

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO
ESCUELA DE POSGRADO
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES



TESIS

IDENTIDAD SIMBÓLICA DE LA COSMOVISIÓN ANDINA

PRESENTADA POR:

EMILIO CHAMBI APAZA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

DOCTORIS SCIENTIAE EN CIENCIAS SOCIALES

PUNO, PERÚ

2016

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL ALTIPLANO

ESCUELA DE POSGRADO

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES



TESIS

IDENTIDAD SIMBÓLICA DE LA COSMOVISIÓN ANDINA

PRESENTADA POR:

EMILIO CHAMBI APAZA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

DOCTORIS SCIENTIAE EN CIENCIAS SOCIALES

APROBADA POR EL SIGUIENTE JURADO:

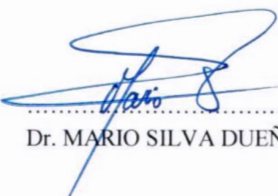
PRESIDENTE


.....
Dr. JESÚS EVARISTO TUMI QUISPE

PRIMER MIEMBRO


.....
Dr. FELIX TAPIA PINEDA

SEGUNDO MIEMBRO


.....
Dr. MARIO SILVA DUEÑAS

ASESOR DE TESIS


.....
Dr. VICENTE ALANOCA AROCUTIPA

Puno, 28 de enero de 2016.

ÁREA: Ciencias sociales.

TEMA: Identidad simbólica de la cosmovisión andina.

LÍNEA: Identidad cultural.

DEDICATORIA

A mis padres: Elías y Clara.

A mis hermanos: Matilde, Justina y Bonifacio

AGRADECIMIENTOS

- A la Universidad Nacional del Altiplano, a los docentes de la Escuela de Postgrado del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales y a los miembros del jurado. A los informantes y las familias de las comunidades de la cultura quechua y aimara de los Andes Altos del Sur del Perú.

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
DEDICATORIA	i
AGRADECIMIENTOS	ii
ÍNDICE GENERAL	iii
ÍNDICE DE TABLAS	v
ÍNDICE DE FIGURAS	vi
ÍNDICE DE ANEXOS	vii
RESUMEN	viii
ABSTRACT	ix
INTRODUCCIÓN	1

CAPÍTULO I**REVISIÓN DE LITERATURA**

1.1	Planteamiento del problema	3
1.2	Justificación	4
1.3	Formulación del problema	4
1.3.1	Problema General	4
1.3.2	Problemas Específicos	5
1.4	Objetivos	5
1.4.1	Objetivo General	5
1.4.2	Objetivos Específicos	5
1.5	Hipótesis	5
1.5.1	Hipótesis General	5
1.5.2	Hipótesis Específico	6

CAPÍTULO II**PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

2.1	Antecedentes	7
2.2	Marco referencial	8
2.2.1	La Identidad Cultural	8
2.2.2	El Pensamiento Simbólico	11
2.2.3	Espacio Cósmico Celeste	12
2.2.4	Representación Hídrica	14
2.2.5	La Expresión Espiritual	15

CAPÍTULO III**MATERIALES Y MÉTODOS**

3.1	Ámbito de estudio	17
3.2	Tipo de investigación, población y muestra	22
3.3	Diseño de investigación	29
3.4	Métodos y técnicas por objetivos	32
3.5	El procedimiento de la investigación	34
3.6	Tratamiento de los datos	43

CAPÍTULO IV**RESULTADOS Y DISCUSIÓN**

4.1	Motivación terrenal	47
4.1.1	El espacio circundante	47
4.1.2	La percepción de la vida	56
4.1.3	La exploración de las cosas	68
4.1.4	Los límites del espacio	78
4.2	Configuración acuática	86
4.2.1	Las figuras del agua	86
4.2.2	La comprensión del agua	97
4.2.3	La conducción del agua	101
4.2.4	Los límites del agua	108
4.3	Proyección cósmica	114
4.3.1	La figura del firmamento	114
4.3.2	El movimiento de los astros	123
4.3.3	La interpretación del cosmos	128
4.3.4	El límite de los astros	133
4.4	Condensación espiritual	141
4.4.1	La visión de los espíritus	141
4.4.2	La percepción de las ánimas	146
4.4.3	El poder de los espíritus	150
4.4.4	La frontera de las ánimas	155
	CONCLUSIONES	162
	RECOMENDACIONES	164
	BIBLIOGRAFÍA	165
	ANEXOS	172

ÍNDICE DE TABLAS

	Pág.
1. La enfermedad de los cultivos	50
2. Etapas del ciclo vital del ser humano	62
3. Los actos de la supervivencia	64
4. Objetos y materiales del acto ritual	71
5. Montañas tutelares de referencia	73
6. Los campos de dominio simbólico	80
7. Matriz de estructura terrenal	86
8. Enfermedad de los cultivos	90
9. Matriz de estructura acuática	113
10. Figuras del agua y la riqueza	114
11. La enfermedad de los cultivos	117
12. La influencia de las fases de la luna	121
13. Registro del observatorio solar	137
14. Recorrido cíclico del sol	138
15. Matriz de estructura cósmica	140
16. Matriz de estructura espiritual	161

ÍNDICE DE FIGURAS

	Pág.
1. Pueblo de Capachica, provincia de Puno	18
2. La relación entre el cerebro y el corazón	52
3. La actividad agraria andina por meses	54
4. Implicancias entre la alta y baja temperatura	56
5. Espacio enunciativo del cerro Qhapiya	74
6. La relación entre una wak'a y la mujer	77
7. Los estados de la sabiduría del ser	96
8. Ubicación del nido del pájaro en la totora	104
9. Predicción del clima con el pescado	113
10. Estados de transformación del ser humano	135
11. Observatorio solar simulado, Salcedo, 2014-2015	138
12. La dimensión de la existencia de la bioenergía	141
13. Los estados de la dimensión de la vida	154

ÍNDICE DE ANEXOS

	Pág.
1. Guía de entrevista semiestructurada	173

RESUMEN

El tema de la identidad simbólica de la cosmovisión andina se realizó a partir de las comunidades del distrito de Capachica, ubicado en la ribera del lago Titicaca; luego, se extendió a otras localidades de la región Puno, Perú. El método de obtención de la información fue durante la convivencia con los actores entre 2014 a 2017, a través de diferentes proyectos nacionales y de cooperación internacional. Se plantea la hipótesis de la motivación simbólica terrenal, acuática, celestial y espiritual está relacionada con el orden cósmico del sistema agropecuario. El objetivo consiste en comprender la concepción simbólica del espacio terrenal, celestial, acuático y espiritual en relación al sistema productivo, los cambios del clima y el tiempo. Los resultados de una entrevista de 235 agricultores, el 7.23 % manifiestan la presencia de enfermedades por influencia de la luna y 2.98% atribuyen los tubérculos ciegos por influencia del viento y la sequía. Los lagos son lugares de origen, las montañas son protectoras, los seres terrenales son proyectados en la Vía Láctea, las constelaciones indican el tiempo de invierno y la lluvia. Se concibe la doble memoria instalada entre el cerebro y el corazón, la cabeza voladora, la duplicación del ser, la desintegración del cuerpo y la bioenergía multiforme posmortal. La ofrenda a los volcanes, las montañas y los nevados actúan como una fuerza mental, arma espiritual, principio ético y código moral, en la conservación de la vida y el equilibrio ecológico.

Palabra clave: Andino, bioenergía, celestial, cosmovisión, identidad y simbolismo.

