

**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO
ESCUELA DE POSGRADO
PROGRAMA DE MAESTRÍA
MAESTRÍA EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN**



TESIS

**DISCURSO SIMBÓLICO DE LOS RITUALES DE CRIANZA DE
CAMÉLIDOS SUDAMERICANOS EN LA COMUNIDAD CAMPESINA DE
JILATA MARCA**

PRESENTADA POR:

ROBERTO HUARAYA VENTURA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

MAGISTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN

PUNO, PERÚ

2017

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO

ESCUELA DE POSGRADO

PROGRAMA DE MAESTRÍA

MAESTRÍA EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN



TESIS

DISCURSO SIMBÓLICO DE LOS RITUALES DE CRIANZA DE
CAMÉLIDOS SUDAMERICANOS EN LA COMUNIDAD CAMPESINA DE
JILATA MARCA

PRESENTADA POR:

ROBERTO HUARAYA VENTURA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

MAGISTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN

APROBADA POR EL SIGUIENTE JURADO:

PRESIDENTE



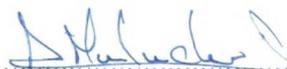
Dr. VICENTE ALANOCA AROCUTIPA

PRIMER MIEMBRO



M.Sc. YSABEL CRISTINA HITO MONTAÑO

SEGUNDO MIEMBRO



M.Sc. NILDA MABEL FLORES CHÁVEZ

ASESOR DE TESIS



Dra. SOLEDAD JACKELINE ZEGARRA UGARTE

Puno, 02 de mayo de 2017

ÁREA: Investigación.

TEMA: Cultura.

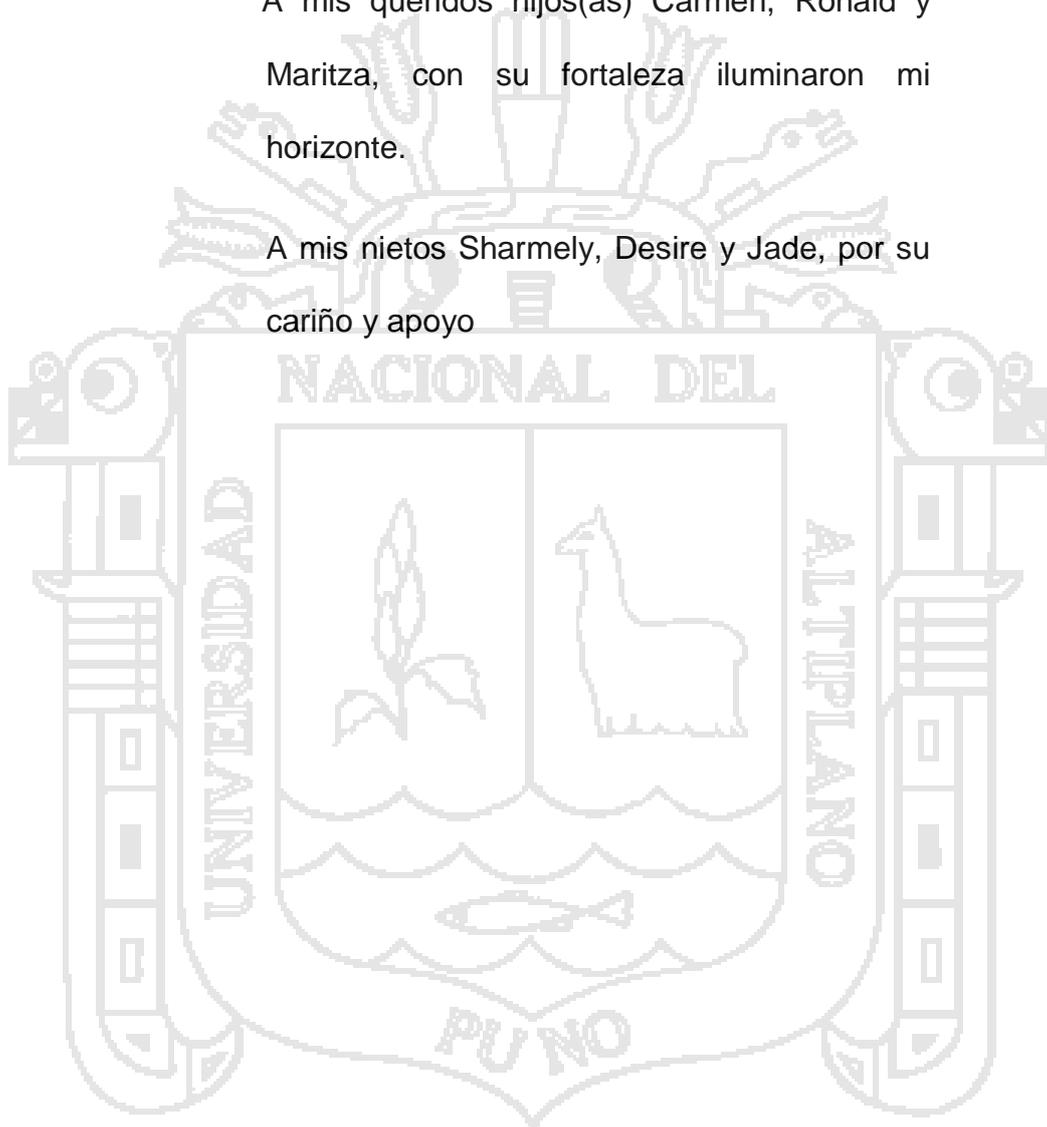
LÍNEA: Capitales culturales y reproducción cultural.

DEDICATORIA

A mi esposa Matilde, compañera quien supo entenderme y brindarme su apoyo incondicional en todo momento.

A mis queridos hijos(as) Carmen, Ronald y Maritza, con su fortaleza iluminaron mi horizonte.

A mis nietos Sharmely, Desire y Jade, por su cariño y apoyo



AGRADECIMIENTOS

- A la Universidad Nacional del Altiplano - Puno, en especial al programa de la Maestría en Lingüística Andina y Educación que posibilitan el desarrollo profesional del post graduado, para así aportar en el desarrollo de nuestra región y por ende a nuestro país.
- A las Autoridades, doctores y magísteres de la Escuela de Posgrado, Maestría en Lingüística Andina y Educación de la Universidad Nacional del Altiplano-Puno, por haber compartido con nosotros sus experiencias académicas y profesionales de coadyuvaron en nuestra formación académica.
- A los pobladores de la comunidad campesina de Jilatamarca, por habernos brindado una hospitalidad cómoda, y, por habernos dado las facilidades de participar en las ceremonias rituales de ganadería.
- A los miembros del Jurado a mi asesora, Dra. Soledad Jackeline Zegarra Ugarte.

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
DEDICATORIA	i
AGRADECIMIENTOS	ii
ÍNDICE DE CUADROS	vii
ÍNDICE DE FIGURAS	viii
ÍNDICE DE ANEXOS	x
ABSTRACT	xii
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	
PROBLEMÁTICA DE INVESTIGACIÓN	
1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE LA INVESTIGACIÓN	4
1.2 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN	5
1.2.1 Pregunta general	5
1.2.2 Preguntas específicas	5
1.3 JUSTIFICACIÓN	6
1.4 OBJETIVOS	7
1.4.1 Objetivo general	7
1.4.2 Objetivos específicos	7
CAPÍTULO II	
MARCO TEÓRICO	
2.1 MARCO REFERENCIAL	8
2.1.1 Teoría culturalista	8
2.1.2 Teoría historicista	9
2.1.3 Estructuralismo	11
	iii

2.1.4	Simbolismo	12
2.2	MARCO CONCEPTUAL	16
2.2.1	Antecedentes	16
2.2.2	Ritual	16
2.2.3	El ritual como medio de diálogo	18
2.2.4	El ritual y la ideología: una mirada al discurso	20
a.	Los rituales aimaras	21
b.	La etnografía de las mesas	22
c.	¿Qué es lo Andino?	23
d.	¿Qué es la Cultura Andina?	25
e.	La religiosidad andina	27
2.2.5	Discurso	36
2.2.6	Mitos culturales	37
2.2.7	Cosmovisión	37
2.2.8	Filosofía Andina	39
2.2.9	Señas y señaleros en el mundo andino	39
2.1.1.	Tradición Oral	42
2.2.10	Comunidades Campesinas	44
2.2.11	Saber criar la vida	45
2.2.12	Abrirse y escuchar a la santa tierra	46

CAPÍTULO III

METODOLOGÍA

3.1	MATERIALES Y MÉTODOS	51
3.1.1	Ámbito o lugar de estudio	51
3.1.2	Población y muestra	52

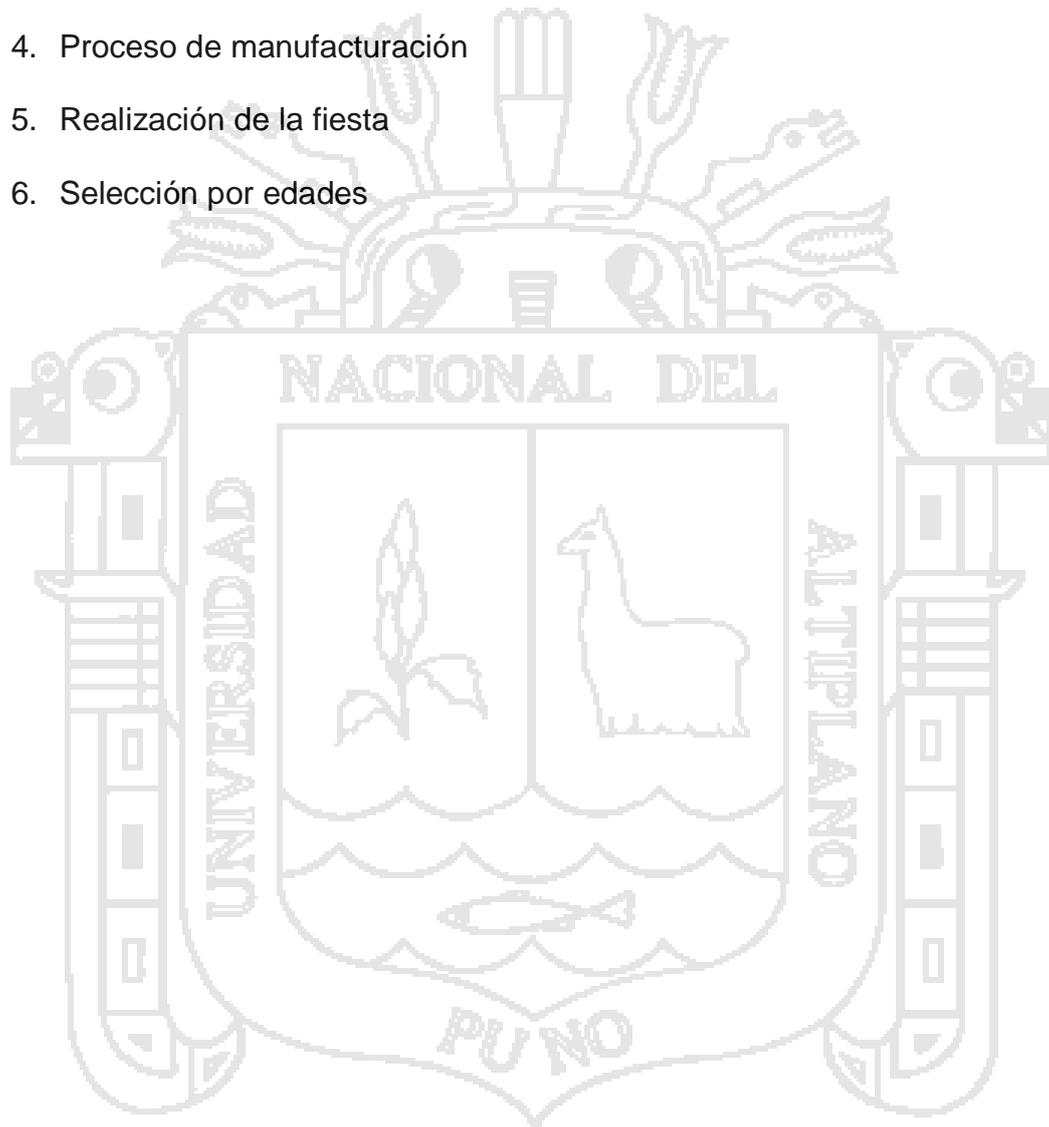
3.1.2.1	Población	52
3.1.2.2	Muestra representativa	52
3.1.3	Descripción de métodos por objetivos específicos	52
3.2	HIPÓTESIS	54
3.2.1	Hipótesis general	54
3.2.2	Hipótesis específico	54
3.2.3	Unidad de Análisis	54
CAPÍTULO IV		
RESULTADOS Y DISCUSIÓN		
4.1	UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LA COMUNIDAD CAMPESINA DE JILATA MARCA	55
4.2	CLIMA	56
4.3	POBLACIÓN	56
4.4	LENGUA	57
4.5	RELIGIÓN	59
4.6	COSTUMBRES DE LA COMUNIDAD	60
4.7	ACTIVIDADES SOCIOECONÓMICO Y DE PRODUCCIÓN	61
4.8	CICLO PECUARIO EN TORNO A LA CRIANZA DE CAMÉLIDOS SUDAMERICANOS, EN LA COMUNIDAD CAMPESINA DE JILATA MARCA.	62
4.9	ACTIVIDADES COMUNALES	63
4.10	ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN LA COMUNIDAD DE JILATAMARCA	71
4.10.1	Transformación de la fibra	73
4.10.2	El rebaño	74

4.11 CRIANZA DE ALPACAS EN LA COMUNIDAD DE JILATAMARCA	82
4.12 CLASIFICACIÓN DE ALPACAS POR EDADES Y GÉNERO	84
CONCLUSIONES	85
RECOMENDACIONES	87
BIBLIOGRAFÍA	88
ANEXOS	98



ÍNDICE DE CUADROS

	Pág.
1. Resultados de Investigación	54
2. Actividades realizadas por los criadores de camélidos sudamericanos	62
3. Clasificación de la fibra	74
4. Proceso de manufacturación	74
5. Realización de la fiesta	76
6. Selección por edades	84



ÍNDICE DE FIGURAS

	Pág.
1. Titi phisi como presente como amuleto en la preparación de la mesa ritual.	99
2. Preparación de la mesa	99
3. Preparado de ch'uwas a base de maíz blanca y quinua	100
4. Consumo de la coca para ingresar al canchón sagrado.	100
5. Ch'uwas preparadas para todos los participantes	101
6. Roseado y echando con ch'uwa a todos los animales.	101
7. Son colocadas diferentes aretes en las orejas como señal.	102
8. El nacimiento de las crías de las alpacas, en el día de la ceremonia	102
9. El matrimonio de las alpacas, hembra y macho.	103
10. El matrimonio de las llamas igual hembra y macho	103
11. Wilanchu consiste en sacrificar una llama blanca.	104
12. La sangre es roseada en todo el canchón sagrado.	104
13. Colocación de aretes en las orejas de las llamas.	105
14. Markhaqa, es regalado por el padre al hijo.	105
15. El niño observa el nacimiento de La cría de la alpaca.	106
16. El cuidado de las crías después que ha nacido.	106
17. Colocando diferentes colores de pitas como señal de reconocimiento fácil.	107
18. Al finalizar la ceremonia todos se ponen de rodillas y agradecen a los apus.	107
19. El paqu mayor levantando chuspas agradece a los apus e espíritus.	108
20. El cariño de los familiares al terminar la ceremonia de ch'uwa.	109
21. Los familiares y amigos le dan su halqata a los alferados.	109
	viii

22. Separación de las crías recién nacidas a otro recinto.	109
23. Preparación de la merienda	110
24. La cabaña donde se realizó la ceremonia de uywa ch'wa.	110
25. Canchón donde descansan las alpacas.	111



ÍNDICE DE ANEXOS

	Pág.
1. Evidencias fotográficas	99



RESUMEN

El trabajo de investigación, tuvo como objetivo general, Describir los procesos y las formas de la participación comunitaria, en las actividades rituales en la crianza de camélidos sudamericanos en la comunidad de Jilatamarca, como dimensiones de ser ganaderos y criaderos de alpacas y llamas en este contexto regional. Como objetivos específicos: a) sistematizar los discursos simbólicos de los rituales de crianza de camélidos sudamericanos considerando el calendario pecuario, y, b) describir el universo simbólico de los discursos utilizados en las ceremonias. Para alcanzar los objetivos arriba mencionados, fue necesario aplicar la metodología etnográfica-descriptiva, a fin de acercarnos al enmarañado conjunto de celebraciones de las prácticas rituales. Después del trabajo de campo exhaustivo y el recojo de la información se llegó a la conclusión, dentro de la práctica ritual, existe una serie de discursos simbólicos como los discursos religiosos de invocación a Dios, a las Achichilas y awichas que son deidades sagradas; dichas invocaciones lo realiza el yatiri en posición de rodillas, sosteniendo en sus manos la mesa preparada, y, realizando movimientos hacia los lados extremos llamando a las llawllas o espíritus de los animales que habitan en los cerros. Asimismo, se pudo observar el wilanchu, la ch'uwa, sawmerio, ayta; cada uno con sus respectivos procesos sagrados, regulados por las costumbres de los habitantes.

Palabras claves: camélidos, crianza, Jilatamarca, pastores y simbología ritual,

ABSTRACT

The objective of this research, was to describe the symbolic discourses of the breeding rituals of South American camelids and, as specific objectives: a) to systematize The syrnolic discourses of the breeding rituals of South American camelids considering the livestock calendar, and b) to describe the symbolic universe of the speeches used in the breeding ceremonies of South American camelids. In order to achieve the objectives mentioned above, it was necessary to apply the ethnographic-descriptive methodology, in order to approach the intricate set of celebrations of ritual practices. Finally, after several fieldwork, we have come to the conclusion that, within ritual practice, there would be a series of symbolic discourses such as the religious discourses of invocation to God, the Achichilas and awichas that are sacred deities; These invocations are performed by the yatiri in a position on his knees, holding the prepared table in his hands, and making movements to the extreme sides calling the llawllas or spirits of the animals that inhabit the hills. Also the wilanchu, the ch'uwa, sawmerio, ayta; Each with its respective sacred processes, regulated by the customs of the inhabitants.

Keywords: camelids, Jilatamarca, raising, ritual symbolism and shepherds.

INTRODUCCIÓN

En el Altiplano los camélidos sudamericanos domésticos como son las (llamas, alpacas) y silvestres (vicuñas y guanacos) son considerados como “patrimonio cultural” y sostén de la economía de los pueblos aymaras y quechuas.

Desde hace más de cinco mil siglos permanecen en reciprocidad y compañía del hombre andino. En toda la zona alto andina de Perú, se tiene una población de 2'500,000 alpacas, la cual se ubica en el primer país potencial de alpacas que posee 175,000 ejemplares en la zona de estudio, las comunidades campesinas son manejadoras asociadas, como la comunidad de Jilatamarca cada parcelera cuenta no menos de 550 cabezas de alpacas.

La presente investigación es una aproximación etnográfica a la explicación de “Discurso simbólico de los rituales de crianza de camélidos sudamericanos” en la que describimos los procesos de los rituales tradicionales ganaderas, orientado al entendimiento y explicación de esta realidad social sincrética religioso. El ámbito de estudio comprende la comunidad campesina de Jilatamarca, en los sectores bajo, centro y alto haciendo un seguimiento de los casos de rituales que son practicados por los comuneros de esta parte de la población puneña, en este contexto geográfico la alpaca como las llamas al igual que vacuno y ovinos tiene importancia económica, social, cultural y ecológica. Se destaca la demanda de la fibra por su excelente calidad en cuanto a micras, por su finura, rareza, térmica, confort y alto poder de adiestramiento, Las características morfológicas, anatómicas y fisiológicas de la alpaca permiten

conservar mejor su hábitat en estas zonas áridas de nuestro altiplano donde existen escasas forrajes y manantiales ni que decir de lo fofadales

El crecimiento poblacional de la alpaca en la zona de estudio, favorece una mayor cosecha y comercialización de la fibra para mejorar los ingresos económicos de las familias dedicadas a la crianza de los camélidos sudamericanos, los ingresos económicos se pueden obtener a cambio de cuidado mínimo de las alpacas, realizando el manejo adecuado en cada etapa del año, tanto en la época de parición como también en la selección y separación por género y por edad, por esta razón se conoce los índices productivos de la alpaca, los costos operativos, el impacto de buen manejo sobre la mortalidad elemento que permiten enmarcar acciones y beneficios sustentables en aspectos socioculturales, económicos, biológicos y ambientales de la alpaca y del hombre andino. Los resultados alcanzados reflejan en el sexo y la edad de las alpacas apta para la producción de fibra en una determinada comunidad; las técnicas y procesos operativos practicados durante el año, empezando con el empadre, parición, dosificación, esquila y tratamiento de enfermedades permiten corregir y mejorar aciertos tomando en cuenta el bienestar animal y social

En este marco el investigador y el productor de la comunidad mejoran el manejo de la alpaca y se ponen alternativas adecuadas para el desarrollo, ya que la alpaca como recurso natural estratégico es importante en los planes de desarrollo integral comunal, departamental y nacional.

