes coloniales: materiales, escuelas y maestros. *Diálogo Andino*, 61, 41—54.
- Martínez, J. L. & Martínez Sagredo, P.
(2013). Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 99, 41—81. <https://doi.org/10.4000/jsa.12858>
- Muñoz, D. E.
(2018). “Puutx We’wnxi Uma Kiwe” comunicación desde la Madre Tierra: Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida. *Ciencia e Interculturalidad* 23 (2), 116—132. <https://doi.org/10.5377/rci.v23i2.6572>
- Nan, M.
(2022). La oralidad y el quechua como elementos de resistencia y transformación en la verticalidad impuesta por la escritura durante el proceso de conquista. Ponencia presentada en el Segundo Congreso Internacional de Ciencias Humanas: Actualidad de lo clásico y saberes en disputa de cara a la sociedad digital, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín, San Martín, Argentina.
- Ong, W. J.
(1982). *Oralidad y Escritura: Tecnología de la Palabra*. Fondo de Cultura Económica.
- Oscoco, D.
(2020). *Willaq, Agente Pedagógico Transmisor de Valores en la Cultura Andina y en la Formación Ciudadana de los niños* [Tesis de licenciatura en Educación]. Universidad San Ignacio de Loyola.
- Pineda Rodríguez, S.
(2019). Motivaciones y desafíos en la planificación para la revitalización del nasa yuwe, en el territorio de Vitoyó, Cauca, Colombia. En M. Arratia y V. Limachi (Comps.), *Construyendo una Sociolingüística del sur: Reflexiones sobre las Culturas y Lenguas Indígenas de América Latina en los nuevos Escenarios* (pp. 95—116). PROEIB Andes / Facultad de Humanidades.
- Reyna, J., Mori, M. P., Gomero, L. & Cueva, J.
(2023). Oralidad andina: Una experiencia desde las voces de niños y niñas. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico* 17, 439—452. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7527781>
- Sánchez, A.
(2025). *Reconocimiento Étnico e Identidad Cultural en el Aula a través una Propuesta Desde las Actividades Rectoras* [Tesis para optar al grado de licenciatura de la Universidad Nacional. Repositorio Académico de la Escuela de Ciencias de la Educación [ECEDU].
- Scribner, S., & Cole, M.
(1981). *The Psychology of Literacy*. Harvard University Press.
- Street, B.
(1984). *Literacy in Theory and Practice*. Cambridge University Press.
- Taipe, N. G., Taipe, H. E., & Allcahuamán, Y.
(2023). Tradición oral quechua sobre los cultivos en Ayacucho, Huancavelica y Junín, Perú. *Diálogo Andino*, 71, 116—130.
- Taylor, S. J., Bogdan, R., & DeVault, M.
(2015). *Introduction to Qualitative Research methods: A guidebook and resource*. Wiley.

Tejada, D. R.

(2025). *La Qashamárquida: La Mitología de Cajamarca y su Reconstrucción Simbólica a través de la Representación Artística desde una Mirada Decolonial*. [Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio de la Pontificia Católica del Perú.

Toffler, A.

(2000). *La Tercera Ola*. Plaza y Janés.