ABSTRACT

The theme of the symbolic identity of the cosmview and the communities of the district of Capachica, located on the shores of Lake Titicaca; later, it was extended to other localities of the region Puno, Peru. The method of obtaining the information was during the coexistence with the actors between 2014 and 2017, through different national projects and international cooperation. It is hypothesized that the earthly, aquatic, celestial and spiritual symbolic motivation is related to the cosmic order of the agricultural system. The objective is to understand the symbolic conception of the terrestrial, celestial, aquatic and spiritual space in relation to the productive system, the changes of the climate and the time. The results of an interview of 235 farmers, 7.23 % have a presence of diseases by influence of the moon and 2.98 % attributed blind tunnels due to the influence of wind and drought. Lakes are places of origin, mountains are protective, terrestrial beings are projected in the galaxy, constellations indicate winter time and rain. The double memory installed between the brain and the heart, the flying head, the duplication of being, the disintegration of the body and the multiform postmortal bioenergy are conceived. The offering to the volcanoes, the mountains and the snowy ones act as a mental force, the armor, the ethical principle and the moral code, the conservation of the life and the ecological balance.

Keywords: Andean, bioenergy, celestial, cosmview, identity and symbolism.

INTRODUCCIÓN

El hombre andino construye mitos de origen de los fenómenos de la naturaleza, interpretan el movimiento de los astros y relatan misterios de existencia posmortal. Según Estermann (2012), el pensamiento andino trasciende “el principio de complementariedad, la co-existencia, el principio de reciprocidad y el equilibrio cósmico” (pp.125-142). La percepción del cósmos interior del ser y la sensación del mundo cósmico exterior corresponden a las concepciones del mundo y del universo.

El objetivo del trabajo consiste en comprender la motivación simbólica de la cosmovisión del espacio terrenal, acuático, cósmico y espiritual del hombre andino. En cuanto a la hipótesis se postula a que la motivación simbólica, terrenal, acuática y espiritual está relacionada con la densidad de la representación figurativa de la realidad vitalizada. La localización del proyecto fue el distrito de Capachica, provincia de Puno. Visita a las comunidades quechua y aimara de los diferentes pisos ecológicos de la región. Se ha preferido el método fenomenológico de investigación-acción participativa, durante la convivencia en la comunidad de Siale. En la motivación terrenal, el hombre andino reacciona de acuerdo a su capacidad de percepción de los fenómenos del mundo. En una encuesta de 159 agricultores, el 12.58% detectan la podredumbre de los tubérculos, denominada ñusa. La motivación acuática está asociada al principio rítmico de los cambios del clima y tiempo. En una encuesta de 221 agricultores, el 20% manifiestan el ataque de la enfermedad de qasawi ‘hongo’ que causa el secado de las hojas. Según Rubia (2006), los acontecimientos naturales estarían en “la memoria episódica” (p.31) condensada en el mito de tutayuq pacha ‘tiempo oscuro’ y el cataclismo de agua. Referido a la motivación cósmica, de 235 agricultores, el 7.23% atribuyen el ataque de qasawi ‘hongo’ por presencia de la nieve y la granizada; mientras, el rayo está relacionado con los poderes curativos de los sabios. La motivación espiritual está relacionada con la imagen mental onírica y la intuición, la presencia de los animales nocturnos son indicadores de la muerte y la transmutación de la denominada ahayu vuelve aparecer en los días posteriores a la muerte.

En conclusión, la organización social quechua y aimara habita de manera equilibrada con la naturaleza, construyen figuras similares en el espacio de la bóveda celeste. El agua es una fuente de aparición de seres ordinarios y figuras misteriosas. Creencia en la existencia de la energía premortal y posmortal de carácter multidimensional.

Vuestro agradecimiento a David Calli Ccallata del distrito de Coata, Héctor de la Cruz Mamani del distrito de Asillo, Yudith Ruth Ochochoque Leqqe del distrito de Crucero, Jenny Jackeline Castro Gutiérrez de Yunguyo, Maribel Quispe Ormachea de Sicuani (Cuzco), Hernán Humberto Solórzano Ticona de Santa Rosa de Yanaque, Carina Chicani Salamanca de Chucuito, Puno; Nely Cahui de la comunidad de Llachón del distrito de Capachica; Valentín S. Pancca Lazarinos y su esposa Eulalia Turpo de Pancca, dueños de la Artesanía de Luly Wasi, de la comunidad de Siale, Capachica; y demás actores que aparecen citados sus apellidos en el contenido del trabajo.

CAPÍTULO I

REVISIÓN DE LITERATURA

1.1 Planteamiento del problema

En el proceso de la transformación social han desaparecido varias culturas y algunas civilizaciones han dejado huellas arqueológicas de su existencia. Cuando una cultura invade a otra organización social; entonces, se espera tres posibilidades de ocurrencia: el pueblo invasor somete al pueblo vencido, una simbiosis cultural y un equilibrio de fuerzas. Estas relaciones asimétricas se manifiestan en diferentes formas del conflicto social. En un país diverso culturalmente, asimétrico, como el caso peruano, el problema de la marginación étnica afecta a la mayoría de los pueblos nativos. Actualmente, las culturas quechua y aimara continúan practicando rituales, a partir de esta concepción cósmica construyen mitos acerca de la vida y la muerte, vivifican las cosas y humanizan la tierra. En Perú, país multicultural, se encuentra en peligro de extinción las culturas de los pueblos ancestrales de los andes y los amazónicos. Se observa dos espacios sociales divergentes: un dominio del poder hegemónico de la cultura oficial y la persistencia de la cultura ancestral oprimida. Esta “persistencia obedece a la ley fundamental de la distribución geográfica y las formas de dispersión de los seres vivos” (Ruíz, 1991:113-119). Durante la historia colonial han desaparecido la cultura Uro y la cultura Puquina en la región del altiplano peruano. De igual manera, corre el peligro de la desaparición de los saberes ancestrales de los pueblos quechua y aimara. El problema de la identidad nacional, las minorías nacionales y los grupos étnicos del país no están resueltos. En este caso, es necesario registrar la sabiduría ancestral del hombre andino, el manejo de la tecnológica simbólica y los valores espirituales. Falta el registro de observación de los bioindicadores del ciclo agrícola. El significado de los símbolos acuáticos, las figuras celestiales y la expresión de la imagen

espiritual persisten en el código oral de los pueblos ancestrales. ¿Por qué el hombre andino vivifica la naturaleza, simboliza las cosas, hace proyección de las cosas terrenales en el espacio cósmico celestial y construye creencias espirituales?

1.2 Justificación

Por qué se ha priorizado el estudio de la cosmovisión de la cultura andina. Se sabe que a partir de la conquista han desaparecido varias culturas en el sur del altiplano del Perú: el Uru del lago Titicaca y la Cultura Puquina, pues, se ha perdido la sabiduría de los descendientes de la cultura Tiyawanaku. Hoy en día, se encuentra en peligro de extinción las culturas quechua y aimara. La reestructuración de los valores de la cultura está relacionada a las manifestaciones de la representación simbólica de la naturaleza y el universo. Es necesario rescatar la práctica de los valores de complementariedad y el equilibrio ecológico. A nivel teórico se fundamenta en el principio de la correspondencia binaria de las categorías del esquema mental dualista. En este espacio persiste el sustrato material basado en la herencia como una fuerza centrípeta, la variabilidad como una fuerza centrífuga y la distribución de la naturaleza como un lugar de asiento del hombre andino. En el plano metodológico se sustenta en la investigación y acción participante, a partir del procedimiento fenomenológico en ciencias sociales, bajo el paradigma cualitativo vivencial, a través del método interactivo entre el observador y los actores sociales, para obtener la información de manera onomasiológica, que parte de los significados de la cultura en el proceso del seguimiento etnometodológico del sentido común y ordinario. La aplicación de los resultados está orientado a comprender el equilibrio ecológico, el calendario agrícola astronómico, los bioindicadores, la creación de la tecnología simbólica y la promoción de turismo comunitario vivencial en los andes altos del Sur del Perú.