El trabajo se distribuye en cuatro capítulos, siendo su contenido:

El capítulo I, está conformado por el planteamiento del problema, donde se resalta la razón del desarrollo del trabajo, como también el planteamiento de las preguntas de investigación y los objetivos.

El capítulo II, está dado por el marco referencial, donde se desarrolla los fundamentos teóricos epistemológicos; asimismo, en este capítulo se consigna el marco teórico donde se presenta los antecedentes de investigación.

En el capítulo III, se describe el marco metodológico que se siguió para la investigación, tocando aspectos como: las hipótesis, metodología, unidad de análisis, población y muestra, métodos de investigación, técnicas e instrumentos de recolección de datos.

El capítulo IV está constituido por los resultados de trabajo de investigación, en el que destacan las descripciones etnográficas de los discursos simbólicos presentes en las ceremonias rituales para camélidos sudamericanos.

Finalmente se presentan las conclusiones a las cuales se arribaron, recomendaciones y/o sugerencias que podemos presentar, bibliografía y anexos que se emplearon para el estudio.

CAPÍTULO I

PROBLEMÁTICA DE INVESTIGACIÓN

1.1 PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El Perú es un país multicultural y plurilingüe, en la que convergen muchas culturas y pueblos ancestrales con prácticas y costumbres propias. Dichos pueblos están asentados en toda la vasta región de nuestro territorio patrio. Sin embargo, desde la llegada de los españoles al continente americano en 1492, estos pueblos han vivido un cambio apocalíptico con lo que respecta a su normal proceso y desarrollo cultural; en la que a los actores de las culturas originarias de América se les impuso nuevas prácticas culturales como la religión católica; generando con ello, la muerte de costumbres, ciencias y tradiciones andino-amazónico.

Por ello, es justo reconocer las diversas manifestaciones ancestrales: desde las señas y señaleros hasta los rituales a la Pachamama, que son propios de nuestros pueblos. Pues son estas expresiones particulares que nos presente ante el mundo como un universo único y maravilloso. Donde la armonía étnica es expresada a través de sus particularidades y que a pesar de los procesos de

hibridación cultural sigue presente en estos espacios recónditos y, día a día va encaminándose hacia un horizonte académico.

Si bien es cierto, los temas de ritos, señas, costumbres, tradiciones, etc. se vienen trabajando desde años atrás, pues la investigación científica y académica aún no ha abarcado la totalidad de estos espacios. La particularidad cultural, es una necesidad a ser tomado en cuenta en los escenarios académicos y es urgente realizar estos trabajos.

La caracterización de esta problemática, nos lleva a plantear la siguiente interrogante.

1.2 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

1.2.1 Pregunta general

¿Cuáles son los discursos simbólicos expresados en los rituales de crianza de camélidos sudamericanos que se observa en la Comunidad Campesina de Jilatamarca?

1.2.2 Preguntas específicas

- ¿Cómo están sistematizados los rituales de crianza de camélidos sudamericanos que se observa en la comunidad campesina de Jilatamarca?
- ¿Qué discursos simbólicos son utilizados en las ceremonias rituales de crianza de camélidos sudamericanos?

1.3 JUSTIFICACIÓN

La riqueza cultural es la herencia humana más valiosa que se puede dejar de generación a generación, y nuestra región forma parte de ese universo cultural humano y material. El tema de ritos, costumbres, tradiciones, señas, etc. Que forman parte del legado andino-amazónico, es una riqueza que resistió quinientos años de opresión y caos cultural. En la dinámica cultural, las expresiones por más pequeñas que sean, dentro de la cosmovisión andina y amazónica tienen un valor mágico-religioso, pues son estas sociedades más espirituales que materiales.

Si bien es cierto, que existen muchas investigaciones sobre ritos, costumbres, etc. pues aun no es suficiente. En la actualidad, dentro de los espacios académicos, se adolece de investigaciones en estos campos de estudio. Pues la vasta riqueza cultural aún no ha sido registrada en su totalidad. Por ello, es urgente hacer un trabajo de investigación en esta localidad de la comunidad de Jilatamarca, una zona cuya expresión mágico-religiosa es inmensa. Y él no registrar dichas actividades sociales sería fatal y lamentable en el futuro.

Con la presente tesis de investigación se trata de aportar a la epistemología científica y ser parte de los escenarios académicos. La validez del estudio del rito es por el mismo contenido simbólico que representa y puede abrir un camino para comprender e interpretar, no sólo su estructura, sino el pensamiento oculto que posee.

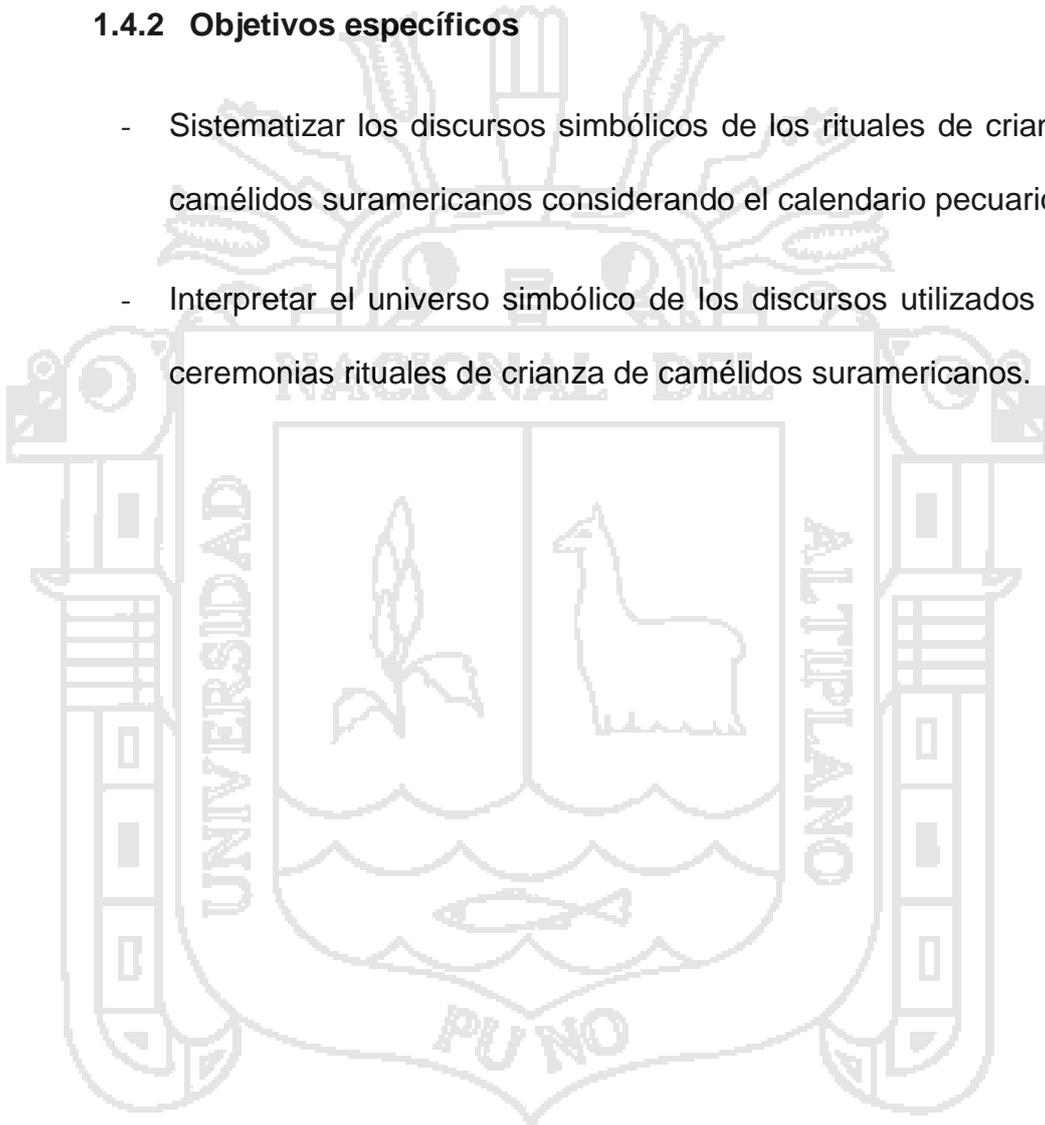
1.4 OBJETIVOS

1.4.1 Objetivo general

Describir los discursos simbólicos en los rituales de crianza de camélidos suramericanos en la comunidad de Jilatamarca.

1.4.2 Objetivos específicos

- Sistematizar los discursos simbólicos de los rituales de crianza de camélidos suramericanos considerando el calendario pecuario.
- Interpretar el universo simbólico de los discursos utilizados en las ceremonias rituales de crianza de camélidos suramericanos.



CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

2.1 MARCO REFERENCIAL

2.1.1 Teoría culturalista

Según Durham y Kellner (2001) los estudios culturales tuvieron su origen en Gran Bretaña a mediados de los años cincuenta. Estos estudios están enfocados en tomar cuenta el universo particular sincrético de cada pueblo. Las culturas son dinámicas, y ese hecho de ser dinámicos, hace que dentro de una práctica social se introduzcan otros elementos que son ajenos a la propia tradición originaria de los pueblos andinos. En este sentido, uno de los objetivos principales de estos estudios era comprender la especificación que se debería hacer de la cultura (producción social del sentido y la conciencia) en sí misma y con relación a la economía, la producción y la política las relaciones sociales, el objetivo de los estudios culturales, es definir el sentido de la cultura propia de la sociedad contemporánea como un terreno de análisis conceptualmente importante, pertinente y teóricamente fundado (Wolf, 1994).

Previo a ver la historia de los Estudios Culturales, es indispensable definir qué son los estudios culturales. O'Sullivan *et al.* (1995) llegaron a la conclusión que los estudios culturalistas intentan aclarar las desigualdades y las prácticas culturales, se enfocan más en las relaciones sociales.

Para los estudios culturales, la cultura es “el conjunto de las formas de actividades humanas que se manifiestan en el interior de todas las actividades sociales y en sus recíprocas relaciones, (Grandi, 1995: 95)

2.1.2 Teoría historicista

Desde fines del Renacimiento hasta el siglo XX, los estudios socio-culturales, supusieron un paradigma que podríamos denominar *histórico propiamente dicho* o *historicista*, paradigma totalmente naturalizado en sus aspectos centrales, aún en nuestros días.

Es cierto que la suposición de que la cultura se puede entender o estudiar desde una perspectiva histórica es un principio extendido en la tradición cultural occidental, en la cual la aproximación en orden cronológico a los hechos estudiados, no se puso nunca en discusión, por lo menos hasta mediados del siglo XX. Es decir, se discutió la modalidad efectiva del repetitivo método de análisis, pero *cómo* el proceso ocurría no fue parcialmente discutido, aun en versiones muy opuestas. Fue evidente para el pensamiento amplio, es decir cronológicamente desarrollados y que interesaban en tanto el pasado determinaba el presente a partir de las significatividades de los mismos. Asimismo, está no sólo fue sólo una visión histórica en el sentido de evolutiva: más allá de las implicancias, complejas y arriesgadas, que presenta este término; sino que además supuso que

había una ciencia lógica en el desarrollo de los hechos (una relación causal entre los hechos anteriores y los posteriores) y complementariamente puso énfasis en un desarrollo lineal, o por lo menos progresivo y hacia un destino, supuesto ideológico y teórico fundamental del paradigma moderno.

Dicho ello, el Historicismo es un concepto ambiguo, que admite multitud de significados y que hoy es más conocido por la relectura del concepto que en el clásico «La miseria del historicismo» hizo Popper (2006) (él mismo hijo de un historiador) que por su significado original, aparecido en el siglo XIX. En resumen, puede considerarse que «historicismo» significa:

1. Un momento fundador de la historiografía (en el siglo 19 alemán) que se caracterizó por reivindicar el documento histórico fiable (la fuente) por encima de la aceptación acrítica de la tradición.
2. Una concepción general del mundo que sitúa la historia (y el supuesto destino histórico) en el centro de la vida política. El historicismo es una actitud, más que una escuela, caracterizado por privilegiar el punto de vista histórico sobre cualquier otro (moral, estético, etc.) cuando se trata de dar cuenta del presente.

A. Formas de ver la ecoregión andina

Se caracteriza en esencia, por ser científica y prioritariamente economicista alimentada por la cosmovisión occidental y la ideología colonial española desde la perspectiva andina, es una visión etnocéntrica carente de conocimientos básicos e información sobre la forma de ser de la ecorregión andina, conforme la concibe el poblador autóctono que vive desde siempre en este espacio, para el hombre

occidental, por las características descritas anteriormente, el medio natural andino sólo está considerado como un gran depósito de recursos materiales disponibles no solo minerales sino también, vegetales biológicos, y otros, los cuales deben de ser explotados considerando la rentabilidad y la ganancia que puede dar cada recurso, por este motivo para esta visión, la vocación productiva de los andes es eminentemente minera, por otra parte para esta misma visión, el medio natural andino por sus características climatológicas variables y heterogéneas, con frecuentes heladas, granizadas, sequías e inundaciones y por la presencia dominante de laderas como consecuencia del terreno montañoso, por encima de los 4,000 metros sobre el nivel del mar, que es considerado como un ambiente hostil y severo para la vida estas características lo condicionan para ser calificado como el más variado e impredecible del mundo andino Earls (1991 :10) se afirma como producto de esta predictibilidad, todo es azaroso, nada está previsto, de modo que la agricultura y la ganadería es altamente aleatoria y riesgosa en la opinión de los especialistas desde una perspectiva diferente a la andina, al medio natural de la cordillera si la considera con limitaciones insuperables para la crianza de la vida

2.1.3 Estructuralismo

El estructuralismo nace en las primeras décadas del siglo XX como una corriente cultural caracterizada por concebir cualquier objeto de estudio como un todo, cuyos miembros se relacionan entre sí y con el todo de tal manera que la modificación de uno de ellos modifica también los restantes

y que trata de descubrir el sistema relacional latente (es decir, su estructura), valiéndose de un método que rechaza por igual el análisis (la descomposición) y la síntesis (recomposición). Opuesto, pues, al asociacionismo como el atomismo.

El Estructuralismo parte de bases positivistas que le obligan llevar a cabo análisis objetivos y científicos de los procesos para encontrar las estructuras profundas de pensamiento. Aun así el propio término “estructura”, rompe con la idea de que cualquier concepto susceptible de análisis deba ser observable empíricamente (Tilley, 1990a). Y aquí está lo revolucionario.

Por lo tanto, el concepto de estructura social para los estructuralistas no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos formalizados a partir de ella. Son las relaciones sociales las que sirven de base para la construcción de modelos que pongan de manifiesto la estructura social existente y que permitan al investigador traducir la realidad en estructura (Rico, 1996). La posibilidad de construir múltiples modelos a partir de las observaciones empíricas realizadas hace necesario explicar las reglas precisas que aseguren una interpretación teóricamente válida. Así el modelo válido será aquel que siendo el más simple sólo explique los hechos previamente seleccionados, y los explique todos. La validez del modelo es operante, vale en tanto que explica.

2.1.4 Simbolismo

El sistema de símbolos que permite un concepto una creencia o un suceso, se conoce simbolismo por lo tanto aparece vinculado a lo espiritual.

Los simbolistas se proponían descifrar los misterios del mundo a partir de la búsqueda de correspondencias entre los objetos sensibles que permite representar un concepto, una creencia, o un suceso, pues este sistema funciona a base de la asociación de ideas que promueven los símbolos y de las redes de éste que van surgiendo en el ámbito de la pintura, tendríamos que establecer que el simbolismo contó con importantes figuras que se convirtieron no solo en referentes dentro de aquel sino también para generaciones posteriores representa un concepto y creencia o suceso, que funciona a base de asociación de ideas que promueven los símbolos , por lo tanto aparece vinculado a lo espiritual la reflexión filosófica se abre , pues, el lenguaje y al descubrir, como apuntó Nietzsche, que tras él se encuentra la imagen simbólica, como dice Gadamer (1997), que el lenguaje de nuestra comprensión tiene un fundamento metafórico, la neo hermenéutica viene a desembocar a la orilla del mar , del simbolismo recordemos a este respecto que (Kant, 1980) siguiendo una tendencia predominante en la historia de la filosofía concibió el ámbito del conocimiento, el país de la verdad, por contraposición al reino de la ilusión , la superación y la ignorancia, sirviéndose para ello de la imagen de una isla encerrada por la naturaleza misma en límites invariables y rodeado de vasto y tempestuoso mar.

El simbolismo también se considera como una cosa (objetos, actividades relacionados acontecimientos y gestos) que por acuerdo general se considera como tipificación representación o evocación real o evocación natural de otra por poseer cualidades análogas o por asociación real o de pensamiento (Turner, 1974) un símbolo es algo que puede expresar o

evocar un significado específico para la cultura que la ha generado. Así por ejemplo, un crucifijo, un feto de la llama, los dulces, la coca todo esto en una mesa ritual destinado a la Pachamama, son objetos que han adquirido significado cultural y son usados con propósitos simbólicos más que instrumentales, que también expresa la comprensión avanzada de la realidad también representa ese algo desconocido que explica o sostiene a una cosa de todas formas es la expresión de los conocimientos acumulados de una cultura.

La reflexión filosófica se abre, pues, al lenguaje y al descubrir, como apuntó Nietzsche, que tras él se encuentra la imagen (simbólica) o, como dice Gadamer (1997), que el lenguaje, médium de nuestra comprensión, tiene un fundamento metafórico, la neo hermenéutica viene a desembocar en la orilla del «mar» del simbolismo. Recordemos a este respecto que Kant (1980), siguiendo una tendencia predominante en la historia de la filosofía, concibió el ámbito del conocimiento, el «país de la verdad», por contraposición al reino de la ilusión, la superstición e ignorancia, sirviéndose para ello de la imagen de una isla «encerrada por la naturaleza misma en límites invariables» y «rodeada de vasto y tempestuoso mar». El filósofo desconfía de cualquier intento de adentrarse en ese océano y advierte que “bancos de nieblas y hielos que pronto se derretirán fingen nuevas tierras que incesantemente engañan con vanas esperanzas al marino ansioso de descubrimientos, encadenándolo a locas empresas que aventuras que nunca puede abandonar ni llevar a buen término” (Kant, 1980).

a. Las mesas rituales

Las ofrendas que los aimaras preparan a los diversos seres sobrenaturales con la finalidad de alimentarlos, estos son preparados a base de las comidas rituales, que contienen uno ingredientes específicos que colecciona el yatiri para complacer las preferencias culinarias de cada uno de los comensales, así como también, en relación con el motivo concreto que propicia el sacrificio de la ofrenda o plato ritual, como ingredientes especiales van una diversidad de elementos que el especialista o yatiri considera pertinentes para la elaboración de las mesas constituyen la base culinaria que define y referencia unos platos de otros, estos elementos tienen que estar articulados respectivamente entre si para conformar un plato sabroso y de calidad, los platos precisan de todos sus componentes; no puede faltar ningún ingrediente de la serie para no desairar a los comensales o todo los invitados a la ceremonia de agasajo . Así como en las obras de Girault (1987 y 1988).

b. La coca

Es un elemento indispensable para preparar las mesas rituales que viene a ser el ingrediente principal, que forma parte de las herramientas habituales del especialista en las consultas predictivas que solicitan los clientes, protege y da valor a los participantes en las ceremonias de entrega de ofrendas hay que masticar la coca caso contrario se pueden enojar los invitados como manifiesta Valdizan y Maldonado (1985).

2.2 MARCO CONCEPTUAL

2.2.1 Antecedentes

Las investigaciones que se han realizado sobre los ritos ganaderos, con especial atención a la crianza de camélidos sudamericanos son escasas. Sin embargo, sí se han venido trabajando investigaciones en torno a la ganadería de manera general.

A nivel nacional hemos encontrados los trabajos de Ortiz, Rivera y Linares (2001). Así mismo, también se tiene la investigación de Bonavia (1996) por otro lado, dentro de esta línea de investigación se tiene el artículo Casaverde (1985) y no es ajeno los trabajos de Flores (1969, 1977a y 1977b).

Así mismo, como antecedente, se tiene los trabajos del antropólogo Palacios (1977, 1990 y 2000).

A nivel internacional, se tiene el trabajo de Lecoq y Fidel (1999); estas son algunas de las investigaciones en que antecede al informe de tesis.

2.2.2 Ritual

El ritual, en principio y sobre todo es un sistema de significados (Ortner, 1978: 5), que se expresa por medio de símbolos, en comportamientos diferentes del proceso normal de la vida social (Turner, 1968). Turner al símbolo prefiere llamar “moléculas” de comportamiento ritual. Estas moléculas son depósitos “de sabiduría tribal”, es decir un conjunto de mensajes acerca de la vida natural o social que se transmite a otras generaciones, Vogt (1974) afirma que los “mensajes” son de dos

tipos: los llamados “simplemente mensajes”, emergen del contexto explícito, validador y social del ritual. El segundo tipo se refiere al “Meta mensaje”, está compuesto por símbolos relacionados en forma paradigmática. «El “Meta mensaje” se revela a través de la comprensión de la estructura lógica de materiales y actos simbólicos puestos en movimiento en un ritual particular».

El ritual andino contiene complicadas manifestaciones simbólicas expresadas a través de los elementos empleados: i) objetos ii) gestos iii) palabras, y más que todo, iv) en metáforas utilizadas para expresar y regenerar los principios básicos de la cultura andina.

Según Geertz (1999), la forma y el contenido de cualquier complejo simbólico es el producto de dos factores distintos: uno de ellos, es que expresa la realidad social, histórica, natural y psicológica que se encuentran operando en la sociedad; y el otro, es que las orientaciones estratégicas conscientes o inconscientes codificadas en los cuales los símbolos seleccionan e interpretan tales realidades.

Radcliffe (1922) sostiene que el ser humano maneja siempre sus categorías mentales de modo consecuente. Para descubrir el significado del ritual andino, se tiene que observar los diferentes usos que los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama hacen de los símbolos en contextos tanto rituales como seculares. Esto es, sin duda, un desafío que se tiene que buscar en la exégesis nativa sobre el significado de los símbolos en el ritual y en la vida secular. A veces la significación que se esconde detrás de un ritual, resulta tan simple como directa (Vogt, 1979).

Desde el punto de vista de los ritualistas, los ritos podrían alterar la naturaleza, por lo mismo que invoca el “poder sobrenatural”. Pero para este comportamiento la gente mantiene, subyacente, un sistema de creencias que acompaña a la conducta para que obren. «El ritual puede expresar y regenerar el orden social al mismo tiempo que parece imitar las normas y los valores básicos de una sociedad» (Votg, 1979: 13-30). Turner sugiere que los símbolos rituales muestran una bipolaridad de significados: contiene una ideología basada en normas y valores que reglamentan la conducta; por otro lado es sensorial, que transmite el significado emocional (fisiológico).

2.2.3 El ritual como medio de diálogo

Para interpretar los rituales andinos, tenemos que apelar a una de las funciones que posee el rito, vale decir, el sistema de comunicación que posee. Algunos autores ven que el mito es una proyección ideológica desarrollada en el rito, por ejemplo, lo que dice Lévi Strauss: «el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones» (Lévi Strauss, 1970). En cambio Edmundo Leech (1966) sostiene que el ritual, en su sentido más exacto, denota un elemento de comunicación del comportamiento humano (Leech, 1966). Si es así, nos proporcionaría un aparato conceptual idóneo para las operaciones intelectuales y poder ofrecernos de elementos analíticos para entender el ritual en el pensamiento andino.

El rito andino en su esencia simboliza y reproduce el mito, por ejemplo, evoca la importancia y grandiosidad de lo fue el templo del Qorikancha en

la época inca, al mismo tiempo el rito es una cita, es decir, el agro-pastor calqueño invoca a una confluencia de fuerzas y ordenaciones; su sentido surge de la acumulación y de la combinación de esos poderes concertados para controlar, por así decir, los fenómenos telúricos o cualquier otro fenómeno que manifieste riesgo y así, se logre el deseo esperado, que el corral rebalse de animales.

Leech (1966) clasificó tres tipos de comportamiento: i) Comportamiento “técnico racional”, es el que se orienta a un fin específico y de acuerdo a nuestras normas de verificación, produce resultados observables en forma mecánica. ii) “Comportamiento comunicativo”, forma parte de sistema de señales y sirve para comunicar información a través de un código de comunicación culturalmente definido. iii) “Comportamiento mágico”, está dirigido a evocar el poder de potencias ocultas aun cuando no es considerado poderoso en sí.

Según Vogt (1979), las dos últimas son las que están relacionadas con el comportamiento del ritual. En ambos casos, el ritual almacena y transmite información. Esta información almacenada funciona como un “sistema de comunicaciones”, lo que algunos antropólogos llaman mitos o narración oral o rituales no verbales como consecuencias de comportamientos que se organizan en dramas ceremoniales. Así el rito constituye el “comportamiento comunicativo” que sirve para almacenar conocimientos esenciales para la supervivencia de la cultura.

En la sociedad andina, muchas veces los mitos contienen en su narrativa la ideología del mundo andino, que durante el desarrollo del ritual, se

evocan para que retenidos en la memoria de la gente se puedan plasmar dentro del comportamiento habitual de los pobladores. Desde nuestro punto de vista, el ritual como un medio de almacenar conocimientos para transmitirlos a las generaciones posteriores, transmite también otra clase de información, como por ejemplo, el conocimiento del entorno natural.

2.2.4 El ritual y la ideología: una mirada al discurso

La ideología significa cualquier conjunto de creencias y valores (más o menos) sistematizadas que comparten los miembros de un grupo social. Una ideología incluye los conceptos de lo que “es” y de lo que “debiera ser” (Bock, 1977). La ideología como conjunto de ideas, según Geertz (1990: 177), como entidad en sí misma, es un sistema ordenado de símbolos culturales. La divide en dos posiciones: una posición es “la teoría del interés”, que viene a ser una máscara y un arma, es decir los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal para lograr ventajas. Y la otra, “la teoría de la tensión” es un síntoma y un remedio, atendiendo a un permanente esfuerzo de corregir el equilibrio socio psicológico.

Una ventaja de “la teoría del interés” es colocar las raíces de los sistemas culturales en el sólido terreno de la estructura social, poniendo énfasis en las motivaciones de aquellos que profesan dicho sistema. Según la “teoría del interés” los hombres persiguen poder; y según la “teoría de la tensión”, huyen de la ansiedad. Siguiendo el trabajo de Rozas (2007) escribe que:

Un pastor calqueño opinó que el tener un rebaño con el mayor número de animales posibles puede adquirir un status social considerable en su

comunidad, y al mismo tiempo, busca minimizar la tensión de la incertidumbre y el riesgo que está al acecho permanente del rebaño.
(p.11)

Por otro lado, Mannheim (1987: 49) destaca que la ideología, para su mejor análisis, tiene dos sentidos distintos: uno particular y otro total. El primero expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario; y el segundo, el concepto total, se refiere a la ideología de una época o de un grupo histórico social concreto. De esa manera, podemos ver la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de este grupo. La sociedad a través de su ideología fundamenta la base de sus principios, valores y normas. Cuando toda esta forma de pensar para organizar su mundo se convierte en un pensamiento colectivo, entonces mantiene una visión universal y total, y los individuos se identifican con ello. Esto quiere decir, que la gente puede entregar, confiar y transmitir, lo que para ellos ya es consolidado, convirtiéndose en tradición.

a. Los rituales aimaras

Las sociedades aimaras utilizan el recurso ceremonial para significar aspectos diversos de su cultura, a medida que el niño aimara va creciendo e incorporando al conjunto inexorable de obligaciones comunitarias, desarrolla un conocimiento minucioso del entorno físico y religioso en el que se desenvuelve, un entorno vivo, poblado por seres hambrientos, en el que el éxito la productividad agrícola, ganadería y su propio salud dependerá del grado óptimo en que sistematice sus

relaciones con ellos, el intercambio de dones alimenticios es una fórmula frecuente para acompañar cualquier tipo de solicitud a la vez, que en el contexto festivo, supone un parámetro sustancial en el conocimiento y prestigio del oferente, por otra parte los seres tutelares aimaras son agasajados ágape de estos seres se produce en momentos muy concretos del ciclo productivo, en los que se pretende garantizar el cuidado y la fecundidad de los campos, el periodo productivo está siendo dirigido ritualmente en el orden deseado a través de las distintas pagancias que se efectúan en los periodos críticos del desarrollo de los cultivos y la producción de los animales. Todos estos datos históricos de los rituales que se practican en nuestras comunidades campesinas es una herencia cultural dejado por los antepasados en el mundo andino.

b. La etnografía de las mesas

La presentación de los tipos de mesas son preparadas con diferentes ofrendas, para cada ritual que se va hacer, verdaderamente existen tantas mesas, con significaciones pertinentes para cada caso que son fundamentales en la composición de la ofrenda, así como en su propia estructura configurativa que permite identificar los procedimientos culinarios y sabores predilectos de los comensales que son invitados en cada caso, pues los materiales están clasificados para cada contexto citadino, que en un momento dado llegan a servirse de un plato ritual que ha sido preparado con mucho cariño evocando siempre mantener una racionalidad entre el hombre y la naturaleza viva, las mesas son una ofrenda cultural lo entendemos como el saber

reconocer que existen formas de vida que expresa o su relación consigo mismo y con la naturaleza de manera distinta, entender que no hay una cultura sino muchas con modos distintos de concebir su bienestar con la naturaleza, y la comunidad de los espíritus que requieren un diálogo y la reciprocidad entre las colectividades y comunidades humanas como también todos aquellos seres que integran la naturaleza y las deidades que los acompañan permanentemente, y necesitan ser atendidos y agasajados para que haya una convivencia armoniosa.

c. **¿Qué es lo Andino?**

El término andino, con forme sugiere Estermann (1998), es una categoría polisémica que se utiliza para referirse simultáneamente a ubicación geográfica, tradición cultural, identidad étnica y procedencia de personas.

En el primer caso, término andino, se utiliza para nombrar al gran macizo montañoso o cordillera que recorre de norte a sur el continente sudamericano ocupado por espacios territoriales de la región andina.

En el segundo caso, la existencia de núcleos culturales como áreas de contradicción en el espacio andino, que genera la posibilidad de identificar formas de vida y pensamiento ancestrales, que en su concepción se manifiesta como diferente a los actuales culturales pertenecientes al mundo occidental moderno, estas formas de vida y pensamiento, sirve de sustento para poder plantear la existencia de la cultura andina. El tercer, el término de acuerdo con Estermann (1998

,50-58) también se refiere a una categoría étnica, hablando de ese modo del hombre andino o pueblo andino. Esta característica dice el autor, no solo se refiere a una raza pura prehispánica, sino al ser humano que se siente identificado y arraigado en el ámbito geográfico social y cultural andino. Para denominar este hombre andino como una terminología no ideológica y auto denominante no vemos ante una gran dificultad.

Para nuestro propósito se nos presentan diferentes posibilidades podemos reemplazar, América por el término autóctona Abya Yala (utilizado en Ecuador), lo cual más que referencia geográfica sería una categoría histórico cultural: la América Profunda (Kusch, 2009) de las grandes tradiciones endógenas de este continente, sin embargo el término ignora la condición mestiza alimentada y colonizada real del continente Americano.

El andino es el originario perteneciente a la cultura andina, es aquel hombre o mujer ligado íntimamente a todas aquellas prácticas ancestrales relacionadas con el saber humano, de acuerdo a su tradición cultural identificándose plenamente con ellas y recreando sus conocimientos y costumbres de generación en generación. Estas poblaciones originarias no viven cerradas en la autarquía, desde la colonia recibieron la influencia cultural de otras culturas como por ejemplo de la cultura occidental, religión católica, vestimenta, cultivos, crianzas técnicas, conforme fue penetrando el capitalismo a la sociedad del mundo andino y con cambios de los elementos culturales, también son herederos de la cultura andina los ciento y miles de pobladores que

se instalaron en las riveras de las ciudades costeñas, mediante asociaciones de los migrantes de todas las latitudes, donde ellos ya aceptaron a otras lenguas y costumbres dentro de la sociedad andina

d. ¿Qué es la Cultura Andina?

Siguiendo el razonamiento historicista de Mauss y Braudel (citado por Ravines, 1978) en forma genérica podemos definir a la cultura andina como al agrupamiento o compendio de marcados rasgos culturales distintivos (lengua, costumbres, cosmovisión, rituales, valores, conocimientos. Tecnología, cultivos, crianzas, música, danzas, arte, textelería, medicina, preparación de alimentos, identidad cultural), expresados en una síntesis cultural pan andino, como producto del desarrollo histórico de la diversidad de culturas pertenecientes a las tres áreas de contradicción cultural desarrolladas automáticamente en la extensa ecorregión andina sudamericana, las mismas que dejaron como herencia el conjunto total de un repertorio cultural ancestral en las diferentes áreas del saber humano, como actualmente la cultura andina pertenece a los pueblos originarios que habitan en las repúblicas de Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y norte de Chile y Argentina, quienes la practican cotidianamente y la recrean de acuerdo a las influencias que reciben de la sociedad global, en sus orígenes, tal como propone Valcárcel (1967), la cultura andina se nutre de dos fuentes importantes, de las culturas de los pueblos del clima tropical del mundo amazónico y de los pueblos ubicados en la cordillera. Si examinamos las bases económicas de ambos mundos, los actuales herederos de la cultura andina, son los pobladores quechuas y aimaras

que desde sus ancestros viven en las comunidades campesinas (la herencia del ayllu ancestral) de la ecoregión andina, practican sus costumbres, su cosmovisión y sus lenguas originarias como es el quechua y el aimara, son criadores de alpacas, llamas y ovinos, con un manejo adecuado, siempre con relación de sus apus y achachilas dentro de la pachamama. También son herederos de la cultura andina, los cientos de miles y hasta millones de migrantes, que desde la década del cuarenta del siglo pasado, se instalaron en las ciudades andinas de la región costa, es decir un rostro típicamente andino (Matos, 1986).

La sociedad y cultura andina, tiene una existencia que va más allá de los 15000 años, desde entonces, el hombre y su diálogo permanente con la naturaleza buscó el bienestar mutuo: Hombre y Naturaleza en un marco de relaciones de reciprocidad, y así podemos decir que su capacidad alimenticia más temprana basada, en la recolección, cacería, pesca, con sus tecnologías cada vez más apropiadas, fueron sin duda las primeras manifestaciones culturales de esa relación, la evidencia arqueológica, cuevas, pinturas y centros ceremoniales, como manifiesta (Pozorsky, 1975), probablemente en relación en el manejo de suelos, aguas y cultivos, para el bienestar general de la sociedad y la naturaleza.

Es por esta incongruencia que cuando hemos leído el artículo visión andina del paisaje (Grillo, 1989) la parte correspondiente a las alteraciones climáticas, despertó nuestro interés, en tanto veíamos allí una luz que, en el marco de la cosmovisión andina, podríamos acercarnos a una explicación correcta integral y totalizadora de cómo

se dio y se sigue dando la cultura andina, en tanto un proceso sociocultural continuado desde sus orígenes hasta nuestros días, el estudio de Thompson (1985), nos da la oportunidad de hacerlo, será un riesgo ensayo tratar de explicarlo.

e. **La religiosidad andina**

La cultura andina es panteísta, para ella toda la realidad colectividad de deidades que existe en la naturaleza, como piedras, aguas, tierras, plantas, cerros, montañas, cordilleras, manantiales y la misma pachamama, todos están vivos y tienen vida nada es inerte, en que la vida es continua comunión en el panteísmo no existe la profanidad pues todo es sagrado . El panteísmo es la alegría de vivir, es la exaltación de las emociones por ser éstas el estado vivencial por excelencia.

El mundo andino es una totalidad en la que todo cuanto existe únicamente en el seno de todo lo demás. Esta es la concepción holística de la cultura andina. El mundo andino considerado en su totalidad, es un mundo vivo y más específicamente un mundo animal (Kusch, 2009), esto es un mundo orgánico altamente sensitivo por tanto misterioso, impredecible e incluso caprichoso, el mundo andino considerado en su totalidad es inmanente andino es el mundo de la sensibilidad, hasta la deidad Wiracocha es patente es visible (Valladolid, 1990), el mundo andino considerado en su totalidad es consubstancia ,que todo compare la misma sustancia, por tanto, todo lo explicado en este trabajo de investigación implica la forma de sincretismo en el sentido más amplio e intercultural de la palabra, es

esta una de las explicaciones más obvias y patentes que no necesita mayores pruebas, casi todas las creencias y rituales ligados a préstamos castellanos, aquí explicamos, van acompañados de referencias tanto a la tradición cristiana como a la andina como Platt (1996). Todas estas referencias indican una asociación ritual del rayo con el mundo de arriba, que ha mantenido una continuidad básica desde el tiempo del Inca, hijo del sol y hermano del rayo (MacCormack, 1993) hasta después de la conquista española y la subsiguiente cristianización y es ciertamente posible ver esferas relativamente más andinas en el contraste entre alax pacha (cielo) y manqha pacha el mundo de abajo donde están todos los malos espíritus malignos y el fuego como bien dice Rosing (1996) todo esto se vincula a la fertilidad propio de los espíritus de adentro.

- **Los rituales en el pasado**

Las comunidades andinas que están asentadas en la cabecera de la provincia de Calca son agro-pastores, vale decir buenos cultivadores de papa y al mismo tiempo se dedican a la ganadería mixta de camélidos y ovinos, es así que los ritos que acompañan a sus actividades son ganaderas y también agrícolas. Sin embargo, el rito ganadero es de mayor expectativa e importancia comparadas con las agrícolas

Los datos históricos acerca de los rituales ganaderos se las puede rastrear en las fuentes de la época de la colonia; sin embargo, son muy escasas, lamentablemente sólo podemos encontrar citas sin una

descripción de su estructura, o de la forma como la celebraban. Por ejemplo, los objetos empleados en el rito la podemos imaginar por la fuente arqueológica y los escasos datos de las fuentes escritas.

Pero las preocupaciones acerca del comportamiento del clima que indudablemente afecta a la cosecha agrícola o a los rebaños de animales y son motivos de ritos, vienen desde la época prehispánica, por ejemplo se puede ver la figura de Guaman (1987) que dibujó a Topa Inga, quien reunió a las wakas para preguntarles:

Uacavilcacona pin camcunamanta ama parachun, cazachun, runtochun ninki?. Rimariy. Chaylla. “¡Waqas, willkas!” -Manan nocacunaqa, Inca. «-Uacaswillkas, ¿quién de ustedes ha dicho, no llueva, que no hiele, que no granice?. ¡Hablen!. Esto es todo. -No fuimos nosotros, Inca».

Pero Controlar y manejar el comportamiento del tiempo, fue siempre una preocupación permanente entre los andinos de entonces, porque la supervivencia y el bienestar de la sociedad tenían que ser garantizadas. Es así, que la angustia constante al riesgo climático se manifestó desde la época de los incas. Don Joan de Santacruz Pachacutí Yanqui describe una de las sequías que duró siete años durante el gobierno de Topa Inga:

Y en este tiempo comenzó a ver gran hambre hasta siete años, sin que en esos siete años hubiese frutos de lo que sembraban. Dicen que en este tiempo con hambre murió mucha gente, y aun dicen que entonces comían a sus hijos el que tenían. Y así, el dicho y Topaynga asiste entonces en Tome bamba. En este tiempo, dicen que el dicho Amaro

Topaynga siempre en esos siete años de hambre los sacaba mucha comida de sus chacaras de Calla chaca y Lucrióchullo; y más dicen, que su checaras jamás se apartaran nubes, lloviéndoles siempre en anocheciendo, y asís dicen que la gente los querían adorar, y el dicho Amaro Topaynga no los consiente á que hiciesen el tal negocio contra el Hacedor, que antes los humillaba a los pobres, dándoles de comer en los dicho siete años de hambre; el qual Amaro Topaynga dicen que siempre su inclinación era demasiado humilde con todos, y bien hablado. Este ha hecho los collcas y toxes de las comidas, de mucho tiempo atrás, cuyos descendientes fueron los capacayllus (Pachacuti, 1879: 246-247).