1.3 Formulación del problema

1.3.1 Problema General

¿Por qué el hombre andino vivificó la naturaleza, simboliza las cosas, hace proyección de las cosas terrenales en el espacio cósmico celestial y construye creencias espirituales?

1.3.2 Problemas Específicos

- ¿Por qué vitalizan las entidades terrenales?
- ¿Cómo interpretan las figuras de los astros?
- ¿Cuándo observan los símbolos acuáticos?
- ¿Cuáles son los signos de la figura espiritual?

1.4 Objetivos

1.4.1 Objetivo General

Se trata de interpretar la motivación condensada en la representación simbólica y comprender la motivación del espacio cósmico, terrenal, acuático y espiritual, en relación a la densidad de la realidad vitalizada.

1.4.2 Objetivos Específicos

- i. Comprender la motivación terrenal del individuo relacionado al impulso sensorial relativo a la reacción ante el movimiento de las cosas del mundo.
- ii. Analizar la motivación acuática del individuo relacionado a la memoria del proceso experimentado relativo a los cambios del clima y tiempo.
- iii. Explicar la proyección simbólica del individuo relacionado a la motivación del cósmos relativo a la observación de los astros durante el ciclo agropecuario.
- iv. Interpretar la motivación espiritual del individuo relacionado a la creencia relativa a la imaginación de la supervivencia de seres sobrenaturales.

1.5 Hipótesis

1.5.1 Hipótesis General

En el pensamiento andino, la concepción del orden cósmico del hombre está condensada en la representación simbólica, icónica y el mundo vivificado.

Por tanto, la motivación simbólica espacial, terrenal, acuática y espiritual está relacionada con la densidad de la representación figurativa de la realidad vitalizada.

1.5.2 Hipótesis Específico

- i. El impulso sensorial del individuo de una cultura está asociada a la motivación terrenal relativa al mundo de la vida con capacidad de reacción ante el movimiento de las cosas del mundo.
- ii. La memoria del proceso experimentado de una cultura está relacionada a la motivación acuática, relativo a los cambios del clima y tiempo en un determinado espacio geográfico.
- iii. La proyección simbólica de una organización social está asociada a la motivación del cósmos, relativo a la capacidad de observación del movimiento de los astros durante el proceso del ciclo agropecuario.
- iv. La imaginación del ser humano de una cultura está asociada a la motivación espiritual, relativa a la creencia en la existencia de seres sobrenaturales que condicionan la supervivencia.

CAPÍTULO II

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

2.1 Antecedentes

Referido al espacio terrenal, Golte (2009) trabajó en Perú sobre las iconografías de las culturas de la Costa, los Andes Centrales y Amazónicas. El objetivo fue “la comprensión de la interrelación de las imágenes, los lenguajes simbólicos y las pinturas de la iconografía Mochica” (pp.21-27), cuyo método “etnohistórico se sustenta a partir de los textos” (p.58). Los resultados revelan que una población surgida alrededor de 3500 años a. d. C. tiene la necesidad de formalizar la invención de la escritura (p.415). Bauer y Stanish (2003) lograron “describir la naturaleza y la historia de las islas del Sol y de la Luna, en el lago Titicaca, como un importante centro de peregrinación del Imperio Inca”. El método fue “dirigido por un programa de investigación arqueológica. En conclusión, “las investigaciones arqueológicas sugieren la ocupación humana de las islas se remonta por lo menos un milenio atrás” (pp.21-22). Spence (2012) describió los mitos y leyendas de la civilización de los incas, mayas y aztecas. Cuyo objetivo pretende registrar el logro de las edificaciones de la región andina. La metodología fue a nivel histórico, a partir de “las ruinas ciclópeas de sus edificios”. Los resultados “más extraordinarios fue, posiblemente, la ciudad de Tiahuanaco en la costa sur del lago Titicaca” (p.182). En relación a las figuras del agua, el artista plástico, Trujillo (2014) realizó un trabajo iconográfico del agua en el arte textil Andino y Amazónico. Entre sus objetivos consiste en “establecer un paralelo entre la iconografía, la simbología, los mitos y los ritos del agua como uno de los principales dioses”. El método descriptivo refiere al aspecto “artístico, iconográfico y simbólico de los datos de arte rupestre” (p.10). En conclusión, la aparición del Dios del agua se denomina kon, yaku, unu (p.175). Referido al espacio cósmico del Tawantinsuyu, Milla (2011:13), entre sus

objetivos, pretende “profundizar en el origen de la arquitectura andina, hallar simultáneamente el génesis de su cultura”. En este caso, asumió el método arqueométrico astronómico, contrastado con el método de Radio Carbono” (p.276). El resultado “resume y explica algunos descubrimientos científicos de los amautas, conocimientos desarrollados en más de 4000 años de investigación comunitaria” (p.68). En el plano espiritual, el teólogo, Espejo (2009) tuvo como objetivo “presentar los contenidos de las principales religiones existentes” (p.19).

El método analítico documental fue basado en el contenido de la gnosis, el místico, la religión Inca y la magia. Al concluir afirma que “sea una creyente o no, practique una religión u otra, es innegable que la religiosidad y la práctica religiosa es trascendente en todo lo humano” (p.17). Por otra parte, May (2000), entre sus objetivos, asevera de cómo reconocer al supersticioso. Para tal caso, la metodología fue a través de la relación de las personas enfermas que tienen una creencia en la medicina alternativa. El autor concluye que la superstición es “una creencia en algo concreto” (p.16). Toro (2014:223) tuvo un objetivo de realizar una exploración en la selva de Iquitos. El método del recorrido fue dirigido por un experto nativo, que construyó un tambo para dejar las cosas. El resultado fue el hallazgo de un grupo étnico de la selva denominado supay, pues, no se trata del demonio ni diablo. Finalmente, a diferencia de estos trabajos, la actual propuesta consiste en registrar las categorías simbólicas y el significado de la cosmovisión que usa el hombre andino del Sur del Altiplano.

2.2 Marco referencial

2.2.1 La Identidad Cultural

El ser humano se comporta en el espacio circundante “según lo demanda la lucha por la vida” (Ruiz, 1991:19), por eso desde la antigüedad germinó el pensamiento de los principios de la filosofía hermética de las relaciones de “causa y efecto, el mentalismo, la correspondencia, la vibración, la polaridad, el ritmo y la generación” (Trismegisto, 2008:12-15); en este caso, la función de la mente estaría relacionada a la cultura, porque “la mente, mientras no se demuestre lo contrario, es el resultado de la función cerebral” (Rubia, 2006:168), que actúa en la vida cotidiana. En la cultura andina se mantiene la vigencia de los principios de “racionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad” (Estermann, 2012:126-148) con las cosas del mundo y en lo

andino se mantiene el mito de “todos los seres humanos y los animales, en tiempos muy antiguos, salieron de las pacarinas” (Palao, 2001:8) o lugares de origen. Los miembros de una cultura fijan su espacio de vida denominado qhuya, donde nace el ser, vive en ese entorno y muere en ese territorio. En este contexto se construye la identidad, la pertenencia y el sentimiento del individuo. En este sentido, lo que es particular de una cultura se defiende y lo que es universal se reconoce. En la percepción de Geertz (2006), “el concepto de cultura como conducta aprendida no puede considerarse falso –los conceptos aislados no son ni falsos ni verdaderos– para muchos fines más o menos rutinarios fue y continúa siendo útil” (p.214), porque es una expresión legítima de la identidad del grupo. Los procesos de homogenización y diversificación son partes de la identidad individual y social.