En relación a los rituales ganaderos, que posible celebraron los pastores en la época del Tawantinsuyu, no existen referencias, ni descripciones de parte de los cronistas. Da la sensación que los cronistas no dieron mucha importancia al pastoreo de entonces. Se desconoce las razones que tuvieron los españoles de no haber observado la actividad del pastoreo; es posible que el medio ambiente de la puna no les fue tan atractivo para tomarle importancia

Sin embargo, en relación a los camélidos, los cronistas aludieron que la llama fue un animal útil para transportar toda clase de recursos, y más que esta función, jugó un papel mucho más importante, la de haber logrado articular las distintas regiones del Tawantinsuyu y así el Estado podía controlar a los ayllus. En cambio la alpaca fue un animal que les proporcionó fibra y carne convirtiéndose en un recurso vital para los ayllus y el Estado. Entre todos los cronistas que relataron los rituales,

Cristóbal de Molina el cusqueño es quien se refirió, tal vez de manera breve y dispersa, algo sobre los ritos de fertilidad. Pues bien, se sabe que este cronista narró de manera detallada el Kapaq Raymi que empezaba, según nuestro calendario actual en noviembre. Lo más notable es lo que el cronista relaciona que en su última etapa de esta fiesta tan suntuosa y espectacular, coincidía con los rituales que celebraban los incas para los rebaños de camélidos. Veamos esta cita:

Y a los veinte y dos días del dicho mes, sacaban a los dichos caballeros a las chacras y a otros en sus casas y le horadaban las orejas, que era postrera cerenibua que yacían en armarlos caballeros. Era en tanto entre estas naciones el horadarse las orejas, que si acaso alguno se rompía al horadarse, después de horadadas, lo tenían por desdichados. Metíanlos en los agujeros de la oreja unos hilos de algodón y lana envueltos en algodón, cada día se la ponía mayor para que haya agujero de la oreja se le fuese haciendo grande. Concluía lo cual, este mismo día los sacerdotes del Hacedor y del Sol, Luna y Trueno, y los pastores del Inca, entendían en contar el ganado al Hacedor, Sol, Luna y Trueno, porque el ganado multiplicase. Y en todo este reino, este mismo día hacían este sacrificio por el ganado... Asperjaban con chicha por el ganado; daban a los pastores del dicho ganado de vestir y de comer, y al que mejor multiplico llevaba, mejor paga, y por consiguiente, al que no lo llevaba, lo castigaban. (Molina, 1943: 60).

Fuera de Cristóbal de Molina el cusqueño, parece que a los cronistas clásicos no les interesó describir los rituales de los pastores, es por eso

que durante la colonia en el siglo XVIII (1790), el Padre Pablo José Orecían prestó atención a los ritos que celebraban los pastores en el Cusco calificándolos como algo “supersticioso” al dar su informe al Obispado cusqueño:

[...] pacerlos, divididos los sexos, en distintos cerros, y un día señalado, que es una vez al año, van los lugares más solitarios, o cimas de los empinados montes, en los que tienen tres cercos consecutivos; llevan los brebajes del país en abundancia, aguardiente y demás providencias; y después de mil supersticiosas ceremonias de hincarse, versar el aire, abrir y cerrar los brazos, sacan una figura del carnero ó llama, nombrando así en su idioma, que es de piedra o de cobre, la colocan en el lugar superior, y le ofrecen hojas de coca, granos de todos colores de maíz, y mucha chicha, suplicándole en palabras, ayude a la procreación de aquellos animales y fomente la fecundidad; luego entran los carneros al cerco, de un extremo, y a las hembras al otro puesto, y, en el centro del de en medio, entierran coca, maíz, y echan chicha; luego introducen en él diez o doce hembras y otros tantos machos, las primeras se agacha al suelo, y los segundos se les inclinan, a cuya fracción u operación ayudan los indios con la mano, entre tanto las indias cantan canciones de gentilidad, tocando sus tambores. Acababa la unión de los carneros, y divididos como lo estaban, vuelven a asomarse aquel ídolo, que llaman Illa, le reproducen sus súplicas y ruegos, y luego dan principio a beber los brebajes, mixtos con

estiércol de aquéllos, siendo precepto infalible éste, como echar alguna parte de él al suelo, para que la tierra guste primero, y siguen embriagándose toda la noche; de lo que dimanaban muchos incestos, adulterios y estupro, efectos propios de tales desórdenes. Pregunto ¿si necesarísima y precisa la intervención del hombre para la concepción de esta casta, cómo, siendo de la misma, los guanacos, y sus oriundos, las vicuñas, se ven parir cada año sin necesidad de tercero? ¿Y cómo desde la creación del mundo, hasta que los domesticaron los indios? Luego no es esta ceremonia otra cosa que signos de la gentílica idolatría, que la guardan hasta hoy. (Oricaín, 1906 y Discursza V, 332-333 citado por Bonavía 1996: 365-366)

- **Etnografía contemporánea de los ritos ganaderos**

Las primeras etnografías dieron cuenta sólo a la actividad del pastoreo de los camélidos sudamericanos; influidos por la corriente de la ecología cultural buscaron entender, cómo los pastores lograron adaptarse al medio ambiente frío de la puna. Flores (1964) fue uno de los primeros que reveló la existencia del pastoreo en los Andes cuando publicó “Los pastores de Para tía” en 1964 y por el mismo tiempo, el alemán Horst Nachtigall informó también en la puna alta de Moquegua, la existencia de rebaños de alpacas con llamas y ovejas (Nachtigall, 1966). Después de diez años de esta primera publicación aparece la primera antología con el título de: “Pastores de Puna: Uywamichiq punarunakuna”. Los artículos están dedicados al pastoreo de camélidos en la sociedad andina, como afirma Matos Mar en su

presentación, que la actividad del pastoreo fue capaz de contribuir al desarrollo social y económico de los pueblos deprimidos de la región andina.

La etnografía del pastoreo alto andino estuvo más orientada a esclarecer, en su sentido más amplio, la relación entre el pastoreo y la ecología, la naturaleza y el rol de los sistemas de parentesco y de descendencia dentro de la estructura social de la comunidad. Apoyados en los mecanismos ideológicos y económicos vieron el papel cómo estos sistemas se articulaban a la conformación y reproducción de las sociedades de pastores, la significación económica y el conocimiento tecnológico del pastoreo, así como las formas de interacción social y política de las comunidades frente al contexto regional y nacional.

En realidad lo publicado acerca del pastoreo alto andino, que los antropólogos denominaron así a las poblaciones humanas que habitan en la puna y se dedican a criar camélidos, es variado y numeroso. Sin embargo, son muy pocos los que se dedicaron al estudio del ritual de los pastores. La escasez de trabajos etnográficos bien detallados de los rituales y sobre todo las interpretadas, hizo que nos interesara la indagación al respecto.

Por otro lado, Van den Berg (1990) señaló que existen muchos ritos religiosos y enfatiza que forman el centro de la religión de la cultura aimara. Los clasificó en ritos domésticos como los del ciclo vital y para las enfermedades y la construcción de la casa. Y en el terreno de las actividades de subsistencia, señala los ritos celebrados para la

agricultura y ganadería, etc. Lo interesante es que Van den Berg (1990) quiere mostrar la religión aimara, describiendo el sistema agrícola para entender la vida de los campesinos y captar la relación existencial con la tierra y la naturaleza:

Desde la experiencia de su hogar (casa, patio y corral) y de su comunidad...el aimara ha ordenado mentalmente el mundo que le rodea, no solamente el mundo material, sino también el mundo espiritual».

Sin embargo, la descripción sobre los ritos ganaderos de van den Berg, es muy superficial, que como ya mencionamos líneas arriba, estos ritos gozan todavía de mayor complejidad y de una riqueza simbólica que puede hacernos entender con más claridad la cosmovisión andina.

Uno de los primeros que se interesó en ver los rituales ganaderos, a pesar que fue en ovinos, es el folklorista Morote Best quien relacionó a los ritos ganaderos con la fiesta católica de San Juan el Bautista que se celebra el 23 de junio. Los comuneros velan a las ovejas con la "t'inka, la cha'lla, chu'ya y otros actos rituales" (Morote, 1954). Creo que la poca observación de los rituales por parte de Morote, hizo que confundiera los términos quechuas t'inka, ch'alla con el ch'uyay, que para él, son sinónimos. El Ch'uyay para nosotros es el acto de purificar y la t'inka o ch'alla es el acto de ofrecer chicha o licor a las deidades como a los animales con la intención de revitalizar la fuerza vital. Los pampallacteños aclaran bien el uso del término y llaman al conjunto de estos rituales ch'uyay.

Finalmente, los significados del comportamiento ritual de los pastores de llamas y alpacas, expresan la lógica mental de los pastores. Las canciones, mitos y la parafernalia, están cargadas de símbolos, que expresan lo que piensan y actúan los comuneros (Tomoeda, 1993 y 1999 y Palacios, 2000).

2.2.5 Discurso

Los discursos son compendios que transmiten significados y proponen comportamientos, sobre la serie de palabras y frases usadas para manifestar lo que se siente, piensa o quiere dar a conocer al oyente o al público asistente sobre asuntos realizados por una o varias personas, con la finalidad de persuadir o enseñar sobre algún tema o acontecimiento.

Hay dos aspectos, relacionados con la naturaleza humana, que ayudan a nuestro cometido de entender qué cosa es esa del discurso: las personas somos seres sociales y lingüísticos. Para entendernos como personas necesitamos tener en cuenta que nacemos y nos hacemos en sociedad, de la que tomamos conocimientos, pensamientos, formas de estructurar lo que nos rodea, hábitos, moral, cultura... y lenguaje. Éste no es un compartimiento estanco, sino que está confundido con todo lo demás. El lenguaje (de las palabras, de los gestos, de los símbolos más diversos...) estructura el pensamiento, permite la comunicación, otorga significado a lo que ocurre... y también absorbe cuanto ocurre, mutando continuamente. Las personas hemos nacido y nos comportamos en este entorno complejo y simbólico.

Al unir el lenguaje (en su sentido amplio, que incluye toda gestión de símbolos más allá de las palabras) con la vida en sociedad, obtenemos los discursos. Éstos constituyen unidades con significado completo. Un discurso es más que una colección de frases. Incluye, como veremos, ideología, cultura, contexto complejo. Los discursos son compendios que transmiten significados y proponen comportamientos sobre asuntos que pueden ser muy específicos o muy generales. Cada vez escuchamos más expresiones como “el discurso de los medios” “el discurso de la derecha” “el discurso del mercado”, etc. Y no es que estos agentes tomen un micrófono ante las cámaras y lean un texto escrito.

2.2.6 Mitos culturales

El mito y el ser humano siempre han convivido juntos. Durante el transcurso de las culturas arcaicas, primitivas y occidentales, el mito ha acompañado al hombre como estructura de su pensamiento y de su vida: en ocasiones bajo la forma de lección moral, en otras como norma social y en otras como rito. De lo que se deduce que el mito, por un lado, configuraba un modelo de comportamiento, que regulaba la interacción social, el modo de conocimiento del mundo y del más allá; y por otro, da respuesta a los enigmas del Universo y se instituye como el medio de correspondencia entre el hombre y el Mundo, entre el arriba y el abajo.

2.2.7 Cosmovisión

La cosmovisión nominalmente designa una cierta visión de conjunto relativa al mundo en que actúa el hombre y compuesta por una serie de convicciones que permiten en alguna medida orientarse en él. Tal

concepto parece que fue acuñado por Guillermo von Humboldt, aunque haya sido Dilthey quien en mayor grado lo ha tematizado. Se trata de una como decantación conceptual de la experiencia, impregnada del tono característico que le da un individuo, o bien una época histórica. Las concepciones del mundo no son productos del pensamiento. No nacen de la pura voluntad de conocer... Surgen de las actividades vitales de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. Por ende, están sometidas a las variaciones de la historia y de la cultura, en función de una pluralidad de factores. «El clima, las razas, las naciones determinadas por la historia y la formación estatal, las limitaciones de épocas y períodos, condicionadas temporalmente y en las cuales las naciones cooperan entre sí, concurren para constituir las condiciones especiales que operan en la diversidad de las concepciones del mundo

En tal sentido, las cosmovisiones son las concepciones desarrolladas por las sociedades para entender el Universo que les rodea, pues, como dice Levi-Strauss (1995), no cabe un mundo no pensado: el mundo inmediato y el mundo del más allá. Las cosmovisiones indígenas, en particular, tienen una idea animista de lo natural y una espiritual de lo sobrenatural, y ambos ámbitos de la realidad son objeto de la peculiar forma de conocimiento de la experiencia religiosa o religiosidad. La religiosidad indígena es, entonces, el acceso a través de la gnosis a la realidad enmascarada y a la realidad de lo invisible, y cuyo fin persigue mantener el equilibrio y la armonía entre el mundo humano y el mundo espiritual, tanto para la supervivencia como para la identidad.

2.2.8 Filosofía Andina

En el mundo académico se habla con exclusividad de la herencia filosófica de Sócrates, Platón o Aristóteles como pensadores griegos universales. Esta filosofía, tipificada como occidental, acerca al estudioso peruano y andino al modo de pensar europeo, ligado a un determinado estilo de vida. Sin embargo, es una filosofía que se repite como fórmula en el ámbito académico y el sistema educativo del mundo andino, una realidad donde la forma de pensar, como "gira en torno a otro eje", y no necesariamente dentro de los causes del pensamiento occidental, considerado equivocadamente como único y universalmente válido.

Sin embargo, existe una Filosofía Andina propia, desde el punto de vista práctico este sistema de relaciones aparece como ética cósmica. Dos formas particulares de racionalidad hay que resaltar: complementariedad y reciprocidad. La dinamización de la realidad es decisiva para el pensamiento andino; sin embargo el concepto de tiempo es básicamente cíclico. La afinidad principal entre todos los entes se manifiesta en el principio de la correspondencia entre el orden cósmico y humano; además en una actitud de cuidado y profundo respeto del ser humano hacia la totalidad de la naturaleza ("conciencia natural").

2.2.9 Señas y señaleros en el mundo andino

La versión de los investigadores y la visión de los campesinos, según el Antúnes (1981), consiente de la herencia precolombina que lleva el agricultor andino y de la innegable riqueza sapiencial de su tecnología, relacionó las técnicas y prácticas pronosticadoras de los andinos

contemporáneos con el sistema tecnológico del Inca para lograr fabulosos cosechas en particular sus técnicas de observación astronómica y un sexto sentido, la ch'ikiña, define como perspicacia y como aforamiento de una elaboración profunda del subconsciente, que excede en validez cognoscitiva al presentimiento e incluso a la intuición, asegura que las técnicas de previsión agroclimáticas incaicas permiten anticipar hasta en unos ocho meses el volumen de las cosechas y optimizar los rendimientos agrícolas mediante la determinación de la variedad de cultivos a ser sembrados; la calidad del suelo a ser cultivados la modalidad de labranza a ser empleada; las fechas y la modalidad de cultivos y sus posibles rendimientos, estos logros obedecen en parte a la acertada predicción del clima, las extraordinarias cosechas obtenidas en el antiguo Perú, y aún principios del siglo XVII, cuyo volumen recién está siendo alcanzado mediante la aplicación de paquetes tecnológicos cuyo costo sin insumos por contraste deja poco valor agregado (Antúnez, 1981: 76), en la revisión bibliográfica que sigue queremos dar cuenta de gran número de informes de investigación en agroclimatología andina que apreciaron en los últimos 15 años del siglo pasado. Estas publicaciones son estudios de caso distribuidos por todo el sur andino, (Gallegos, 1980), uno de los primeros antropólogos en investigar el tema y en dar importancia a la sabiduría andina expresada en su conversación en señas, insiste en la diversidad y variabilidad del clima alto andino y agrega que además todo este panorama cambia con el tiempo, atinadamente señala que el punto importante y definitorio para el sistema de la pronóstica meteorológica del andino, es que la disponibilidad marginal de humedad y protección de las

heladas hacen que los pequeños cambios sean críticos para las plantas y los animales, y a los agricultores y pastores también que habitan en el contexto de una comunidad andina. Esta revisión bibliográfica enseña que el diálogo del agricultor o ganadero andino con las señas predictores del clima es un arte y una práctica generalizada en las comunidades alto andinas, y que este arte forma parte sustancial de la agrotecnia andina tradicional. Enseña también que en todas partes este saber andino está íntimamente relacionado con la mitología, la pacha vivencia y los ritos de producción agraria y ganadería, aunque no todos los investigadores prestan la debida atención a esta particularidad, que para el agricultor y ganadero andino da sentido y significado a su arte de predicción agro meteorológica.

Tradicionalmente el diálogo con las señas se efectúa en diferentes circunstancias, se puede dialogar y conversar con las señas cuando se va por el camino a visitar algún familiar que vive en otra comunidad vecina, cuando se va a preparar el terreno de las diferentes parcelas ubicadas en los pisos ecológicos, cuando se concurre a la feria semanal, cuando se asiste a las fiestas comunales, rituales familiares y comunales, cuando se visita a otras comunidades vecinas, solo después de observar pacientemente las señas y dialogar acuciosamente con los señaleros, los agricultores y ganaderos deciden en comunidad cuáles serán los momentos más oportunos para realizar un trabajo comunal como sembríos de productos en la agricultura y dosificación de los ganados esto para los criadores de camélidos sudamericanos, llamas y ovinos y además fijándose de las lunaciones y días buenos para realizar las

faenas, y también cuando salimos de viaje a algún lugar lejano, por ejemplo en tiempos de cosecha de papas que son en los meses de marzo, abril, mayo, junio los pobladores andinos van a las zonas bajas para realizar el trueque, que consiste en cambiar un producto por otro producto, o sea carne con papas, chuño, quinua y habas, y en los meses de setiembre, octubre, noviembre y diciembre el poblador andino viaja a los valles de Moquegua y Tacna, a realizar otro tipo de alimento, por ejemplo carne con maíz, trigo, cebada y otros granos.

2.2.10 Tradición Oral

La tradición oral es un arte de composición de la lengua cuyo fin o función es la de transmitir conocimientos históricos, culturales y valores ancestrales que se actualizan desde una temporalidad cíclica que le otorga su sentido más profundo. Estos relatos se encuentran profundamente relacionados con la espiritualidad de estos pueblos, porque en el acto de narrar un relato no solo se cuenta una historia sino que se genera la unión entre lo terrenal y lo espiritual, dando sentido a la identidad cultural de los pueblos indígenas. Los cantos, versos, plegarias, conjuros y discursos integran también la tradición oral indígena; aun cuando, como decíamos antes, en el presente estudio sólo abordaremos los relatos a los que lo/as niño/as tienen acceso. La clasificación de distintos tipos de relatos ha sido una parte importante de los estudios sobre este tema desde principios del siglo XX. Dichos relatos pueden clasificarse o distinguirse de acuerdo a la función e información que pretendan transmitir: espirituales, cosmogónicas, geográficas, de origen, de advertencias o de transmisión de valores.

a. Los chamanes

Las investigaciones antropológicas relativas a los especialistas andinos y los yatiris, han sido desarrolladas ampliamente por Tschopick (1968), Huanca (1989), Girault (1988), Berg (1988), Albo (1992), Llanque (1986), Kessel (2001) y Fernández (1995 y 1999), entre otros. Estos estudios han identificado diversos tipos de especialistas rituales encargados de la identificación de enfermedades, la adivinación, la protección en contra de maleficios y el dialogo con el mundo sagrado, entre otras funciones específicas. Considerando los tempranos estudios de Girault (1988), se pudo identificar una amplia gama de significados de la palabra yatiri en las diversas regiones andinas. Estos significados van desde una asignación de valor positiva o negativa, es decir presenta una ambigüedad, que solo puede ser aclarada a partir del tipo de función que cumple el especialista, así como también de los ritos que oficia.

Tschopick (1968) identifico al yatiri como adivino que emplea la técnica de la lectura de la coca, no obstante, también identifico diferencia entre quienes practican la adivinación de aquellos que son videntes. Bandelier en 1914 lo señalo como un lector de hojas de coca, naipes o dados y que ayuda a la búsqueda de objetos perdidos o robados. Paredes en 1963, lo asocia al "layqa", una suerte de mago con dotes benévolas, que puede convertirse en un aventajado brujo. Alfred Metraux en 1973, lo identifico como un médico que trata las enfermedades y hechicerías. La Barre en 1959, lo considero como "un curandero, un adivino y un sabio".(Citados por Choque, 2012)

Girault (1988) sintetizando los aportes descritos, propuso que el yatiri debía ser definido como un especialista que tiene por función el predecir el futuro mediante la adivinación de las hojas de coca.