La identidad como una manifestación de la conciencia del yo se expresa en las relaciones intersubjetivas del ser. Las identidades son multidimensionales dentro de la morfología social, pluricultural y diglósica. Las formas de inclusión y exclusión, las fuerzas de centrípeta y centrífuga son las que redefinen los sentimientos de la identidad. De tal manera, la identidad como una forma de expresión humana se construye a lo largo de la vida. La socialización y la interacción social son los mecanismos de la construcción de la identidad y la personalidad. Frente a esta situación social se ha tomado en cuenta la legitimidad, el sentimiento, el orgullo, la autonomía, la seguridad y la libertad. La identidad está asociada a la historia de las grandes hazañas memorizadas, transmitidas y redescubiertas. En un contexto multicultural, se trata de revalorar y rescatar la raíz, bajo el principio de unidad dentro de la diversidad. Sin embargo, la etiqueta de etnia y raza, visto desde afuera, constituye como una herramienta útil para la dominación y marginación en caso de contacto hegemónico de las culturas. En un contexto multicultural aparece la pregunta: ¿Quién soy, ¿quiénes somos y cuál es nuestra pertenencia cultural? Es posible que haya varias concepciones que definen la fisonomía de un individuo de una raza frente a otra raza, donde se percibe el espejo de la vida como una tradición histórica ancestral o descendiente de un mundo exógeno, híbrido y heterogéneo. En un contexto de prestigio aparecerá el autorreconocimiento, mientras en un contexto de estigmatización se perfila el enmascaramiento o negación de sí

mismo. La legitimidad como una continuación y reconocimiento de la herencia cultural está relacionada a la vida de la familia, de acuerdo a un contexto local o regional. Las culturas aimara y quechua practican la solidaridad, la reciprocidad y cohabitan en el mismo contexto histórico social. Estas culturas conviven en un medio diglósico frente a la cultura del poder, porque sienten el mismo peso de la discriminación por su raza y origen nativo. El sentimiento del espíritu constituye una huella histórica que pervive en la vida social e individual de los pueblos ancestrales. Mientras, en la vida urbana se mueve la identidad y sentimiento de los inmigrantes a favor de nuevas identidades. Este modelo se expresa a través de la denominada cultura criolla, chicha, mestiza, híbrida o cruzada, donde no hay una manifestación clara de una sola cultura nacional, por ser múltiple y cambiante. El orgullo aparece en un clima de autoestima del individuo y en la estimación propia de la persona, donde aflora el dicho popular de “quién soy”. Pero, cuando el individuo pierde el control de su pertenencia original, por una situación de ser amenazada y discriminada; entonces, opta por la vía de la supervivencia y niega su identidad frente a la cultura dominante. De tal manera, esta identidad es más dinámica, cambiante, flexible y móvil. La autonomía adquiere un sentido de acuerdo al contexto social de pertenencia. La sociedad muestra su autonomía o condición de cierta independencia social, política, ideológica y cultural, sin ningún peso de coerción ni dependencia. En este ambiente, el individuo como actor de la vida social cumple sus roles con cierta libertad dentro de las normas establecidas por su cultura. En estas condiciones, no existe claramente de lo que se puede llamar una cultura peruana ni cultura nacional. Cuando un individuo se aparta de su grupo social, entonces se ve cada vez más desarraigado de su cultura y aparece cierta fragilidad en su identidad de origen. La idea de la autonomía se construye en un tiempo de libertad como individuo, dentro de una sociedad independiente. La seguridad de vida, la alimentación, la reproducción y la defensa está en el tejido del plan de vida, sentirse relativamente seguro y sin peligro de amenaza; entonces, se asume su rol en plena libertad. Dentro de la convivencia de equidad multiculturalidad se afirma la seguridad individual y familiar. En este escenario aparece el sentimiento de origen y pertenencia territorial que brinda seguridad frente al riesgo y la incertidumbre.

La libertad es un principio de la vida de los seres, donde se goza cierta espontaneidad de existencia sin subordinación ni dependencia. Sin embargo, en una situación de contacto de culturas, donde hay invasión y subordinación; entonces, aparece una reacción por la defensa de la libertad, porque un grupo se siente vulnerado de su identidad, las formas de vida, valores y su autonomía. En estas condiciones sociales de opresión no hay reconocimiento de trato de igualdad social, la libertad personal ni familiar.

2.2.2 El Pensamiento Simbólico

El ser humano elabora diferentes concepciones simbólicas de acuerdo al espacio cultural. Según Estermann (2012:158), las relaciones de “correspondencia y complementariedad” dan sentido a la organización de la cosmovisión andina, donde hay la presencia de elementos de carácter multidimensional. En este ámbito, la categoría andina denominada pacha alude al tiempo, espacio y movimiento de las cosas del mundo. En la concepción de Arrobo (2009:37), de las entrañas de “pacha, tiempo y espacio, nace la vida, se sostiene la vida, se reproduce la vida”. En este sentido, la idea de pacha adquiere un concepto polisémico, vitalizado filosóficamente y materializado en la vida. Callisaya (2009:53) utiliza el concepto de “habitus ritual”, que se manifiesta en la entrega de la ofrenda preparada por el sabio andino a un altar de fuego, que concluye al día siguiente, antes que salga el sol, en la lectura de la ceniza que deja el acto de incineración. De esta manera, por autoafirmación familiar y comunal se construye la identidad social bajo el símbolo de la ceniza. Mientras, en los restos arqueológicos se encuentran los artefactos zoomórficos y fitomórficos, o sea, felinos, batracios y plantas. En un “tiempo simbólico” (Maidana, 2009:166), los herederos de la persona fallecida realizan ceremonias rituales, donde utilizan objetos sagrados, piden apoyo al espíritu, elevan sus oraciones y plegarias a los seres tutelares. En el esquema de la ruta cíclica construida en la mente del hombre andino está el tiempo pasado por delante y esta lógica permite anticipar algunos acontecimientos experimentados. En el campo filosófico se concibe la existencia del flujo de energías vibratorias de las montañas cubiertas de nieve, en los cerros tutelares y los volcanes. Según Miranda y Del Carpio (2009:19), “el significado del espíritu reside justamente en el ser”, o sea, que coexiste en el individuo. En la concepción andina, el

protector de la vida son las montañas, los nevados, las apachetas o las cumbres de los caminos. La figura supra terrenal es una proyección de las cosas terrenales hacia el panel extendido en la Vía Láctea, donde aparecen las imágenes de animales e instrumentos de labranza, que son incorporados a los mitos y las creencias. La idea del movimiento motiva la concepción de vitalidad, el poder de la fuerza y la belleza de la naturaleza. Según el reporte de Serrano y Pascual (2012:152), “entre los pueblos cazadores existía la costumbre de devolver a la tierra los huesos enteros del animal cazado una vez comida su carne”. Estas categorías permiten construir creencias relacionadas acerca de la existencia del ser. El conocimiento de la etnobotánica ancestral está en la narración del código oral de los callahuayos o médicos itinerantes que prosperaron en el tiempo de los incas y demás sabios andinos. Flores (2009:211) considera que estas experiencias “son fuente de sabiduría que nos ayudan a vivir mejor”. Aquí aparece el concepto de cosmobiología andina que trata las relaciones de los seres con el universo y la conservación del medio ambiente. A partir de este contexto se desarrolla la capacidad de reacción del ser por la vía del principio de equilibrio.

2.2.3 Espacio Cósmico Celeste

El concepto de cosmovisión, a nivel general, se refiere a la manera de interpretación del mundo que asumen las culturas; en tanto, que la visión de mundo está relacionada con el movimiento de las estrellas. En este sentido, el grupo étnico asume su cosmogonía a partir del origen, la evolución, el comienzo, la formación de los astros y los objetos luminosos que se mueven en el macrocosmos del universo. La concepción del microcosmos se refiere a las estructuras internas del cuerpo físico y espiritual del ser humano. La cosmografía étnica andina está relacionada con el sistema de la producción del ciclo agropecuario. En el campo de la identidad simbólica del espacio celestial, los seres de la tierra están representados en las estrellas. Por la noche o a medio día, el movimiento de algunas estrellas aparece en diferentes épocas del ciclo agropecuario. Lo cual fue internalizado en la vida de la gente socialmente aceptable. En este contexto, los astros sirven de orientación individual y social. Por eso, históricamente, el sistema de uso simbólico se impregna en la mente de la gente de manera poderosa y perdurable en la dirección de la vida social.

Según Callisaya (2009:54), “el símbolo como unidad esencial del ritual” tiene una función cualitativa en la vida mental del ser humano. En este sentido, los contenidos simbólicos se nutren de los elementos culturales del mundo social. El cielo es un espacio referencial de la construcción de símbolos de la vida y la muerte. En Ecuador se mantiene el substrato simbólico en “los bailes rituales qichwa en homenaje y culto al sol y a la pachamama” (Arrobo, 2009:31), considerado esta última como madre tierra. Los astros fueron representados simbólicamente en la tierra; por eso, aparecen figuras del sol en la vestimenta de los gobernantes o en objetos ceremoniales. Estas culturas han organizado sus normas éticas y morales para afianzar sus valores, a partir del sistema cósmico espacial del movimiento giratorio de los astros. En la fiesta de Inti Raymi del pueblo Qichwa de Ecuador se presentan personajes de aya uma ‘cabeza de fantasma’ (Arrobo, 2009:33). La concepción del universo, pacha, alude a los astromorfos, las estrellas, la Vía Láctea, el sistema solar, los planetas, las galaxias y la tierra. En este contexto cósmico, el pueblo Inca mantenía la concepción de inti yaya ‘padre sol’ y la madre tierra. Según Arnold (2009: 193), “se concibe la “religión del sol” basado en la vida, la petrificación, el movimiento, el brillo y el calor. Los símbolos se construyen en el calor de la confrontación de lo ordinario y extraordinario. En la concepción de Callisaya (2009:69), “los símbolos permanecen, desaparecen y reaparecen”. En ciertas culturas como en quechua y aimara, en el arte textil representan las estrellas, la luna y el sol. Esta forma de relación permite vislumbrar las normas éticas de convivencia, a partir de la vida natural, o sea, desde una concepción “teleológica y deontológica” (Estermann, 2012:252), la axiología como valores, la teleología como una finalidad para la conservación del orden natural de las cosas del mundo y la deontología, tratado de los deberes. La regularidad cósmica influye en la vida terrenal, el calor, el frío y la sombra. En la concepción andina, el sol, las estrellas y la luna son animadas; además, el sol es considerado como el progenitor o padre. Alguna alteración de la armonía con el cosmos significa la perturbación de la vida terrenal y la muerte momentánea del sol anuncia la muerte del ser humano andino. En la percepción de Intipampa (2009:47), “el sol y la luna, de ser astros materiales, pasan a formar parte de la divinidad”. Por eso, ninguna cosa puede entenderse en forma aislada. Es posible que el ser humano andino asume la posición helicoidal del sol por ser un orden cósmico milenario

del tiempo oscuro y claro. Es decir, tanto en el mundo terrenal, supra terrenal y sobrenatural hay conexiones con el mundo de los seres humanos, los animales y las plantas. En este caso, para Lucas (2009, p.96), “la religión andina es cosmocéntrica”. En este ambiente, el hombre andino construye los paradigmas conceptuales a partir de la visión de los "astromorfos" de la balsa, el cóndor, la llama y micro espacios oscuros. Por tanto, en esta cultura se considera que la vida se encuentra esparcida en el cosmos como un valor armónico y en perfecto equilibrio. La cosmovisión es una forma de constatar el mundo circundante, donde cada grupo étnico tiene la posibilidad de interpretar el mundo de acuerdo al conocimiento cultural. La visión cósmica es una forma de creencia que permite razonar acerca del comportamiento de las cosas y el movimiento de las entidades del mundo. La cosmovisión abarca muchos aspectos de la vida, el arte rupestre, los íconos y la música.

2.2.4 Representación Hídrica

En relación a este líquido se han tejido mitos y relatos maravillosos en diversas culturas. En el sentido de Rubia (2006:52), “la percepción y el movimiento no pueden separarse”, porque los elementales del agua adquiere un simbolismo en la vida y la muerte. A nivel fenomenológico, la estructura cósmica del agua influye en la construcción de nuevas maneras de actuar y pensar. De allí aparecen los símbolos rituales de los manantiales, los ríos y las montañas cubiertas de nieve. El ciclo de los estados del agua condiciona el comportamiento de los seres humanos. Así como Serrano y Pascual (2012) manifiestan que “los aztecas e incas hicieron del agua el principio vital que aparece en el caos primordial, asociado a la luna y la fertilidad de la tierra” (p.11). La clasificación del agua depende de la sensación y percepción de los seres humanos de cada cultura. Existen plantas y animales como figuras de la existencia del agua en algún lugar. Esta es una pista de la etnometodología cultural que ayuda la búsqueda del agua en el subsuelo a través de los bioindicadores. El ciclo del agua, las inundaciones y las sequías largas que azotó a la población son registrados en la memoria episódica, porque fueron acontecimientos de trascendencia en la vida de la humanidad, como el caso del diluvio. La metacognición andina se nutre de la cosmovisión y el plan del ciclo agropecuario, bajo la observación del movimiento atmosférico en relación a los

cambios de posesión de las estrellas. En el informe del Instituto de Estudios Aymaras del Perú (2009:245) manifiesta que el ser humano “habiendo sufrido el rayo sin morir” se convierte un curandero. En sí misma, el agua tiene una fuerza física capaz de infundir la construcción de alguna creencia mística y espiritual. Los estados del agua construyen relatos míticos relacionados al poder de los dioses y seres misteriosos. En el trabajo de Arnold (2009, p.197), los animales sufren “una especie de metamorfosis cerca de un manantial de agua” cuando se asustan. La presencia del agua en diferentes espacios ecológicos es capaz de modificar el comportamiento espiritual de los seres humanos. El cambio de la temperatura y el movimiento del agua convocan a las aves, los batracios, las serpientes y demás especies de la zona como indicadores del buen augurio o síntomas de peligro. Los símbolos de la representación acuática andina son los patos de oro y peces de plata; el mundo subterráneo está representado por el denominado mach’ali ‘culebra’; el espacio terrenal representa el puma; el espacio celestial está representada por la estrella, ch’aska; y el campo espiritual está representada por la mariposa gigante, taparaku. Estas representaciones simbólicas varían de acuerdo al contexto geográfico, ecológico y social. Los colores del agua son elementos de belleza natural misteriosa, las aguas termales son motivos de curación de las enfermedades. En tanto que la creación de la tecnología agrícola y medicinal está basada en los principios del agua, que está relacionada a la gravedad de la tierra. La acumulación de nevadas en las montañas y la concentración del agua en lagunas y mares constituyen la fuente de creación de seres míticos y espirituales. En la obra de Serrano y Pascual (2012, p.10), “el agua como representación de la unidad en la diversidad” se forma desde las gotas hasta los mares. De acuerdo a la concepción andina aparece el denominado quri challwa ‘pez de oro’ y quri such’i ‘suche de oro’ como seres poderosos del lago Titicaca. De tal manera, la sensación de los cambios del clima corresponde al tiempo cíclico, recurrente y rítmico.