2.2.11 Comunidades Campesinas

Asumiendo que es producto de una larga historia Matos (1976) y Flores (1987), definiremos a los grupos a los que llamamos comunidad como unidades que combinan funciones de regulación económica y social sobre sus integrantes, que comparten una propiedad y que interactúan como colectividad ante la sociedad mayor. Cómo deberían ser las comunidades, qué las diferencia unas de otras y cómo se adecúan a la modernidad son las principales interrogantes que nacen a partir de esta definición que genera, a su vez, un marco imaginario.

La vida de una comunidad supone por lo general la existencia de: a) un territorio comunal usufructuado familiar y comunalmente, b) un grupo de familias que se consideran sus miembros/propietarios, c) un cuerpo de dirigentes encargado de algunas funciones internas –de regulación social– y externas –de representación–, d) otras comunidades vecinas que interactúan entre sí y e) un Estado que la reconoce y le otorga legitimidad y que regula algunas normas y funciones. En este marco de condiciones generales existe una sorprendente diversidad a lo largo del territorio nacional, generada por razones históricas, geográficas, poblacionales; además de fundamentos de base indígena de tipos de organización, de diversidad cultural, de diversidad de tierras, de integración económica.

2.2.12 Saber criar la vida

Tratándose de un sistema de conocimientos empíricos y mete empíricos a la vez, pero siempre partiendo de amplios y desarrollados conocimientos empíricos y prácticos de la ecología local, el andino lee e interpreta las señas climáticas con miras a su economía agropecuaria y a la tecnología andina correspondiente. Sin embargo, dado que su economía persigue empíricamente la crianza de la vida, la chacra y la ganadería trasciende el nivel económico y cobra sentido y valor superior, no materiales. A su vez, la economía andina está basado en una tecnología que se concibe “criar la vida” y que es bi dimensional por cuanto sus técnicas y sus recursos son empíricos a la vez que simbólicos (Kessel, 2001), Aquí la tecnología andina trasciende, igual que la economía andina el nivel material y está supeditada a valores no materiales, No se trata de una tecnología autónoma, tal como tiende a ser, o es la tecnología occidental sino de una tecnología insertada en un sistema global jerarquizado de valores materiales-espirituales, sistema que define lo que llamamos la identidad cultural andina y lo que entrega identidad a las obras de la cultura andina como son su economía su tecnología y su climatología. La jerarquía de valores el sistema global de valores jerarquizadas, es la que entrega sentido y finalidad a los conocimientos y habilidades del andino, en particular a su habilidad y su estilo propio de la lectura de las señas y señaleros climáticas, el saber del andino no es un saber vulgar, ni un saber científico. No es un saber analítico, ni racional; es más bien un saber intuitivo contemplativo y emocional. Sin embargo, es un saber confiable, práctico y pragmático, es

un saber empírico, porque está asentado en la observación minuciosa y continua de los fenómenos ecológicos y naturales, y es también un saber meta- empírico porque se basa en indicadores que en realidad son señales simbólicas, que enseñan a nivel no empírico, no material. Es un saber tributario a la mitología y la pacha vivencia andina, y es generado en un contexto religioso y una actitud celebradora de la vida. La calidad simbólica y valórica de los conocimientos climáticos generados y orientados así, da rango de saber a lo que llamamos con un término poco adecuado, la climatología andina donde están el ambiente y sus interpretaciones.

2.2.13 Abrirse y escuchar a la santa tierra

Por su doble dimensión, empírica y meta empírica, señalamos otras cualidades y particularidades del sistema andino de previsiones climáticas .A nivel técnico es un sistema funcional eficiente en el medio natural andino con su gran variedad de microclimas. A nivel cultural es un instrumento adecuado para asegurar una agricultura y ganadería exitosa a la comunidad andina. Este saber representa también un sistema de previsión climática apropiada y adecuada para el sistema agrícola ganadería andino, que respete , persigue y estimula la vio diversidad tanto en el medio natural como en la chacra y en la crianza de los animales, efectivamente las señas meta empíricas y su lectura andina, tildada tantas veces superstición, no nos incomodan. Todo lo contrario, ellas nos ofrecen la pista para detectar el sistema cognitivo del andino que es el soporte de su tecnología empírico-simbólica, sobre la epistemología de fondo del sistema de conocimientos climáticos, nos hemos recordado que según

Estermann (1998), el primero de los siete principios del pensamiento profundo del andino es que todo ser y todo acontecer de la pacha está relacionado. Cada ser, cada fenómeno es un ser viviente provisto de espíritu o de una dimensión espiritual. Lo material y lo inmaterial no son dos mundos paralelos, sino dos dimensiones presentes y activas en cada ser. En su dimensión espiritual los seres convergen y están relacionados existencialmente: están conviviendo y compartiendo gracias a su conocimiento privilegiado de yachaq, los ritualistas andinos, igual que los ayahuasqueros, los chamanes amazónicos, se mueven con maestría en el nivel de lo espiritual comunicando interpretando y dando sentido a los fenómenos naturales y desafiantes del medio natural. Según Fenichel (1946:70).

a. Psicología y simbolismo ritual

Cuando los psicoanalistas como Theodore Reik, Ernest Jones o Bruno Bettelheim, analizan el simbolismo ritual de las sociedades primitivas y antiguas, tienden a considerar irrelevante el polo ideológico de sentido y a centrar su atención en la forma externa y en los significados sensoriales de los símbolos. La mayoría de las interpretaciones indígenas de los símbolos, que forman el principal componente del polo ideológico, son para esos psicoanalistas prácticamente identifican a los racionalizaciones con las que los neuróticos explican y justifican su conducta aberrante. A un más, para ellos los símbolos rituales son idénticos a los síntomas neuróticos y psicóticos o tiene las mismas propiedades que los símbolos oníricos de los individuos de Europa Occidental. De hecho que este procedimiento es exactamente el inverso del que aplican los antropólogos sociales que

comparten las opiniones de Nadel (1954) y Wilson (1957), se recordará que esa escuela de antropólogos considera que solo las interpretaciones indígenas de los símbolos conscientes y verbalizadas son sociológicamente pertinentes el método de los psicoanalistas, por otra parte consiste en examinar la forma del contenido, el modo de interconexión de los actos y de los objetos simbólicos descritos por los etnógrafos, e interpretarlos por medio de conceptos formulados en la práctica clínica europea occidental, pretenden los psianalistas que en la estructura del contexto de la acción de los símbolos rituales pueden reconocerse los materiales derivados de lo que se consideran ser experiencias universales de la infancia humana en el contexto de la familia .Fenichel (1946,p.302), por ejemplo, afirma que en la relación padre-hijo existen universalmente dos tendencias psíquicas contrarias, a saber su misión y rebelión, y que las dos se derivan del complejo de Edipo, de aquí pasa luego a argumentar:

Como la mayoría de las religiones patriarcales, también oscilan entre la sumisión a una figura paternal y la rebelión(las dos sumisión y rebelión, sexualizadas) y por dios, como un súper- ego compulsivo promete protección bajo la condición de sumisión, son muchas las semejanzas en el cuadro manifiesto de los ceremoniales compulsivos y los rituales religiosos, debidas a las semejanzas de los conflictos subyacentes, contra este punto de vista se ha demostrado antes como los sucesivos actos simbólicos de muchos rituales que están ordenados y estructurados por los fines explícitos de esos rituales, para explicar su evidente regularidad no necesitamos recurrir a la noción de conflictos subyacentes los psicoanalistas pueden argüir que en las sociedades patriarcales el ritual

muestra mayor rigidez y un carácter más convulsivo que entre los que son matrilineales, con otras palabras, el patrón formal puede venir sobre determinado por el conflicto inconsciente padre –hijo, la comparación empero , parece refutar esta opinión, ya que el más rígido formalismo que conocen os estudiosos de las religiones comparadas es el de los indios pueblo más marcadamente matrilineales que mientras que los nigerianos nupé con una sociedad fuertemente patrilineal poseen rituales con una forma fluida, y de ninguna manera estricta (Nadel, 1954, p. 101).

b. La esencia del rito

Al describir la esencia y funciones del mito tuvimos ocasión de subrayar la estrecha relación existente entre el rito y mito, hay sin embargo, en la investigación religiosa una cierta tendencia a dar mayor relieve al rito a costa del mito Robertson Smith, recalca que en general, los hombres no llevaban a cabo una determinada acción religiosa, sin vincular a ella un sentido, pero de ordinario, opina él constatamos que mientras que la acción religiosa está estrictamente fijada el sentido que le es atribuido es incierto. El mismo rito viene explicado por diversas personas de modo diverso, el rito estaba vinculado a un mito, y hemos visto ya que el mito no tenía un significado dogmático fijo. También la consideración de los ritos nos da con frecuencia motivo para dudar el significado de un rito concreto; ejemplo de ellos son los ritos mortuorios y los usos funerales, esto lo savia muy bien Robertson Smith, pues hace notar la imposibilidad de intentar siquiera fijar una determinada interpretación de los antiguos ritos, en su opinión solo podemos rastrear en el ritual la influencia de fases sucesivas de la mentalidad religioso, por otra parte la investigación ha puesto de manifiesto

que no se debe exagerar el contraste más o menos fuerte entre mito y rito.

Al contrario la moderna investigación de los mitos, como hemos visto con ejemplos en diversas ocasiones, ha destacado con energía el carácter del mito y el rito como magnitudes que se complementan recíprocamente.



CAPÍTULO III

METODOLOGÍA

3.1 MATERIALES Y MÉTODOS

3.1.1 Ámbito o lugar de estudio

El ámbito de estudio para el presente trabajo de investigación es la comunidad campesina de Jilatamarca, la misma que está situada en la región y provincia de Puno, distrito de Acora. A 85 km. Al Suroeste de la ciudad de Puno, y a 4,200 m.s.n.m. Con una extensión total de 18, 560 hectáreas divididos en parcelas tanto para época de lluvia como para época de sequía, la misma que es habitada por 42 familias. Su clima es bastante frío en los meses de Mayo a Agosto, y en la época de lluvia generalmente cae la nevada eso hace que en la zona no haya agricultura, solamente ganadería como alpaca, llama ovino y además el pasto es hiriazo de poca duración y también cuenta con los bojedales en algunas cabañas.

3.1.2 Población y muestra

3.1.2.1 Población

Los ganaderos de la comunidad de Jilatamarca.

3.1.2.2 Muestra representativa

- 03 yatiris
- 10 familias, cuyas edades de los jefes de hogares oscilan entre los 50 a más años.

3.1.3 Descripción de métodos por objetivos específicos

Para realizar la investigación acerca de los ritos que practican los comuneros de Jilatamarca, es necesario aplicar el método clásico de la etnografía-descriptiva para acercarnos a este intrincado conjunto de celebraciones de los rituales, observarlas, indagarlas y luego describirlas

En este sentido, la primera tarea consiste en sistematizar a detalle la estructura del ritual, para encontrar los elementos comunes que subyacen en ella y nos permitirá conocer, en su generalidad, el conjunto de códigos que, al enlazarlos, recrean la lógica de su sistema conceptual. Como las construcciones de la mente están hechas de muchos elementos combinados que se articulan en forma de sistemas, precisamente estos elementos que se combinan y articulan, pueden permitirnos analizarlas y explicarlas, cómo los pastores han elegido y ordenado estos elementos, y así, poder llegar a tener una idea de su mundo social, natural y sobrenatural en base de este orden lógico, concebido por ellos mismos.

La segunda tarea consiste en entender y analizar cada episodio del ritual, identificando los símbolos que contiene y así comprender sus relaciones. Como nuestra meta es entender la naturaleza mágico-religiosa de los ritos, debemos analizar los discursos que es la base del pensamiento y articularlos con el rito, tomando atención especial al discurso sobre todo el orden y las figuras mediante el cual ese orden actúa.

Para ello se utilizará los siguientes materiales y equipos:

a. Medios y materiales

- Cámara fotográfica
- Cámara de video
- Bibliografía
- Agenda de registros
- Grabadora de audio

b. Variables a ser analizados

- Discurso ritual
- Escenificaciones simbólicas
- Momentos de los ritos
- Procedimiento metodológico
- La metodología empleada para el presente estudio, fue de tipo descriptivo comparativo de varios estratos de rituales con formados por los yatiris, en los mismos lugares sagrados.

3.2 HIPÓTESIS

3.2.1 Hipótesis general

En la comunidad de Jilatamarca existen diversos discursos simbólicos de ritualidad para la crianza de camélidos suramericanos, las mismas que están relacionados con el mundo mágico-religioso de las costumbres ganaderas de los pueblos andinos.

3.2.2 Hipótesis específico

- Los discursos simbólicos están estructurados en un orden cosmológico circular del calendario andino
- El universo simbólico expresado en los procesos ceremoniales de los rituales de crianza de camélidos suramericanos es mágico-religioso.

3.2.3 Unidad de Análisis

Cuadro 1. Resultados de Investigación

Unidad de análisis	Ejes de análisis	Dimensiones	Instrumentos	
El discurso simbólico en el ritual de crianza de camélidos suramericanos	Discurso ritual		- Entrevistas semiestructuradas - Grabadora de audios - Filmación de videos	
	Escenificación simbólica			
	Momentos del rito			Antes
				Durante
				Después

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1 UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LA COMUNIDAD CAMPESINA DE JILATA MARCA

La comunidad campesina de Jilatamarca está ubicada en la parte alta del distrito de Acora, cuyos límites son por el este limita con la comunidad de campesina de Tarucamarca, por el oeste con la comunidad de Aruntani y Ttiti, por el norte con la comunidad campesina de Jatucachi y por el sur con las comunidades de Q'a tawi y Tiji Taraqueri, la distancia está a 85 kilómetros al sur oeste de la ciudad de Puno, que conforma la parte alta del distrito de Acora, es una zona árida con pocas bojedales y zonas pedregosas y rocosas tiene una extensión de 18, 000 hectáreas que está sobre los 4,200 metros sobre el nivel del mar, con una población de 54 familias que se dedican a la crianza de camélidos sudamericanos , llamas y ovinos, cada familia tiene dos cabañas tanto para la época de lluvia como para época de sequía.

4.2 CLIMA

Dentro de su área geográfica constituye una región natural del Perú, que también se llama clima de la sierra, en cada apartado del rincón del territorio se aprendió a aprovechar óptimamente los recursos naturales propios de la zona, las sociedades de los andes supieron sobreponerse a esta adversidad geográfica y desarrollar automáticamente una de las más altas civilizaciones originarias del planeta con sus propias experiencias y costumbres ancestrales que los dejaron sus antepasados para la crianza de los animales que significan formas correspondientes, su clima es eminentemente frígido donde cae fuertes heladas en tiempo de sequía que son los meses Mayo, Junio, Julio, Agosto y setiembre a mediados del mes de Octubre ya empiezan las primeras lluvias y el mes de Noviembre es el mes llamado alpaca por que nuevamente hay ausencia de lluvias, recién en el mes de Diciembre regresan las lluvias normalmente los meses enero ,febrero , marzo y abril que son la época de lluvia por esta zona no existe ni tampoco se nota las cuatro estaciones que tiene año, solamente tenemos la época de lluvia y la época de sequía , que llamamos Jallupacha y Awtipacha, por esta razón los pobladores aimaras de esta zona tienen cabañas para tiempo de lluvia como para tiempo de seco, no pudiendo permanecer todo el tiempo en una sola cabaña.

4.3 POBLACIÓN

En la comunidad campesina de Jilata Marca existen 54 familias muy bien establecidas en cada lugar designado llamado cabaña, donde crían los camélidos sudamericanos, llamas y ovinos que es el único sustento de la población familiar y comunal, su área geográfica es accidentada puesto que no

es favorable el clima ni el suelo, solamente la sociedad se dedica a hilar la lana de la alpaca y llama y luego hacer tejidos de bayetas , frazadas y costales para hacer trueques en los valles con productos alimenticios como maíz ,trigo, quinua, habas , cebada y otros alimentos para el sustento de sus familias, de esta manera ejercitando en el manejo y la regulación de la diversidad de los recursos naturales de su contexto, como para su uso propio hacen tejidos como indumentarias de uso personal y prendas de vestir. Según las investigaciones realizadas la comunidad de Jilata Marca antes de la reestructuración, fue una hacienda que tenía su mayordomo y sus rodiantes en ese entonces contaba con 22 familias como pastores de la hacienda que contaban con más de cinco mil alpacas, desde el Gobierno de Juan Velazco Alvarado las haciendas han sido afectadas por la ley de la reforma agraria con el lema (la tierra es para quien la trabaja) desde luego las haciendas fueron desapareciendo porque fueron afectado sus tierras por la reforma agraria, y luego formaron cooperativas y pre cooperativas entonces Jilata Marca formó una pre cooperativa y luego con el Gobierno de Alan García viene la reestructuración de las cooperativas y pre cooperativas, en donde los pastores quedan como legítimos dueños de las tierras que han sido parcelados a través de un plano catastral y se les otorgó sus títulos de propiedad es lo que prima hasta hoy , como comunidad campesina.

4.4 LENGUA

Los pobladores de la comunidad de Jilata Marca usan el aimara en su totalidad como su lengua ancestral o lengua materna y en menor grado el castellano como segunda lengua desde tiempos muy remotos siempre han tenido el uso de la lengua aimara como medio de comunicación social en el contexto, la lengua aymara es considerada como la lengua madre como

instrumento de comunicación perteneciente dentro de la familia lingüística del mismo nombre. Este idioma es hablado en diversos contextos con sus propias características sociolingüísticas, esta lengua es hablada en los países Perú, Bolivia, Ecuador, Chile y Argentina es lengua oficial del Perú junto con el castellano, se habla en el sur peruano y boliviana y en el norte de Chile además la UNESCO considera que este idioma se encuentra en situación vulnerable de cara a su supervivencia futura los documentos tempranos de la colonia no dan nombre propio, refiriéndose a él los cronistas Cieza de León y Pedro Pizarro como lengua del Collao y lengua de las collas respectivamente en (1559) antiguamente no había educación en esos lugares inhóspitos, y las vías de comunicación solo existía camino de herradura para llamas y caballos donde el campesino tenía que demorar varios días hasta la ciudad de Puno o Moquegua, de los años 70 se creó una escuela fiscal para dar educación a los niños campesinos de la zona, y junto a ello llega la lengua castellano y a partir de la fecha hasta hoy ya hablan y luego en la década de 80 se estataliza la escuela fiscal y hoy cuentan con una escuela estatal y en el año 90 se crea la educación secundaria y por ende ya hacen el uso de la lengua castellano, pero solamente los niños y niñas que asisten a la institución educativa mientras que los mayores de edad como los abuelos siempre están con su lengua aimara en las reuniones y trabajos comunales, de igual manera estos comuneros de mayor edad tienen su sabiduría para todo, tales como darnos encargos de la vida sobre la vida también nos cuentan muchos cuentos de sus ancestros que los han heredado dentro de su cultura y su lengua de igual modo ellos sabían cantar canciones en su lengua materna lo de bueno que han tenido es el mensaje de sus cantos siempre iban dirigidos a la crianza de los animales y como también los

agricultores su mensaje era dirigido a los productos, tanto en los carnavales como en las cosechas de sus productos o en la aparición de sus animales no había cantos como las de hoy que tenemos y escuchamos los mensajes de sus letras están dirigidos al enamoramiento, abandono, a la muerte y muchos malicias dentro de la existencia de la humanidad.

4.5 RELIGIÓN

Dentro de la tradición cultural de los aimaras se manifiesta una religión arriesgada, compuesto por elementos que pueden aplicarse en diferentes contextos, la religión implica un vínculo entre el hombre y el ser supremo (Dios), o dioses de acuerdo a sus creencias que son determinadas en ritos y mitos en donde son expresados las ideas y los valores andinos, esta organización comunal son creyentes de la religión católica sin dejar de lado sus propias creencias que una costumbre ancestral heredado por los antepasados, más bien cuando muere una criatura recién nacido por alguna razón está prohibido enterrar sin bautizar para ello tienen que solicitar al misayuq o yatiri que hace de cura echando con agua vendida y poniendo un nombre al niño o niña, caso contrario si entierran así sin bautizar es llamado muro wawa y para la comunidad es un peligro por siempre castigará constantemente las granizadas persiguiendo a ese niño acompañado de rayos y relámpagos y es un peligro para toda la comunidad. El aymara es la principal lengua perteneciente a la familia lingüística del mismo nombre. Este idioma es hablada en diversos contextos con sus propias características sociolingüísticas, esta lengua es hablada en los países Perú, Bolivia, Chile, Argentina, es lengua oficial en el Perú junto con el castellano, se habla en el sur peruano y boliviana y en el norte de Chile, además la UNESCO

considera que este idioma se encuentra en situación vulnerable de cara a su supervivencia futura.