2.2.5 La Expresión Espiritual

Referido a la formación de ciertas capacidades del cerebro antes del nacimiento, Crick (2003, p.12) reporta que “hoy sabemos que el cerebro, al nacer, no es una tábula rasa sino una elaborada estructurada con muchas de sus piezas ya instaladas”; mientras, en la cultura andina se mantiene la creencia de la

salida nocturna de la cabeza y su retorno instantáneo. Mèlich (1996, p.68) manifiesta que “el hombre, desde niño, vive inmerso en un universo simbólico, porque el símbolo es esencial al modo de ser de la realidad humana” de cada cultura. Desde la perspectiva de Luca y Cavalli-Sforza (1994:44), “la materia viva está formada sobre todo por cuatro elementos: carbono, oxígeno, hidrógeno y nitrógeno”. En términos de la concepción de la cultura quechua y aimara, se concibe la muerte cruda por sorpresa, la muerte por el sueño, la muerte por la salida de la cabeza alada y la muerte por alejamiento del ahayu ‘bioenergía’ multiforme. La sensación de doble existencia del ser humano y de naturaleza sobrenatural permite concebir un campo bioenergético de otra dimensión de la vida, porque lo material es generador de energía física, mientras lo divino es generador de energía espiritual.

CAPÍTULO III

MATERIALES Y MÉTODOS

3.1 **Ámbito de estudio**

En el trabajo se ha considerado el espacio ecológico de la ribera del lago Titicaca de habla quechua, que corresponde al distrito de Capachica de la provincia de Puno; luego, se hizo la visita al distrito de Taraco de la provincia de Huancané. Por la zona aimara fue considerado la visita al distrito de Chucuito de la provincia de Puno, la provincia de El Collao (Ilave) y la provincia de Yunguyo. Por la zona de altipampa se recorrió de visita a las provincias de Lampa y Azángaro. Luego se visitó a la provincia de Melgar (Ayaviri) y la provincia de Carabaya (Macusani), próximo a la cordillera. El trabajo inicia rastreando de quiénes serían los antiguos pobladores del Capachica, tal vez los descendientes del uru y puquina, los inmigrantes aimara o quechua. El distrito de Capachica está ubicada a 61 kilómetros de la ciudad de Puno. Las familias de Capachica mantienen sus historias ancestrales, a través de relatos orales, como el caso del denominado anchanchu, ‘ser misterioso’ del lago. Referente a la etimología de Capachica existen varias fuentes orales. En primer lugar, se usa la etimología popular denominada qhapaq t’ika; en este caso, qhapaq se traduce como ‘riqueza’ y t’ika se refiere a la ‘flor’. De esta manera, se justifica, que supuestamente la palabra “capa” es la reducción de qhapaq ‘rico’ y “chica” proviene de t’ika ‘flor’; entonces, Capachica quiere decir “la riqueza de las flores”. La comunidad de Siale tiene un microclima andino muy benigno, por eso, algunas familias tienen huertos de cebolla, manzano, durazno y tumbo. En segundo lugar, si remontamos algo de historia de la construcción de la catedral de Puno, se comenta que los talladores de piedra fueron los de Taquile, Amantaní y Capachica; mientras, los demás se encargaban a trasladar gran cantidad de huevos de aves guaneras desde una isla del Océano Pacífico, utilizando como medio de

transporte la gran cantidad de mulas, burros y caballos. Este material se usaba en la construcción del templo, previamente mezclada con cal para unir las piedras; sin embargo, se necesita tomar una muestra del material del templo.



Figura 1. Pueblo de Capachica, provincia de Puno

Fuente: Earth Satellite, 27 de marzo de 2014

En aquel tiempo se les repartían capas de los frailes mercedarios para abrigarse a todos los trabajadores del catedral; resulta que los pobladores de la península tenían capas muy gastadas con flecos, que al final les quedaba muy chica. En estas condiciones de su vestimenta les llamaban “los de capa chica”. Cuando se les daba alguna comida o recompensa, entonces les decían “haber dónde están los de capa chica”. Posiblemente, desde aquel tiempo fueron conocidos con el nombre de “capachica”. Sin embargo, históricamente, Capachica, Huata y Coata fueron zona de Puquina. En tercer lugar, el *Lexicón Quechua de Szemiński (2006)* menciona la palabra *kapana*, que refiere a una *nassa ~ nasa* para pescar (p.216), o sea, se trata de un instrumento que tiene una boca ancha con salida angosta, donde hay una entrada sin salida como una bolsa. Otra información de “kapa” se refiere a un espacio geográfico angular que tiene la forma de un cono y la palabra “chika” en Szemiński se refiere a la “cantidad, grandeza”; por ejemplo, “*chunka chika, diez tanto*” (p.102). Mientras, en el *vocabulario aymara de Bertonio ([1612]1984)*, jesuita radicado en Juli, aparece la palabra “capa” traducido como “el palmo” (p.36), o sea, referido a la palma de la mano extendida como una

forma de medida. En cuarto lugar, en el diccionario aymara de Huayhua (2009) está registrada la palabra “kapachu” referida a una bolsa gruesa tejida con grandes solapas (p.126); Además, Tschopik (2015) estando en Chucuito entre 1940 y 1942 registró “amuletos que representan niños, wawa illa” y los “amuletos para el tejido tienen la forma de una mano humana que sostiene una tejedera de hueso, wich’uña, y se llama kapach’eqa” (pp. 286-287), en aimara ch’iqa quiere decir izquierda. La palabra “chika” se refiere al encuentro entre dos partes similares, donde hay una convergencia, convivencia o juntura de dos grupos de personas. En el diccionario aymara de Condori (2011), la palabra “kapa” (157) se concibe como si fuera un ángulo demasiado abierto que tiene la forma de una herramienta agrícola denominada likwana ‘arado de mano’ o rawk’ana en quechua. Mientras la palabra “chika” (p.63) alude algo que está juntamente en el medio o en el centro, como el caso de taypi, referido a cada una de las dos partes iguales en que se divide un todo. La palabra “nasa” (p.229) se refiere a la “nariz” y parte delantera de la nave o de otros vehículos. En quinto lugar, por todo ello, es necesario rastrear los términos usados en las culturas, como el Uro y la Puquina, que posteriormente tomaría el aimara con significados recreados por contacto cultural. Geográficamente Capachica corresponde a un espacio de terreno alargado que tiene una extensión corta en el interior del lago, que está dispuesto como una trampa sin salida, que termina en una punta, o sea, una península. Además, visto desde afuera parece ser un ángulo, que inicia su proyección con una base ancha separada con agua por ambos lados de la prolongación como un istmo, similar a una península. En sexto lugar, en el documento de Chipaya de Cerrón-Palomino y Ballón (2011), referido al Léxico-Etnotaxonomía, aparece una entrada de la palabra “chika” (p.76), que alude al medio, centro y junto. Además, indica que el léxico “chika”, actualmente está en uso en la lengua Uro Chipaya de los salares de Bolivia. En séptimo lugar, existen personas con apellido “chikani”, como en la península de Chucuito, ubicado a pocos kilómetros de la ciudad de Puno. En Ácora, cerca de la punta perdida, se encuentra un lugar denominado “chicabotija”. En octavo lugar, Cerrón-Palomino (2013) manifiesta que “capac” se refiere al ‘jefe’ o ‘principal’, que dicha “terminología pudo haber pasado directamente del puquina al quechua, sin mediación del aimara (p.326). Luego, en una conversación con A. M. Pino Jordán, el 8 de febrero de 2017, en la Casa del Corregidor de Puno, mostró una illa tallada de piedra grisácea de una mano empuñada de una herramienta de tejer denominada kapachika, que sirve para tejer la manta o lliklla, conocida como wich’uña. Es posible que kapa sea la raíz que deriva a los nombres como kapa-chika,

kapa-nu ‘topónimo’ y kapa-chu ‘bolsa’. En la Municipalidad de Capachica (2015) se encuentra la historia de Capachica, que fue publicada por vía electrónica en el período del alcalde Javier Ari Parillo 2011-2014 y en el período del alcalde Zahúl Escalante Gutiérrez, elegido en 2014, fue actualizado. En el documento menciona los centros ceremoniales de Inka Qaru de Llachón. En la zona de Huata, Coata y Capachica se encuentra el antiguo sistema agrícola denominado waru-waru ‘chacra elevada’. Se cree que en este sitio aparece el denominado anchanchu ‘ser misterioso subterráneo’, aparece en el manantial, unu t’uqyana, cabeza humana, runa uman, sin pie, sirena. En Llachón y Siale se encuentra el sistema de cultivo en lugares de taqan hallp’a ‘espacio de andenería’. Según el documento de la municipalidad, a raíz de “la visita enviada por el virrey Francisco de Toledo en 1573 se constata que Capachica pertenecía al corregimiento de Paucarcolla, correspondiente a siete repartimientos por el número de tributarios: primero, Capachica con una población de 5360 tributarios; segundo, Puno con 4705; tercero, Paucarcolla con 4586; cuarto, Huancané con 3394; quinto, Moho con 2768; sexto, Coata con 1506; y séptimo, Vilque (Vilquechico) con 1262. Capachica fue importante, porque allí convergían los 1303 tributarios divididos en 788 aimaras y 515 uros. Entonces, Capachica fue un principal centro de los demás pueblos tributarios. En el diccionario Aymara de Condori (2011, p.63), la entrada chika quiere decir junto o medio. En 1573, Capachica tenía por encomendero a Diego Peralta, asesinado por el Virrey la Gasca y también en el adoctrinamiento fueron asesinados los frailes mercedarios de Huancané y Pusi, cuando a fines del siglo XVI dicha doctrina dependía del obispado de La Paz. El templo de San Salvador de Capachica pudo haber sido construido en el año de 1648, por iniciativa del Fray Bernardino Ávila. En 1976, Emilio Vázquez, basado en el diario, No.16 del 3 de mayo de 1867, menciona la rebelión de Juan Bustamante de 1867 contra los abusos de los hacendados, las autoridades de Azángaro y Huancané. En el documento de la municipalidad menciona, que el pueblo “fue fundado con el nombre de San Salvador de Capachica a la llegada de los españoles a orillas del riachuelo Musinca. Se cree que el nombre de San Salvador se debe a que los españoles naufragaron en el lago en una balsa de totora y muchos ruegos y oraciones pudieron salvarse. Entonces, Capachica pertenecía a la provincia de Huancané, luego el presidente Mariscal Ramón Castilla incorporó a la provincia de Puno, según D.L.12103 del 02-05-1854. En la rebelión de Túpac Amaru fueron apresados los líderes de Capachica y decapitados, cuyas cabezas se han colocado en una roca grande; por eso, a dicho lugar la denominan Umasuyo”. Primero, referido a la expresión umasuyu, desde

una perspectiva quechua, una quiere decir cabeza y suyu se traduce como un lugar o espacio. Por tanto, una suyu se refiere a un espacio de cabecera, parte alta. Segundo, desde una perspectiva aimara, en el diccionario de Condori (2011), la palabra uma (p.366) se traduce ‘agua’ y suyu se refiere a una extensión de terreno. En todo caso, una suyu sería ‘un espacio con agua’. Además, en otras partes de la región, según Condori (2011), existe Umasuyo referido a una “parcialidad de tierra con agua” (p.367), lago Umayo y el pez umantu. Tercero, según Bauer y Stanish (2003, p.60) mencionan el “señorío de Omasuyo” que se encuentra en el lado boliviano pasando el lago Titicaca. Cuarto, se menciona que uma suyo fue un lugar de concentración de los cabecillas; mientras los relatos señalan como un lugar de descanso del cadáver. Quinto, en este lugar de uma suyo había manantial de agua, pero hoy se encuentra sin agua. En el informe de los alcaldes, Capachica cuenta con 12,000 habitantes, ubicada a 3819 msnm, a 62 km de la ciudad de Puno. Los artesanos confeccionan sombreros, monteras, chalecos o chamarras, huyunas para las mujeres, mantas, chucos para las mujeres, llicllas, chullos, chompas, chaquetas para el varón, fajas, almillas, chamarras para el varón y wichi-wichi usan en la danza las mujeres y varones. Algunos platos típicos son: torreja de quinua, chawlla t’impu ‘caldo de pescado’, k’ispiñu ‘panecillo de quinua’, p’isqi ‘plato típico de quinua’, leche llasqha ‘plato típico de alga del lago’, sopa de illaku, phata caldo ‘caldo de cebada’, quqawi ‘fiambre’, mazamorra de quinua, hank’a ‘tostado’, chuñu phuti ‘chuño cocido a vapor’, entre otros. La variedad de peces nativos se denominan q’illu qarachi ‘pez amarillo’ y mawri. Según el informe del municipio, “las danzas típicas está la llamada qhaswa, que se interpreta con un charango pequeño de madera de procedencia colonial, que antiguamente qhachwa fue un baile nocturno de los enamorados, qara machu se organiza en 8 de enero, danza de ispalla o musuq papa, t’ara isañu como la palma de la mano, ‘papa nueva’ y la danza de huancachos en Yapura. La pequeña ciudad consta de barrios, hitos urbanos, la plaza de armas, el templo colonial y las calles empedradas. Las escaleras del mirador están construidas a base piedra y con paneles de réplica de figuras simbólicas de sapos, lagartos y serpientes. Además, se encuentran las pinturas de vasos ceremoniales, la Chakana ‘Cruz Cuadrada’ y la figura del inti yaya ‘padre sol’. En el documento menciona, que en febrero se realizan los ritos en el mirador de “karrus” del cerro de Llachón, donde hay tumbas preincas y el santuario de Inka Kancha ‘Cerro del Inca’, que al finalizar se realiza la danza de musuq papa ‘papa nueva’. El denominado Awki Akarru, lugar donde se da ofrenda a la tierra y se considera como un centro de meditación preinca con