Porque la relación de los aimaras con las deidades que lo protegen y lo alimentan no cambia cuando abandona el campo y radica en alguna ciudad, así como opina Xavier Albó quien señala que la incertidumbre por una producción de ganadería o agrícola, al realizar los actos rituales para diferentes casos lo primero que levantan los yatiris el santo sobre de Dios pidiendo permiso para realizar una invitación a los apus, achachilas, ispallas y deidades a servirse de una mesa ritual en forma conjunta que también lo llama el conjunto de uywiris que habitan en los cerros tutelares, es decir que proveen protegen a toda la comunidad que les ofrenda, como a una unidad social de dioses tutelares y vigilantes, dentro del imaginario andino.

4.6 COSTUMBRES DE LA COMUNIDAD

El proceso de investigación social destaca el predominio del contexto de la jurisdicción, fundamentalmente por la actuación de la rigurosa contrastación o verificación de la teoría e hipótesis mediante la observación de hechos. La prueba destacada de la observación de los hechos sociales, y la obtención de datos referentes a la organización social de las comunidades campesinas, que poseen sus propias costumbres que han sido dejadas como una herencia cultural por sus ancestros, lo cual podemos mencionar como una filosofía andina con derecho propio, la comunidad campesina de Jilata Maca como cualquier otra comunidad tiene sus propios costumbres de su vida social y organizacional, en la crianza de camélidos sudamericanos, los criterios de utilidad y el cálculo de la tasa de rentabilidad, que puede definirse como la comparación sistemática entre

el beneficio y el resultado de una actividad económicamente beneficiosa, sobre el valor de cada animal en venta, que influye en la producción de fibra y carcasa, como beneficios netos para las familias campesinas, dentro de un núcleo familiar que perciben como ingreso anual, para el sustento de sus familias, en alimentación, vestido y educación de sus hijos. Estos pobladores que viven en estas zonas alto andinas desde tiempos muy antiguos que han sido heredadas por sus ancestros, Julian Perez Porto (2015).

4.7 ACTIVIDADES SOCIOECONÓMICO Y DE PRODUCCIÓN

El proceso de investigación social destaca el predominio del contexto de la jurisdicción fundamentalmente por la actuación de la rigurosa contrastación o verificación de la teoría e hipótesis mediante la observación de los hechos sociales, y la obtención de datos referentes a la organización social de las comunidades campesinas, que poseen sus propias costumbres ancestrales que muy bien podemos calificar de una filosofía andina con derecho propio de la gente actual, o sea de las personas que, por su puesto, tienen la herencia de su conciencia subconsciente colectiva, del tawantinsuyo, también ha sido imperialista, es decir los aimaras, hasta hoy en día, tienen cierto recelo frente a los quechuas, por esa razón, fueron enviadas por los quechuas, les querían imponer su lengua, religión. Entonces, tampoco hay que reducir lo andino, tan to quechuas y aimaras tienen muy establecida sus formas de vida, que están asentadas en un espacio geográfico, como caso de Jilatamarca son productores en la crianza de camélidos sudamericanos, teniendo como único fuente de ingreso, para ello han practicado los saberes ancestrales para un buen manejo y producción, los animales son tratadas cuidadosamente en los diferentes actos que realizan durante el año, siempre no dejando de lado los mitos y ritos, que

son momento de relacionarse con los espíritus y deidades de los lugares sagradas dentro de su contexto.

4.8 CICLO PECUARIO EN TORNO A LA CRIANZA DE CAMÉLIDOS

SUDAMERICANOS, EN LA COMUNIDAD CAMPESINA DE JILATA

MARCA.

Actividades durante el año

Cuadro 2. Actividades realizadas por los criadores de camélidos sudamericanos

Meses	Actividades	Señas	Secreto	Rituales
Enero	Cuantificar las alpacas	lunaciones	sahumerio	El ayta de coca
Febrero	selección	La casta	Hembras vacías	sahumerio
Marzo	Selección de colores	Nevadas y granizadas	Arreglo del corral	Plato ritual
Abril	Ubicación de corrales	Nevada y helada	Corrales seguros	sahumerio
Mayo	Traslado de rebaño	Heladas con viento	Construcción de cobertizos	El ayta de coca
Junio	Requisitos normativos	Control sobre pasto	Dosificación	Ritual de ayta
Julio	Dosificación de crías	Tiempo necesario	Parásitos externas	dosificación
Agosto	Inicio de esquila	Tiempo necesario	Estado de preñez	sahumerio
Setiembre	Última esquila	Tiempo necesario	Selección de crías	Rito a la pachamama
Octubre	Curación de sarna	Dosificación de crías	Colocación de aretes	El wilanchu
Noviembre	Parasito externos	Separación	Separación por sexo	Rito a los deidades
Diciembre	Fiesta del ganado	Uywa ch'wa	Conteo del rebaño	Sahumerio del corral

4.9 ACTIVIDADES COMUNALES

a. Conteo de crías

La relación beneficiaria en el conteo de crías, pues se puede definir como la comparación sistemática entre el beneficio o resultado de una actividad de producción, y el costo de realizar esa actividad es un indicador que nos muestra para evaluar económicamente proyectos de inversión Quiroga y Blajos 1995, se define por coeficiente entre los beneficios actualizados de los ingresos de crías por año, y esto es considerado como incremento al rebaño mayor, para luego designar la saca de animales que saldrán para la venta. Estos argumentos muestran la carencia de un estudio sobre costos necesarios y beneficios reales que ofrecen las actividades productivas en la crianza de alpacas, con una suficiencia en el manejo adecuado a campo abierto. Como parte de los aspectos económicos, se trata de un análisis de un mercado referido a: estimación real del precio tanto en la fibra como en carne, que es predicción esperada de ingresos en términos económicos, alternativas para la venta referida a ingresos en términos técnicos, en diferentes niveles para generar un valor agregado como alternativas viables, como la utilidad es aquel ingreso neto que se obtiene después de descartar todos los gastos en el proceso de producción.

b. El empadre

Las comunidades aimaras de la comunidad de jilatamarca, conservan un rico componente de actividades rituales. Los rituales que se practican tienen propósitos específicos como: conseguir protección, asegurar la

producción e incremento de ganado en sus rebaños, evitar enfermedades, desgracias, agradecer a las deidades por la buena fortuna , estos rituales tienen como destinatarios las deidades tutelares: los Apus, Achachilas y la madre tierra como la pachamama, y los espíritus de los manantiales; sin dejar de lado a las deidades del panteón cristiano católico: las Dos, las Vírgenes, los santos, así como las almas y espíritus de los antepasados.

Considerando que las celebraciones rituales de mayor importancia para la familia alpaquera son: la ceremonia del empadre cuya finalidad de incrementar su rebaño, que empieza a partir del mes de Diciembre a Marzo esta actividad se realiza cada 20 días, con las alpacas madres vacías con la finalidad de que al año entrante haya bastantes crías como incremento para el rebaño, para realizar esta ceremonia el campesino aimara tiene que ver primero su calendario pecuario, como son los faces de la luna algunos fiestas de los santos y los mejores días de la semana. Una vez armada la mesa ceremonial, los asistentes, ch'allan a los animales que se encuentran en el corral, lo hacen con un poco de ch'uwa a la que han añadido harina de maíz, para el color blanco y quinua roja para acompañar el color, posteriormente los ayudantes proceden a amarrar las dos patas traseras de las alpacas hembras en posición de colillas con unas soguillas especiales llamadas chacuñas , esta actividad del empadre se realiza no más de 30 minutos. Aquí algunas manifestaciones de los comuneros al respecto del empadre, realizar un ritual de ayta, pidiendo a los apus, para que queden preñadas de pronto las alpacas hembras.

c. Uywa ch'uwa

La uywa ch'uwa es considerado como la fiesta de las alpacas y llamas, es una actividad ritual festiva, en donde participan todos los componentes de la colectividad natural. No solo el hombre necesita alegrarse y ser festejado, sino también los demás componentes del pacha mama merecen alegrarse y ser festejados. Así por ejemplo, en la fiesta del ganado, se invoca y se solicita la presencia de los achachilas, llawllanis y awichas que siempre están en las cabañas solitarias junto con los espíritus de los ganados

d. Uywa ch'uwa en la comunidad campesina de jilata marca

Atreves de la investigación realizada se ha observado con objetividad esta ceremonia en el lugar de los hechos de la familia Medina Vásquez, en la cabaña Utsuqhu, el día Miércoles 23 de Diciembre del año 2014.

El día Martes 22 a horas 8 de la noche llegan los yatiris solicitados, Juan Mamani y Mariano Ayna que también son pobladores de la zona, el dueño de la casa entrega a los yatiris un atado amarrado que consiste en misa ch'uwa, coca, vino, alcohol, llampú(cebo de llama), a las 9 con 30 minutos empiezan a armar la mesa los yatiris en la presencia de toda la familia y algunos vecinos cercanos, a medida que van armando los yatiris los presentes se van poniendo hojas de coca a la mesa pidiendo deseos y suplicando a los achachilas y awichas que son los cerros más altos, una vez terminada la preparación del plato ritual los dos yatiris y el esposo de la familia, siendo horas 12 con 40 minutos se dirigen al cerro más alto llamado kuntur ikiña, o sea donde pernoctan los cóndores, una

vez llegado al lugar ceremonial los maestros yatiris bridan su alcohol , chaqchan su coca y pitan su cigarro luego arman la fogata con troncos de qiñwa y esperan la hora propicia para prender la fogata y entregar el plato ritual faltando 15 minutos para las tres de la mañana, encienden la fogata y antes de depositar la mesa los yatiriis se ponen de rodilla y pronuncian estas frases: *alaqpachankiri jacha awki khuyapt'anipxita nayanakaru,ukhamaraki munañani kankañani achachilanaka katuqt'asipxitalla aka wakicht'ata taqi chuymampiwa luqt'anipsma*. Dios del universo padre nuestro compadécenos a nosotros en este preciso momento, de igual modo suplicamos a los espíritus de los cerros tutelares se hagan presente en este momento para poder servirse de este plato ritual, que les alcanzamos con mucho cariño.

e. El yatiri

Se trata de los yatiris y chamanes aimaras de las provincias, Omasuyo e Ingave del departamento de la Paz, como también de los curanderos residentes en la Paz “ desde el principio el autor corrige el malentendido de las personas, que identifican el chamakani con el Lanka brujo, este trabajo es con los espíritus de la oscuridad: el maligno y los de uhku pacha; pretenden hacer un daño mortal a solicitud de sus clientes; y pide fuertes pagos, ya que su trabajo es para el mismo espiritualmente peligroso y socialmente aburrido; sus víctimas pueden sacarle la vuelta y devonver el mal sobre su propia cabeza, además a consecuencia de su pacto con el diablo el brujo termina con un condenado. El chamanismo encambio si bien trabaja con los mismos dioses tutelares de la oscuridad; pretende aplacarlos con ofrendas adecuadas para

conseguir, así que suelten las almas de sus clientes enfermos cuando sus almas y sus vidas están siendo devoradas. El autor hace bien en aclarar desde un principio que ambos preparan platos, ofrendas para los mismos comensales: los espíritus de la oscuridad pero con objetivo diferente. El primero lo hace aplacarlos en defensa de los clientes y del maestro mismo; el segundo lo hace para movilizarlos para hacer daño. Las ofrendas aimaras denominadas mesas se inscriben dentro dentro de un amplio macar genérico en el cual la reciprocidad constituye una condición indispensable en el éxito del entramado social pertinente que se establece entre las personas y los seres tutelares, los seres tutelares apetecen las mesas como requisito previo a cualquier tipo, de acuerdo o solicitud que se les plantea, cada uno de los de los platos rituales, que consta de una serie de ingredientes específicos, cuya articulación depende los gustos culinarios del comensal, así como de su perfil caracterológico que es plasmado por el especialista de la forma culinaria correspondiente. El enfrentamiento establecido entre los ingredientes opuestos de la ofrenda (azúcar y sal) articulado en la forma de un tinku complementario como un conjunto de de relaciones significativas, que afecta al carácter de los comensales, su implicación en el entramado de relaciones entre naturaleza y cultura. Así como en relación con el tipo de aflicciones pertinentes, en la dinámica conflictiva que se establece entre campesinos y residentes debido a la importancia y frecuencia actual de los migraciones del campo a la ciudad, fenómeno que a afectado a personas, dioses y ofrendas, por el rigor y la brusquedad de un proceso adaptó tico muy exigente. La expresión simbólica de la mesa como

objeto de sacrificio cruento sustitutorio que muestra la predilección culinaria de los comensales sagrados por el hombre que establece las bases de un acuerdo mutuo en el que es preciso sacrificarlo todo para conseguir y mantener el equilibrio esencial de un mundo amenazado constantemente por las creencias y aflicciones humanas. El yatiri es aquel hombre, que por circunstancia alguna fue bendecida por la naturaleza a través de un rayo, resultando como un ser escogido y dotado de un poder espiritual que gracias a él se manifiesta como curandero y yatiri.

f. El rayo

Con origen etimológico en latín radues, rayo es un sentido más amplio, aquella línea que nace en un lugar donde se genera una cierta clase de energía y que se extiende con dirección hacia donde se propaga, directamente a su rostro, haciende sentir el calor, también se conoce como rayo a una descarga eléctrica que se produce de manera natural entre nubes o que parte de una nube y llega hasta la superficie terrestre. En este sentido suele usarse como sinónimo el relámpago (el resplandor que genera la descarga eléctrica en el cielo): El tipo de electricidad liberada con el rayo natural en una tormenta eléctrica se denomina estática, y se genera cuando se acumula una carga eléctrica exisiva en un área con conductividad, lo cual promueve que la descarga se posponga hasta ser muy fuerte. Además el rayo genera lo que se conoce como pulso electromagnético que tiene lugar en un plazo de tiempo, el relámpago que a menudo se confunde con el rayo hace referencia a la luz que se percibe durante ese fenómeno, y su causa es la presencia de

corriente eléctrica que produce la ionización de las moléculas del aire .Por otro lado se encuentra el trueno, o sea el ruido que se oye al ver un rayo, como resultado de la onda de choque; el aire se expande y se calienta a mucha velocidad a causa del paso de la corriente eléctrica por la atmósfera el sonido del trueno. Es posible distinguir entre rayos positivos y negativos; los primeros son considerablemente más raras, que los últimos extraen electrones de la superficie terrestre y los transportan hacia el cielo y alcanzan niveles de energía los posibles durante la descarga de un rayo negativo, por otro la se conoce con el nombre de súper rayo a aquellos que contienen una carga energética extremadamente alta y que se producen con una frecuencia dos millones de veces inferior a los normales la distancia que puede alcanzar uno de estos monstruos eléctricos es también mucho mayor a la de un rayo normal: el más extenso jamás registrado medía aproximadamente 190 kilómetros, mientras que lo usual es de 1.5, si bien la gente suele tener mucho miedo a los rayos durante las tormentas eléctricas, los casos de muerte o heridas graves son muy escasos, tanto como los de accidentes aéreos, de hecho que un rayo haga contacto con un ser humano no implica necesariamente la muerte de este último, sino que puede causarle quemaduras posibles de curar. El mayor peligro es la electrocución los daños colaterales que deja en nuestro sistema nervioso, que puede ir desde trastornos del daño hasta la anulación de las regiones completas del cerebro. La noción del rayo también puede emplearse para calificar a un individuo que demuestra una gran rapidez mental resultando ingenioso, pues son aquellas personas que toman el

nombre de chamanes o yatiris, que tienen ese don espiritual mágico de poder curar algunas enfermedades, que son desahuciados por la ciencia médica, desde luego son personas que se relacionan con deidades y espíritus de la naturaleza.

g. El espíritu

Un espíritu o ser espiritual es una supuesta entidad no corpórea que aparece en muchas religiones. En algunas partes del mundo se cree que los espíritus son capaces de poseer a las personas, históricamente los espíritus han sido atribuidos un número de poderes, tanto sobre la naturaleza como sobre los seres humanos. Muchas veces se dice que los poderes de un espíritu están ligados a su propósito de creación, también la religión católica reconoce dones en la figura del espíritu santo, pero no para que los use el pues no son de él, sino que los transmitiese a los humanos por la gracia divina, como dice Bertonio (1612,1:228), es la tercera persona más usado por los más antiguos misioneros, donde la cultura aimara opta por mantener este mismo término, que ha sido utilizado, por la santa biblia y especialmente en el libro de apocalipsis que utiliza en número siete para referirse a la perfección y terminación. Si ese es el significado de los siete, entonces no se refiere a siete diferentes espíritus de Dios, sino más bien al espíritu santo perfecto y completo, la segunda visión es que los siete espíritus de Dios se refieren a siete seres angélicos posiblemente serafines o querubines. Esto encajaría con los numerosos otros seres angélicos que se describen en el libro de apocalipsis.

El espíritu en Filosofía, fuera del contexto religioso (aunque puede aplicarse en él) en sentido figurado el espíritu se refiere al concepto de que todos los espíritus, forman parte de una unidad mayor, y que aunque funcionen como una identidad separada tienen una conciencia común, como por ejemplo el espíritu nacional espíritu de un equipo, en común el espíritu es la sustancia de los seres humanos, la parte de nosotros mismos que nos hace iguales hermanos, en este sentido el término espíritu se ha usado como sinónimo de concepto, y según los pueblos amerindios y pueblos andinos, como la nuestra mantienen en sus antiguas creencias, cuentan que los espíritus de los seres vivos provienen de una ánima universal y e desprende el ánima de cada hombre que acompaña a su cuerpo hasta que viva, pero no solamente del ser humano, también todo ser que existe en la naturaleza tiene su ánima propia, como por ejemplo para el mundo andino todo lo que existe está vivo y tiene ánima o espíritu.

4.10 ACTIVIDADES PRODUCTIVAS EN LA COMUNIDAD DE JILATAMARCA

Las comunidades campesinas y nativas controlan cerca de sus territorios, implementando tecnologías ancestrales, en algunos casos coeficientes, la preocupación por la sostenibilidad, la producción y el medio ambiente están dadas en la declaración de escalmo sobre medio humano, posteriormente, en 1982, las naciones unidas proclamó” la carta mundial de la naturaleza “para orientar la relación armónica entre las actividades humanas y la naturaleza, en 1087 la comisión mundial para el medio ambiente y el desarrollo productivo expiden un documento conocido como informe, Brundtland, que se constituye en

el principal estudio acerca del desarrollo y medio ambiente, legítimamente la noción del desarrollo sostenible en el Perú, Ministerio de Agricultura, otro hito importante en el proceso de construcción del desarrollo sostenible en la conferencia de las naciones unidas sobre medio ambiente y desarrollo , para forjar una alianza mundial y para impulsar sociedades que responda a los intereses comunes, con estabilidad y garantizado el futuro planetario, sin embargo es necesario mencionar que en aras de alcanzar el desarrollo sostenible, muchos países han ocasionado entre sus conciudadanos por los objetivos establecidos, conflictos, los mismos que pueden ser su negociación del proceso del desarrollo, en el marco de una adecuada voluntad política para llevarlo a cabo , en este sentido implica dinamizar , las iniciativas de los diferentes sectores y que aproveche y potencie los recursos humanos del lugar, buscando armonía con el medio ambiente controlando la contaminación, así como la depredación de los recursos naturales (Antúñez ,1998). La responsabilidad social es un compromiso empresarial considerado como parte de sus estrategias, y actividades , con los agentes que lo rodean tanto interno como externo, dicho de otra manera son las actitudes de la empresa con sus trabajadores y con el entorno en que se desenvuelven sus operaciones, surgen así como como el tema bienestar laboral, la preocupación por medio ambiente, la innovación social de las comunidades aledañas, en este sentido las comunidades del mundo andino, asume un papel muy preponderante dentro de sus organizaciones con estrategias y actividades para mejorar los impactos negativos y positivos, y potenciar los impactos positivos, en áreas donde se desarrollan sus actividades económicas, caso de Jilata marca, ostenta en la crianza de alpacas, como medio de un desarrollo sostenible, aprovechando la y

carne, para manufacturar diversos indumentarias que son funciones de responsabilidad, en la transformación de la lana de alpaca, buscando maximización de la renta .para alcanzar tomando como referencia enunciado teórico del desarrollo sostenible.

4.10.1 Transformación de la fibra

Antes solo vendían fibra de alpaca a los comerciantes, intermediarios o rescatistas, hoy en día los criadores de camélidos sudamericanos de las comunidades, como caso de Jilata marca que se dedican a la transformación de la fibra, han adquirido conocimientos para transformar la fibra de alpaca en hilo artesanal, los centros artesanales han instalado en dichas comunidades, equipos con maquinarias hiladoras, tanto manuales como eléctricas, a base de energías renovables, además otros equipos y el aporte local en donde con la fibra de alpaca, han permitido culminar con éxito, la segunda y la última etapa del proceso de capacitación sobre hiladora artesanal, así en la segunda etapa concentró temas como son: titulación de hilos, torsión , lavado, madejado, ovillado, etiquetado y embolsado, al igual que en la primera etapa, se tuvo como facilitadores a expertos del centro de innovación tecnológico de los camélidos sudamericanos (cite-Puno), Rosa Mendoza de la comunidad de Jilata marca sostuvo, todo esto pericia un sueño, ahora que se convierte en realidad estamos dispuestos en seguir adelante, con los talleres que se desarrollaron durante cuatro días consecutivos, en cada una de las localidades de la mencionada comunidad, ahora somos una asociación de 37 personas, 31 mujeres y 6 varones. Los cursos de capacitación son promovidos, por soluciones prácticas a través del

proyecto con energías renovables de uso productivo y promoción de la organización de mujeres emprendedoras y jóvenes involucrados en cadenas de valor en zonas aisladas de la región altiplánica del Perú y Bolivia, ejecutado en el programa alpaca Bandera, y alianza en energía y ambiente de la región andina, del Instituto de interamericana o de cooperación para la agricultura, según el instituto nacional de estadística e informática en los diferentes regiones donde existe más de 8 mil criadores de alpacas.

Cuadro 3. Clasificación de la fibra

CLASIFICACIÓN	PEINADO Y MARCADO	PROCESADO
Color	Alpaca finura baby 23 micras	Hilado
Calidad	Alpaca fleece 23,1 micras	Torcido
Longitud	Alpaca madeu 26.6 micras	Ovillado
gruesor	Alpaca huariso 29.1 micras	Madejado
	Alpaca gruesa 31 micras	Embolsado

Cuadro 4. Proceso de manufacturación

PROCESADO	TEJIDO A MANO	INDUMENTARIAS TEJIDO A TELAR
Hilado	Chompas	Frazadas
Torcido	Chalinas	Mantas
Ovillado	Guantes	Cubrecamas
Madejado	Chalecos	Costales
embolsado	Chullos y otros	Aguayos y otros

4.10.2 El rebaño

Los camélidos andinos son animales típicos del altiplano. Existen cuatro especies: llamas, alpacas, vicuñas y guanacos, los dos primeros han

sido domesticados por el hombre desde tiempos muy remotos, mientras que los restantes son salvajes. El estudio realizado tiene como finalidad de caracterizar morfo métricamente un rebaño de alpacas huaca ya y suri que son originarios de la provincia de parinacota, primera región de Chile, de igual modo en los departamentos del Perú y Bolivia en donde la crianza de alpacas es bastante amplio, que actualmente cuenta con miles de alpaca en las comunidades de la región andina, estos camélidos han desempeñado un papel verdaderamente importante en la economía, particularmente fueron la llama y la alpaca, los únicos camélidos que han sido domesticados por el hombre andino, las que han sido criados en hatos de gran escala que fueron utilizados para diferentes propósitos dentro del sistema de producción de los incas, igualmente fueron utilizados otros dos especies de camélidos sin domesticar la vicuña y el guanaco. Los guanacos eran cazados mediante los chacos (caseríos colectivos) donde estos camélidos conformaban una fuente valiosa de recursos, su carne se consumía, fresco o en charqui o chalonga con lana confeccionaban hilos y tejidos, sus huesos, cuero, grasa, excremento tenían aplicaciones diversas: como instrumentos musicales, calzados medicina y abono respectivamente, también eran animales preferidos para los sacrificios religiosos, los rebaños comunales de camélidos se encontraban al cuidado de jóvenes que fluctuaban entre los doce y diecisiete años, las zonas de los rebaños, son sagrados en la religión del altiplano en sus diferentes comunidades campesinas como caso de la comunidad de Jilata marca en donde los rituales son sacramentadas para cada caso de sus actividades comunales y desde luego cuentan con cabañas extensas para cada rebaño

de los animales, que después de la clasificación son separadas por género, (Rostworowski, María (2004) enciclopedia temática del Perú.

Cuadro 5. Realización de la fiesta

Antes	Durante	Después
Son alistados todos los elementos necesario que se va utilizar en la ceremonia de festejo de camélidos sudamericanos, en aimara (uywa ch'wa)	Los animales son depositados en el cancho sagrado que se denomina (kachi), es un escenario especial, que solo es utilizado para actos ceremoniales. Donde los animales son floreados y rociados con vino, y al mismo tiempo se sacrifica un animal,(wilanchu)	El ganado es despachado al pastizal, quedando los alferados juntamente con los acompañantes y familiares que estuvieron presentes en dicho acto ceremonial.

a. La esquila.

La esquila es un proceso por el cual se corta y separa el vellón o conjunto total de fibra que cubre a la alpaca cuando ya cuenta con una edad suficientemente adulto. Entre los vellones tenemos el manto que es la fibra que se encuentra en el lomo y los flancos y los bragas se encuentran en la región pectoral extremidades y cabeza, la recomendable es que la esquila constituye un proceso importante incidencia ya que de ella depende la posibilidad de extraer fibras de distinta calidad, con ello ya no ofrecen un precio único sino negociar distintos y mejores precios, algunas indicaciones a observarse antes,

durante y después de la esquila, agrupar las alpacas por razas y edad, como también por el tamaño de la fibra, para ello acondicionar un lugar adecuado en un galpón donde haya suficiente espacio con una playa de esquila especial caso contrario, usar mantas de lona, yute o plástico para recoger la fibra. Debe evitarse el contacto del vellón con la tierra o cualquier suciedad, sacar y limpiar el animal usando trabas, mancornas o soguillas que en aimara llaman (chukuñas) colocar al animal de tal manera que facilite la esquila el máximo de acomodamiento

Usar máquinas de esquilar o tijeras y peinetas desinfectadas y con filo para poder aplicar un corte uniforme y una longitud de mecha comercialmente aceptable. Evitar el doble corte del vellón porque afecta el rendimiento. Del animal, según la alpaca huacayo o suri tenemos dos tipos de fibra, a la primera que se extrae es una fibra fina y esponjosa de 4 a 6 pulgadas de longitud y de la segunda una fibra brillante y suave de 6 a 8 pulgadas de longitud. La industria textil a su vez las clasifica de acuerdo a las micras que contiene cada fibra, la esquila también es una actividad dentro de su trabajo cotidiana para el hombre del campo, como en le comunidad de Jilata marca los pobladores para realizar la esquila tienen cierto cuidados o creencias que ellos manejan como una cosa sagrada, que antes de empezar la esquila las alpacas son sahumadas con incencio para quitar los malos espíritus de los animales, y mascar la coca durante el tiempo de la esquila todos los participantes en este acto, caso contrario se lo comerían la lana pues resultaría poca lana, es como un secreto de sus ancestros que han heredado de generación en generación. La esquila siempre se realiza en los meses de Agosto,

Setiembre, Octubre y Noviembre es cuando la lana está seca caso contrario si la esquila se realiza en los meses de lluvia la lana será maltratada, y no se podrá clasificar con facilidad, ya que en el mundo andino existe solo dos pachas, que son tiempo de lluvia y tiempo de sequía.

b. La saca de animales para consumo y venta

La matanza de camélidos sudamericano entre alpacas y llamas es la que recomienda, el Director regional de Agricultura de Puno quien sostiene que en la actualidad existe un exceso de estas especies en toda la serranía de Puno, el cálculo al que se hace referencia es con la cantidad de forraje que hay en las zonas de crianza de camélidos, es decir hay más camélidos que sus forrajes, se calcula la cantidad de hectáreas versus la cantidad de animales que hay, estamos hablando de 110 mil camélidos sudamericano, desde luego recomendamos una saca de 30 mil por lo menos para que se puedan mantener, el incremento de alpacas y llamas, principalmente este último porque es de más comercial, se debe al descuido de sus propietarios en el control de la población, Luis Calderón estimo que la población de los camélidos sudamericanos idóneo para la zona andina de Puno es de 80 mil, se han aumentado en la población de camélidos, para tener un control total y para que no se tenga tanto porcentaje de mortandad alta de camélidos sudamericanos.

La saca o matanza de camélidos recomendado por el Director regional de Puno, es de machos adultos el cual también representa la mayor cantidad en la población total de esta especie, los pobladores pueden

vender o consumir de los animales de saca, en la comunidad de Jilata marca los criadores de camélidos sudamericanos, lo realizan la saca de los animales machos de acuerdo a la cantidad de crías que nacen en el incremento del rebaño, todo es medido y calculado, para no descapitalizar la cantidad de animales que tiene en un rebaño.

c. La sarna

Los camélidos sudamericanos son una riqueza pecuaria y genética de las poblaciones andinas, bajo el término de CSA, se incluyen dos especies domesticas que son la alpaca y la llama.

Los camélidos sudamericanos también son fuente de fibra, carne y trabajo de muchos productos que son indispensables para la subsistencia de un amplio sector de la población alto andina destacándose su eficiencia en el uso de la tierra en un ambiente adverso como lo que son las frágiles praderas de los parámetros andinos de los cinco países , donde se encuentra la mayor la mayor población natural de estos especies, como Argentina, Brasil, Ecuador, Bolivia y Perú por ello es de vital importancia que el campesino de alto andina cuenta con un programa sanitaria animal que le ayuda a optimizar la producción de los camélidos sudamericanos previniendo la presentación de las enfermedades contagiosas como la sarna (qarachi en aimara) y otras enfermedades como la parasitosis, neumonía colibacilosis, enterotomía entre otros enfermedades intestinales que provoca diarias más que todo en las crías , la crianza de camélidos sudamericanos se desarrolla sobre los 4000 metros sobre el nivel del mar, donde la mayoría de los criadores

de estos animales son campesinos agrupados en comunidades campesinas del total de criadores el 75%, aun practica la crianza tradicional, la cual generalmente no toma en consideración los cuatro factores fundamentales de la producción animal sanidad ,alimentación, manejo y genética es así que en estos comunidades se tienen pobres parámetros productivos de CSA, es la presentación de enfermedades parasitarias que afectan la salud de los animales y en consecuencia disminuye el rendimiento de car y fibra que son las pérdidas directas anuales estimadas por parasitismo son de un 22%, a su vez la alta prevalencia e incidencia de ectoparásitos merman la producción y la productividad de los animales en las comunidades campesinas habiéndose reportado hasta un 15% de mortandad en alpacas por esta causa , en un reporte liguita figura un 15% a 25% de la población de alpacas desde los problemas parasitarias más comunes, se encuentra la sarna esta enfermedad causa pérdidas cuantiosas para los productores disminuyendo la calidad y peso del vellón de buena calidad. La sarna es causada por ácaros como sarcoptos, sub especies todos estos géneros son reportados en camélidos de tales como los pliegues inquínales axilas, en estas zonas se pueden encontrar hembras inactivas o diapausas que no están opositando, es decir se encuentra en estado neutro, para su tratamiento existen en la actualidad muchos acaricidas efectivos, mucho de estos preparaciones son para aplicación cutánea como organoclorinas ,organofosforados y pirituides sintéticas otros son de aplicación parenteral como las latonas macro clíticas, también podemos dar su tratamiento mediante baños, que estos deben repetirse

cada 3 semanas, como también hoy en día ya existe inyectables que mantienen su efecto por varias semanas, así como en la comunidad de Jilatamarca estas enfermedades son conocidas como sarna contagiosa, que también es causada por la infección de sus recintos donde ha podido entrar los otros animales como el caballo o burro que sus orines son venenos y causantes para atraer estas enfermedades, las crías también se dosifican con inyectables.

d. El pastoreo

Los camélidos fueron los recursos faunísticos más importantes para las poblaciones Puneñas a lo largo de toda su historia cultural. Así lo indican los registros arqueofacnísticos de la mayoría de los sitios analizados en el noroeste peruano, la existencia de una diversificación de las estrategias económicas no había impedido seguir consumiendo mayoritariamente camélidos, más aun las estrategias pastoriles se habrían centrado en estos recursos los datos osteométricos obtenidos de los conjuntos provenientes del sitio matancillas 2 están de acuerdo con estas consideraciones ya que se registró la presencia de especímenes correspondientes de alpacas y llamas, la que indicaría una economía con pastoreo que la diversificación citada minimizara las fluctuaciones ambientales a los que estaban sometidos las poblaciones de la puna. El objetivo de este trabajo es discutir las estrategias económicas implementadas en cuanto al consumo de camélidos sudamericanos por parte de los pobladores y criadores de estos animales en los sitios de puna alta que constituye al estudio de la diversidad de las adaptaciones humanas para este periodo donde hay presencia de grupos agro

pastoriles y alfareros (González, 1963-1977). La puna como todo desierto de altura a más de 3000 msnm, es un ambiente de alto riesgo debido a las fluctuaciones, imprescindibles en la disponibilidad de los recursos, esta región se caracteriza por la bajísima productividad primaria de distribución de la caída de precipitaciones, de donde cada uno de estos factores pueden tener incidencia de las adaptaciones humanas a los entornos locales puneños donde los camélidos pueden ser domesticados durante el temprano, las evidencias arqueológicas sobre las estrategias económicas desarrolladas en la puna registran una marcada variabilidad de escala local, como en la comunidad de Jilatamarca, el acto pastoril es convencional y limitada cuidando el sobrepastoreo, porque los pastizales son diversos y heterogéneos de comunidad.

4.11 CRIANZA DE ALPACAS EN LA COMUNIDAD DE JILATAMARCA

La forma de vida de las comunidades en las partes altas de las cuencas andinas gira en torno a la que el medio ambiente permite y ofrece, este proceso que no se puede desligar una actividad productiva de las otras ni de los tradiciones como usos, tradiciones, costumbres y rituales que conforman la visión que se tiene en la cultura andina sobre los elementos de un ecosistema, cuando alguno de estas comunidades tiene como actividad principal la agricultura o ganadería necesitan desarrollar y renovar constantemente sus saberes o conocimiento en las comunidades ubicadas sobre los 4000 msnm, que es la comunidad de Jilata marca jurisdicción al distrito de Acora Puno, la principal actividad económica es la crianza de alpaca y otros camélidos sudamericanos,

debido a ello han desarrollado a lo largo del tiempo gran cantidad de conocimientos e innovaciones, las cuales toman elementos tanto locales como foráneos par convertirlos, luego de experimentar con ellos y luego procesarlos, a las técnicas locales que se renuevan día a día, los saberes locales en torno a la crianza de alpacas que presentamos en este documento han sido recogidos desde mediados del 2013 y 2014 tras un año de trabajo en la comunidad a través de talleres, entrevistas y participando en las múltiples actividades alpaqueros de la comunidad de Jilata marca durante la actividad del proyecto, apoyo a la producción , transformación y comercialización de productos agroecológicos de distintas parcelas de la comunidad. Los saberes locales en la crianza de camélidos sudamericanos están destinados al cuidado de los animales, a la sanidad animal ,producción y transformación de los recursos ganaderos(alpacas) y sus productos derivados también tiene que ver con asegura de una buena alimentación de las alpacas, mediante el tratamiento de los pastizales de las praderas naturales con las principales tecnologías trabajadas para el manejo de estos pastos y el mejoramiento de las praderas con diferentes formas de conservar el forraje o pastizales, también queremos resaltar, que el durante el proceso del concurso se ha logrado el compromiso y participación de los autoridades distritales y comunales, para ello tenemos que manejar, la rotación de pastoreo que es un conocimiento que tiene que ver con el manejo de los pastos en las praderas naturales que a su vez, está regulado por las temporadas de lluvias y de sequía, esta rotación garantiza la alimentación del ganado en la comunidad, la conservación de praderas de pastos para los periodos de escasez, en un aspecto muy importante que los alpaqueros afronta con estrategias diversas, para combatir los cambios radicales del clima

que se dan en esta parte de los andes , obligan a los pastores a desarrollar conocimientos para el manejo y distribución del agua para su administración sobre todo en época de sequía, el riego por gravedad es el método predominante, aunque se están incluyendo otros tipos de riego como el de aspersión, pero en la comunidad de Jilata marca tenemos el agua pero se está desperdiciando porque se va al rio, y se construye canales rústicos de riego esta comunidad cuenta con muchos bojedales donde crece pastos naturales, en la actualidad esta comunidad cuenta con apoyo de la empresa minera de Aruntani en el mejoramiento de las alpacas, como la implementación de la artesanía para las mujeres, con talleres de capacitación tanto en tejidos a mano como tejidos a telar para los varones. Que es un ingreso económico para cada una de las familias.

4.12 CLASIFICACIÓN DE ALPACAS POR EDADES Y GÉNERO

Cuadro 6. Selección por edades

ADULTOS	TUYIS	CRÍAS
Son aquellos machos que forman otro rebaño, y también son pastados en otra majada y de ahí son también escogidos y seleccionados para la casta, que deben estar listos para el día del empadre.	Son machos llamados tuis, todos ellos son separados del rebaño cuando tengan un año, y se llaman (urquistrimas) antes de juntar con los adultos son trasquilados, caso contrario lo maltratan.	Las desde que nacen son dosificadas y se amarra una pita de color diferente a la hembra para facilitar en el momento de la separación de hembras y machos.

CONCLUSIONES

- En referencia a las características físicas de los camélidos sudamericanos de la comunidad de Jilatamarca, los criadores de estos animales tienen costumbres dentro del mundo andino ancestrales como es su religiosidad, los rituales que son realizados en los diferentes actividades, donde las mesas que ofrecen son preparados por personas expertos llamados los **YATIRIS** o **SACERDOTE ANDINO**, son personas que tienen ese don de poder comunicarse con los espíritus y dialogar con los deidades sagrados, para la crianza de estos animales.
- En la Comunidad Campesina de Jilatamarca, existe una serie de discursos simbólicos, las misas se expresan en los rituales ganaderos como son los discursos religiosos de invocación a Dios, a los Achichilas y awichas que son deidades sagradas; esta invocaciones lo realiza el yatiri en posición de rodillas, sosteniendo en sus manos la mesa preparada, realizando movimientos hacia los lados extremos llamando a las llawllas o espíritus de los animales que habitan en los cerros; los llama indicando “vengan, participen de este plato ritual que te ofrecemos con todo cariño”; Asimismo, existe los discursos rituales en el wilanchu donde el yatiti, mientras expande

la sangre de la llama, menciona a las lawllas, ispallas y uywiris aduciéndole que se sirvan de la sangre; por otro lado, existen muchas creencias que están relacionados con el mundo cosmológico aymara, las mismas que durante las épocas determinadas por el calendario pecuario no se deben de realizar, como son en la época de parición está prohibido sentarse en la puerta de la casa, ya que esto influye en que las alpacas no pueden parir con normalidad.

- Los rituales de camélidos sudamericanos están organizados de acuerdo al ciclo pecuario de camélidos; ya que cada ceremonia ritual y cada discurso expresado en dichas ceremonias responden a una actividad del momento, estas pueden ser: esquila, curación de enfermedades, uywa ch'uwa, parición, dosificación de las crías, empadre, saca, cambio de cabaña, selección de hembras y machos.
- Los discursos simbólicos que se utiliza en las ceremonias rituales son diversas, estas están regulados por el calendario pecuario y por los tipos de ceremonia. Lo más frecuente que se observó fue: levantar el plato ritual preparado, pidiendo a Dios fuerza y valor; asimismo, los participantes a estas ceremonias están arrodillados alrededor de la mesa a la espera de que sea su turno para levantar el plato ritual siguiendo los mismos pasos del yatiri. También, en otra ceremonia, como el de esquila, todos los asistentes deben de pijchar coca, caso contrario se lo pueden comer la lana. En el empadre, se coloca tres hojas de coca en el torcido de las soguillas llamados chakuñas, ello, para que la hembra resulte preñada.

RECOMENDACIONES

- Se sugiere a las comunidades campesinas criadores de camélidos sudamericanos, entidades públicas encargadas de normar y brindar apoyo, a través de gestiones para la mejor conservación de estos auquénidos, seguir practicando las ceremonias rituales como una herencia cultural de nuestros ancestros, tomando en cuenta todos los cuidados necesarios durante el proceso de crianza y manejo.
- Es necesario sistematizar los diversos ritos existentes en nuestra cosmovisión andina, desde luego es necesario realizar gestiones a las instituciones del estado como también a instituciones privadas y tomar en cuenta las costumbres de los pueblos originarios, con fin de implementar proyectos de desarrollo que respondan a las necesidades del poblador andino.
- Se recomienda realizar mayores trabajos etnográficos sobre discursos simbólicos que se manifiestan en diferentes ceremonias rituales, a fin de poder concientizar a las futuras generaciones de la importancia de nuestras costumbres y tradiciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Albo, X. (1992). *Los rostros indios de Dios*. La Paz: Ediciones CIPCA – HISBOL – UCB.
- Antúnez de Mayola, S. (1981). La previsión del clima en el antiguo Perú, en: *Boletín de Lima*, Nº 16-17-18. Lima: Los Pinos. pp.72-77
- Antúnez de Mayola, S. (1983). La previsión del clima en el sur del Perú (Cusco-Puno), en: Fríes Ana (edit. comp.), *Evolución y tecnología de la cultura andina*. Cusco.
- Arguedas, J. M. (1953). Folklore del valle del Mantaro. *Folklore Americano* 1 (1) 107-293
- Berg, H. (1989). *La tierra no da así no más: Los tiros agrícolas en la religión de los aymaras – cristianos de los Andes*. Amsterdam: Ediciones CEDLA,
- Berg, H. V. D. (1989). La Tierra no da así no más”: Los ritos agrícolas en la religión de los Aymaras Cristianos. En *ACEDL Apublicaciones the Netherlans*.
- Bock, P. K. (1977). *Introducción a la moderna antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Bolton, P. (1992). *Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales: Perú y Bolivia*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Bonavía, D. (1996). *Los camélidos sudamericanos: Una introducción a sus estudio*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bonavía, D. (1996). *Los camélidos sudamericanos: Una introducción a sus estudio*, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Brougere, A. M (1988). *T'inkachi: Reivindicación Simbólica del Enqa en la Puna de Arequipa*. Lima, Perú: Anthropologic. PCP.
- Casaverde, J. (1970). El mundo sobre natural en una comunidad. *Revista Allpanchis No. 2*. Cusco, Perú.
- Casaverde, J. (1985). Comunidades Alpaqueras, en *Revista MINKA No. 16*. Huancayo, Perú.
- Chambi, N. y Chambi, W. (2007). *Señas y secretos de la crianza de la vida*. Lima: Bellidos Impresiones EIRL.
- Durham Meenakshi, G. y Kellner, D. M. (2001). *Media and Cultural Studies: Keywords*, Malden, Blackwell.
- Earls, J. (1991). Comunicación y control en la comunidad campesina. En *Sur. Semanario Regional Surandino. Año XIV-Nº 20*. Cusco. Económica.
- Enriquez, P. y Van Kessel, J. (2002). *Las señas*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina*. Quito: Abya, YalaEditing.
- Fenichel, O. (1946). *The psychoanalytic theory of neuroses*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

- Fernández, G. (1995a). *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz.: Ediciones Hisbol.
- Fernández, G. (1995b). *Médicos y Yatiris. Salud Intercultural en el altiplano aymara*. Ediciones CIPCA, La Paz.
- Fernández, G. (2004). *Yatiris y Ch'amakanis del Altiplano Aymara; Sueños, Testimonios y Prácticas Ceremoniales*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Flores Galindo, A. (1988). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Horizonte, 1988.
- Flores Ochoa, J. (1968). *Los Pastores de Paratía: Una Introducción a su estudio*. Instituto Indigenista Interamericano. *Serie de Antropología Social No. 10*. México.
- Flores Ochoa, J. (1969). *Los Pastores de Paratía: Una Introducción a su estudio*.
- Flores Ochoa, J. (1977). Aspectos mágicos del pastoreo: Enqa, enqaychu, khuya rumi, en *Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna*. IEP.
- Flores Ochoa, J. (1977). *Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna*. Ed. IEP. Lima.
- Flores Ochoa, J. (1977a). *Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna*.
- Flores Ochoa, J. (1977b). *Aspectos mágico del pastoreo: Enqa, enqaychu, khuya rumi*".
- Flores, J. (1968). *Los Pastores de Paratía: Una Introducción a su estudio*. México: Instituto Indigenista Interamericano. *Serie de Antropología Social No. 10*.
- Gadamer, G. (1997). *Filósofo Alemán sostiene que el lenguaje de nuestro comprensión tiene un fundamento metafórico*.
- Gadamer, H. G. (1997). *Mito y razón.*, Barcelona: Paidós. p. 64.

- Gallegos Arriola, L. 1980 Previsión del clima entre los Aymaras, en: *América Indígena*, 40,(1) pp.135-141; I.I.I., México.
- Geertz, (1999-177). La interpretación de las culturas, Universidad Internacional de Rioja.
- Geertz, C. (1965). *Religión as a Culture Systems*, en Baton, M. (ed.). *Anthropological Approaches to th Study of Religión*. Nueva York: Frederick A. Praeger.
- Girault, L. (1987). *Kallawaya. Curanderos itinerantes de los andes. Investigación sobre prácticas medicinales y mágicas*. La Paz: UNICEF-OPS-OMS.
- Girault, L. (1988). *Rituales en las regiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: CERES-MUSEF-QUIPUS.
- Grandi, R. (1995). *Texto y contexto en los medios de comunicación*. España: Dosch Comunicación.
- Grillo, E. (1989). Sistematización de la tecnología agraria en el contexto de desarrollo rural de la sierra peruana. En: OSE e INP (eds.) *Ecología, Agricultura y Autonomía Campesina en los Andes*. pp. 72-227.
- Guamán Poma de Ayala, F. [1616] (1987). Nueva corónica y buen gobierno.. (John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste ed.). *Historia 16*. (3 vols.). Madrid.
- Guaman Poma, F. (1980) [1583]. *La primera nueva crónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI. IEP.
- Huanca, T. (1989). *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: Ediciones CADA.
- Inamura, T. (1988). Relación Estructural de Pastores y Agricultores en las Fiestas Religiosas de un Distrito. *Llamichus y paqocheros: Pastores de Llamas y Alpacas*. Cusco: CEAC.

- Juan, R. (2004). *Comprender los ritos ganaderos*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kant, I. (1980). *Crítica de la Razón pura* vol. II). Buenos Aires: Losada. p. 9
- Kessel, J. (2001). El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Revista Chungará*. N° 2 vol 33. Pp. 221 – 234.
- Killener, M. (2001). *Estudios Culturales en los Andes: Religiosidad, territorio y Equilibrio Ecológico*. Cusco: Allpanchis 21.
- Kusch, R. (2009). *Obras Completas*. (4 Vols). Rosario: Fundación Ross.
- Leach, E. (1965). *Cultura y Comunicación: La lógica de la comunicación de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Leach, E. (1965). *Cultura y Comunicación: La lógica de la comunicación de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI
- Leach, E. (1966). *Ritualizatio in Man Relation of Conceptual and Social Development*. Philosophical Transactions of the Royal Society of London.
- Leach, E. (1971). Replanteamiento de la Antropología. Ciencias Humanas, Seik Barral. Barcelona, España.
- Lecoq, P. y Fidel, S. (1999). Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventanilla, una comunidad pastoril de sur de Potosí, Bolivia”, en *Pastores Altoandino: Realidad, Sacralidad y posibilidades*. Bolivia: Plural Musef,
- Lévi-Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica,
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Myth and meaning*. New York. The Viking Press.
- Llanque Chana, D. (1986). Producción alimentaria y ritos agrícolas entre los aymaras. *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. Serie 2 No. 24.

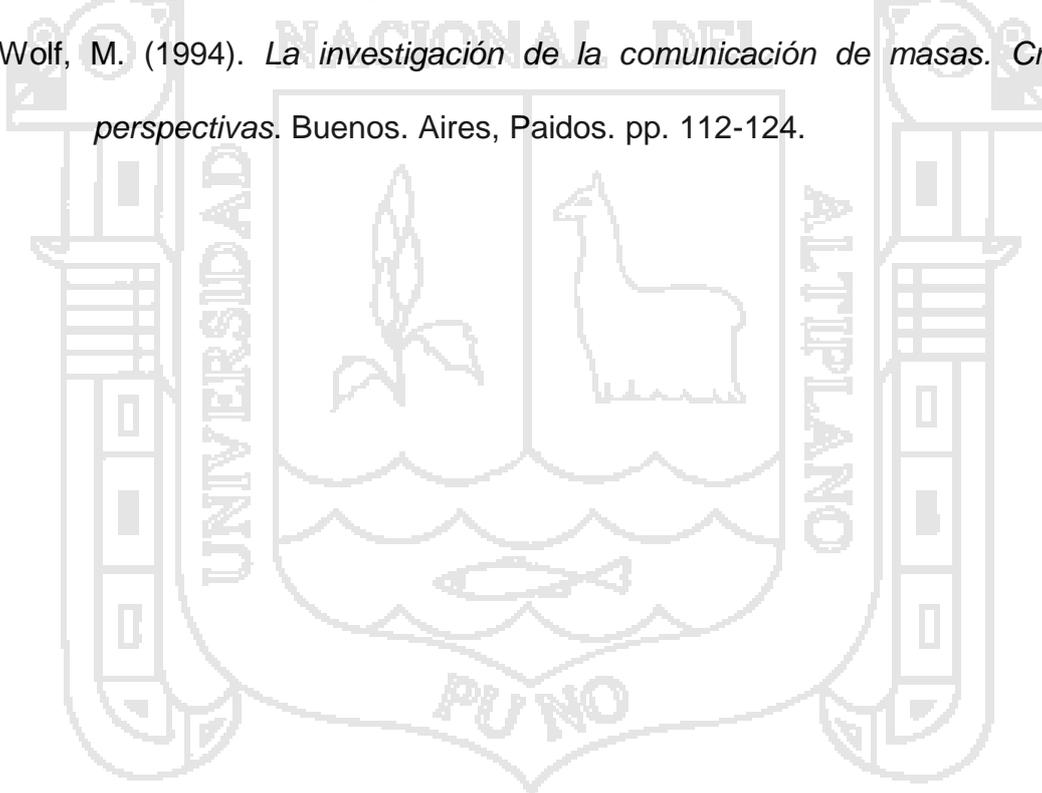
- MacCormack, S. (1991). *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mannheim, K. (1987). *Ideología y Utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura económica.
- Matos Mar, J. (1986). *Taquile en Lima. Siete familias cuentan*. Lima: Fondo: Internacional para la Promoción de la Cultura Lugar de publicación.
- Merlino, R. J. (1982). *Pastores del Altiplano Andino Meridional: Religiosidad, Territorio y Equilibrio Ecológico*. Cusco: Allpanchis 21.
- Molina, C. el C. (1943) [1574]. *Fabulas y ritos de los Incas*. Lima: Pequeños Grandes Libros.
- Morote, E. (1954). *Fiesta de San Juan, el Bautista*. Perú: En Archivos Peruanos de Folklore.
- Morote, E. (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.
- Nachtigall, H. (1966). *Indianische Fisher Feldbaner und Viehauchter*. Berlín: Beitrage Zur Peruanischen Volkerkunde.
- Nadel, S. F. (1954). *Nupe religión*. Londres: Tavistock Publications.
- O Sullivan, T., Hartley, J., Saunders, D., Montgomery, M y Fiske, J. (1995). *Key Concepts in Communication and Cultural Studies (Studies in Culture and Communication)*. Wallingford, United Kingdom.
- Ortiz Rescaniere, A., Rivera Andía, J. J. y Linares Peiia, G. E. (2001). Ritos y canciones en torno a la identificacih del ganado en el valle de Chancayl El rodeo de San Juan de Viscas. *Revista ANTHROPOLOGICA* 19.
- Ortner, S. B. (1978). *Sherpas through their Rituales*. London: Cambridge University Press.

- Pachacuti Yamqui, J. S. 1879(1613). *Relación de Antigüedades desde Reyno del Perú. Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Editorial guaranía
- Palacios Ríos, F. (1977): "Hiwasaha huya uywataña, uku uywaha hiwasaru uyusito" Los pastores Aymaras de Chichillapi (1977), (tesis presentada para el Grado de Magíster en Ciencias Sociales, especialidad Antropología). Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú.
- Palacios Ríos, F. (1990). *El simbolismo de la casa de los pastores aimaras*.
- Palacios Ríos, F. (2000). *El simbolismo de las alpacas: Ritual y cosmovisión andina*.
- Palacios, F. (1977). *Hiwasaha huya uywataña, uku uywaha hiwasaru uyusito. Los pastores Aymaras de Chichillapi*. (Tesis para optar el Grado de Magíster en Ciencias Sociales, especialidad Antropología). UNA Puno. Puno, Perú.
- Palacios, F. (1977). *Trabajos antropológicos*. Arequipa, Perú: Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa- Perú.
- Palacios, F. (1990). El simbolismo de la casa de los pastores aymaras. Trabajo presentado al Simposio RUR 6. *El pastoreo altoandino: Origen, desarrollo y situación actual*.
- Palacios, F. (2000). El simbolismo de las alpacas: Ritual y cosmovisión andina. En: *Pastores Altoandino: Realidad, Sacralidad y posibilidades*. Bolivia: Plural Musef.
- Platt, T. (1996). *Los guerreros de Cristo*. La Paz: CID y ASUR.
- Popper, K. (2006). *La miseria del historicismo* (EN PAPEL). Madrid, España: Alianza Editorial p. 184.

- Pozorskt, T. (1975). El Complejo Caballo Mueno. Los frisos de barro de la huaca de los Reyes. *Revista del Musco Nacional, Lima. T. XLI* .pp. 211-251.
- Radcliffe, B. (1922). *The Andaman Islanders Glencoe, III: Free Press.*
- Radcliffe. B. (1922). *The Andaman Islanders Glencoe, III: Free Press.*
- Ravines, R. (1978) Tecnología andina. Lima. : IEP ITINTEC
- Ravines, R. (1982) Panorama de arqueología andina. Lima. : IEP.
- Rico Ortega, A. (1996). Boletín Académico. Escolar Técnico Superior de Arquitectura da Coruña, 1996, 20: 17-19. ISSN 0213-3474 REV - BAETSA - Nº 20, (1996) [13] Universidade da Coruña. España.
- Rostworowski, M. (2004). *Enciclopedia temática del Perú*. Lima, Perú.
- Rösing, I. (1996^a). *El rayo, amenaza y vocación*. (Ulmer Kulturanthropologische Schriften.) Ulm. (Original alemán, 1990).
- Rösing, I. (1996^b). *Rituales para llamar la lluvia. La Paz y Cochabamba: Los Amigos del Libro*. (Original alemán, 1993).
- Rozas Alvares, J. W. (2007). *El modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca* (tesis para optar grado de magister en antropología). Escuela de Graduados – Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica del Peru. Lima, Perú.
- Thompson, L. (1985). A 1500 year record of tropical precipitation in ice cores from ttle Quelcaya Ice Cap, *Perú. Science 299*: pp. 971-973.
- Tilley, Ch. (1990a): Claude Lévi-Strauss: structuralism and beyond en Tilley, Ch. (ed.): *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism. Basil Blackwell.*

- Tomoeda, H. (1987). *La llama es mi chacra: El mundo metafórico de los pastores andinos*. En *Llamichos y paqocheros: Pastores de llamas y alpacas*. Cusco: CEAC.
- Tomoeda, H. (1993). *Los Ritos Contemporáneos de Camélidos y la Ceremonia de la Citua*. En *El Mundo Ceremonial Andino*. Osaka-Japón: Senri Ethnological Studies.
- Tomoeda, H. (1995). *El concepto de energía vital entre pastores andinos*. En: *Revista del Museo e Instituto de Arqueología* No. 25. Cusco.
- Tomoeda, H. (1999). *Estética del ritual andino*. En: *Desde afuera y desde adentro: Ensayo de etnografía e historia del Cusco y Apurímac*. Osaka: Revista National Museum of Ethnology.
- Tomoeda, H. (1980). *Folklore Andino y mitología Amazónica: Las plantas cultivadas y la muerte en el pensamiento andino*. En: *El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales*. Osaka-Japón: Senri Ethnological Studies.
- Tschopik, H. (1968). *Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú*. México: Instituto indigenista Interamericano.
- Turner, V. (1968). *The Drums of Afflictions: A study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, V. (1974). *The forest of Symlos: Aspects of Ndembu Ritua*. Ithaca: Cornell University Press.
- Valdizan, E. y Maldonado, A. (1985). *La medicina popular peruana*. 3 Vol. (1922) Lima: Consejo Indio de Sudamérica.
- Valdizan, M. (1985). *Médicos y yatiris salud e interculturalidad, en el Altiplano aimara* CIPCA y ESA, La Paz Bolivia.

- Valladolid, J. (1990). *Visión Andina del Clima. En Sociedad y Naturaleza en los Atufes*. Tomo II. PRATEC-PPEA/PNUMA. Cajamarca, Perú.
- Van den Berg, H. (1985). *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: CETA e IDEA..
- Van den Berg, H. (1990). *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz: Hisbol y UCB/ISET.
- Vogt, E. (1974). *Ofrendas para los Dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vogt, E. Z. (1974). *Ofrendas para los Dioses*. México: Fondo de Cultura
- Wilson, M. (1957). *Ritual of kinship among the Nyakyusa*. Londres: Oxford University Press.
- Wolf, M. (1987). *La investigación de la comunicación de masas*. España: Paidós.
- Wolf, M. (1994). *La investigación de la comunicación de masas. Crítica y perspectivas*. Buenos Aires, Paidós. pp. 112-124.





ANEXOS

Anexo 1. Evidencias fotográficas



Figura 1. Titi phisi como presente como amuleto en la preparación de la mesa ritual.



Figura 2. Preparación de la mesa



Figura 3. Preparado de ch'uwas a base de maíz blanca y quinua



Figura 4. Consumo de la coca para ingresar al canchón sagrado.



Figura 5. Ch'uwas preparadas para todos los participantes



Figura 6. Roseado y echando con ch'uwa a todos los animales.



Figura 7. Son colocadas diferentes aretes en las orejas como señal.



Figura 8. El nacimiento de las crías de las alpacas, en el día de la ceremonia



Figura 9. El matrimonio de las alpacas, hembra y macho.



Figura 10. El matrimonio de las llamas igual hembra y macho



Figura 11. Wilanchu consiste en sacrificar una llama blanca.



Figura 12. La sangre es roseada en todo el canchón sagrado.



Figura 13. Colocación de aretes en las orejas de las llamas.



Figura 14. Markhaqa, es regalado por el padre al hijo.



Figura 15. El niño observa el nacimiento de La cría de la alpaca.



Figura 16. El cuidado de las crías después que ha nacido.



Figura 17. Colocando diferentes colores de pitas como señal de reconocimiento fácil.



Figura 18. Al finalizar la ceremonia todos se ponen de rodillas y agradecen a los apus.



Figura 19. El paqu mayor levantando chuspas agradece a los apus e isíritus.



Figura 20. El cariño de los familiares al terminar la ceremonia de ch'uwa.



Figura 21. Los familiares y amigos le dan su halqata a los alferados.



Figura 22. Separación de las crías recién nacidas a otro recinto.



Figura 23. Preparación de la merienda



Figura 24. La cabaña donde se realizó la ceremonia de uywa ch'wa.

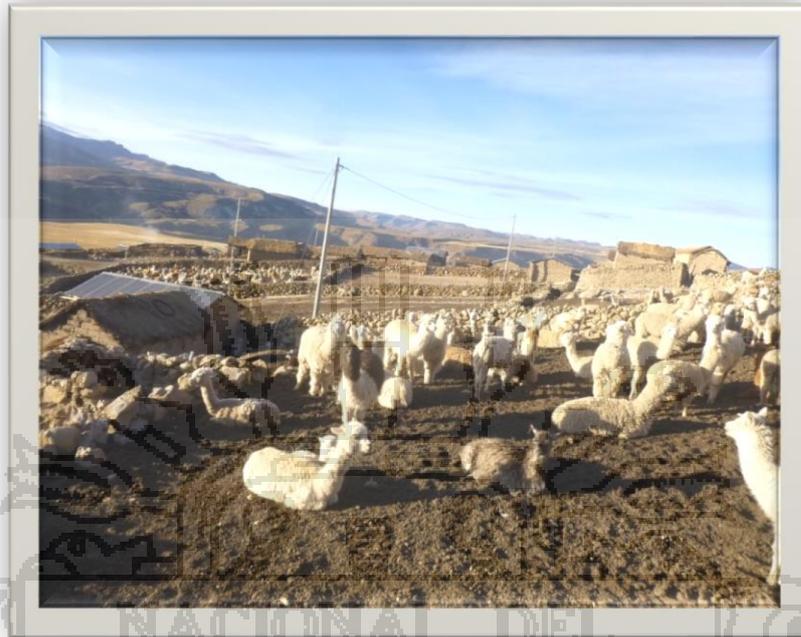


Figura 25. Canchón donde descansan las alpacas.