poderes mágicos de fertilidad a las plantas, los ganados y los peces. V. Pancca Lazarinos de Siale cuenta que “awki también se refiere al sapo de cuatro ojos, en la cabeza tiene dos ojos y en el estómago también tiene dos ojos”. Tales así, Cerrón-Palomino (como se citó en Lehmann, 2016) señala en el uro de la bahía de Puno a una vibrante africada que aparece en la palabra < karu > ‘cuerda’ (p.18). Por otra parte, Bauer y Stanish (2003, p.173) registraron un lugar denominado kurupata, que se encuentra en la Isla del Sol. Según los reportes del Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología (Senamhi), el clima de la zona de Capachica es frío y húmedo con una temperatura media anual de 8 a 12 C°. El paisaje presenta playas, zonas rocosas, depresiones, pampas, cerros, quebradas y construcciones líticas. El cerro Allan Pukara es un Apu más alto, guardián de la población, la danza de qhachwa sube en domingo de Carnaval y hoy se práctica el turismo rural comunitario de aventura, caminatas, escalamientos a los miradores de occoranis, centilenas y kuruspata. Desde la cumbre de Allan Pukara se observan las islas y los pueblos, como: Tilali, Pusi, Moho, Huancané, Conima, Juliaca, Puno, Paucarcolla, Juli, Pomata y Copacabana. La autoridad del período 2011 a 2014 fue el alcalde Javier Ari Parillo. La nueva autoridad elegida el 5 de octubre de 2014 es Vicente Zahúl Escalante Gutiérrez para el período 2015 a 2018. Justamente, el primero de mayo de 2015 Capachica cumple 171 años de creación política. Según el material, el turismo rural comunitario, ecológico y vivencial ofrece a los visitantes varios alojamientos rurales, tales como en Ticonata, Ccotos, Llachón, Siale, Hilata, Escallani y Ccollpa. El transporte lacustre ofrece el paseo en bote a vela y remo. Guía local bilingüe español-inglés, la participación en actividades agropecuarias, costumbres, danzas, música, ritos, tradiciones, fogatas y actividades costumbristas como la ofrenda a la tierra y lectura de la coca en los ayllus de Marqhun Pampa, Callejón Pampa, Huerta Mayo y Páramis o Páramos. Los cerros protectores denominados “apus” son Allan Pukara, Pilwanu y Tuqturu.

3.2 Tipo de investigación, población y muestra

La primera fuente documental corresponde a los cronistas de la época colonial y las investigaciones posteriores; la segunda fuente objetiva son los restos arqueológicos que testimonian la existencia de las culturas de la antigüedad; la tercera fuente viva es la población nativa que narra los mitos de sus antepasados; y la cuarta constituye, el significado del relato oral elaborado por los nativos, a partir del material simbólico. El tipo de investigación, la población y la muestra según la perspectiva de Álvarez-Gayou

(2011, p.9) se ha asumido las características de una investigación de enfoque cualitativo, basado en la observación abierta, la declaración oral de los actores sociales de las comunidades nativas de habla quechua y parte de la zona aimara. Por su profundidad corresponde a un sistema fenomenológico basado en la narración de acontecimientos sociales multidimensionales. Esta forma de búsqueda de la información sustantiva toma en cuenta el eje semántico de los significados, la función semiótica en caso de los signos y los indicios simbólicos de la cultura. En este sentido, el trabajo de paradigma cualitativo referido a la motivación simbólica no inicia de cero, sino que corresponde a varias experiencias de permanencia en las comunidades, la sistematización de datos, la estructuración de las redes sociales y la comprensión de la reproducción de la vida social nativa. Primero corresponde a la experiencia de trabajo en convenios de cooperación internacional en condición de coordinador de campo, miembro de equipo de investigación, colaborador y acompañante de los investigadores nacionales y extranjeros. Estas formas de contacto y permanencia en las comunidades han permitido comprender la vida social y cultural de los pueblos andinos de la región de Collasuyo. Segunda etapa de trabajo corresponde el ingreso a las comunidades como responsable de proyectos anuales que fueron financiados por la Oficina Universitaria de Investigación de la Universidad Nacional del Altiplano (UNAP), que hoy pasó a ser como Vicerrectorado de Investigación. Tercera forma de ingreso a las comunidades corresponde a la organización de eventos culturales, participación como expositor en seminarios, conversatorios, capacitaciones y congreso de juventudes en diferentes provincias de la región Puno. Cuarto, la permanente salida de campo con los alumnos de pregrado y posgrado de la UNAP. En este contexto de trabajo de campo se dio el inicio de la ejecución del proyecto de tesis, a partir del año 2014 en la comunidad de Siale, distrito de Capachica de la provincia de Puno. Una experiencia muy remota, que no quisiera recordar, pero es bueno mencionar, que alguna vez, los comuneros de Siale me dieron la oportunidad de vivir por tres años, a partir de 1983, a través del Proyecto de Cultivos Andinos, cuando ocurrió una “sequía intensa y persistente en todas sus consecuencias nefastas para la agricultura” (Cutipa *et al.*, 1984:7). Desde aquel tiempo se ha mantenido el contacto con los informantes a partir de la conducción del ciclo agrícola. El ingreso a las demás comunidades campesinas de la región tuvo varias estrategias. Primero, a través de proyectos de cooperación técnica internacional; segundo, por medio de programas de asistencia social; tercero, mediante los proyectos de investigación universitaria; cuarto, por medio de eventos de capacitación; quinto, por

medio de organizaciones políticas; y sexto, a través de proyección social universitaria. Después de la visita a varias localidades del altiplano, la comunidad de Siale del distrito de Capachica fue elegido para la permanencia, observación y seguimiento durante la actividad agraria. Los primeros datos de la entrevista dieron referencias de categorías preliminares y las subsiguientes informaciones han servido para hacer la clasificación de los significados de la cosmovisión naturalista. La situación observada obedece a las siguientes estructuras: 1) Población nativa quechua y aimara; 2) La composición grupal a la familia, ayllu; 3) La selección de la muestra a partir del denominado yachaq 'sabio'; y 4) La entrevista a los actores sociales por medio de pusaq 'la guía'. Se realizó visitas a la zona aimara del distrito de Ácora y Chucuito con el fin de explorar las figuras de extensión simbólica de la cultura. Según A. Canahuire (Conversación, 14 de diciembre de 2015), natural de la comunidad de Ichu, menciona que la denominación de "chucuito vendría de la frase chuki wit'u". Tanto en la zona quechua y aimara, las mujeres usan una manta preferentemente negra que cubre desde la cabeza hasta la espalda. Este traje se llama chuku y la palabra wit'u en quechua quiere decir cortado, separado y amputado; en el diccionario Aymara de Condori (2011:69), la palabra wit'u alude a "península, pequeña parcela de terreno", que tiene proyección al lago y chuku quiere decir "rebozo, prenda de mujeres que cubre desde la cabeza hasta la espalda". Por la zona de altipampa, se realizó visitas con el fin de afirmar los conceptos de plausibilidad y verosimilitud, tanto al distrito de Pucará de la provincia de Lampa y el distrito de Arapa de la provincia de Azángaro. Referido a la etimología de Pucara, J. Mestas en la serie de conferencias 107 "Puno la Historia", señaló que los pucaros de Lampa y demás pucaros fueron fortalezas, que se encuentran en diferentes partes más altas de los cerros, como en el cerro de Lampa. Además, en Pucará se encuentra un túnel, chinkana, que posiblemente sería como un secreto de escape en caso de peligro. De la misma forma Szemiński (2006) registra el concepto de pucará como "fortaleza o castillo" (p.477). Acerca de la etimología de Arapa existen varias versiones: un relato menciona el dominio de los incas arapasis; la narración de la llegada de los arawacas procedentes de la selva; pero, es necesario seguir buscando, aunque en el Diccionario Enciclopédico (1997) se encuentra registrada "arawak referida a una familia lingüística". La ascendencia de Arapa aparece en Bertonio (1984) como "arapa ttaura, una carga de lana atada a cruces" (p.24), en Gonzáles (1989) arapa quiere decir "gelosia o lo enredado assi" (p.33), mientras en Condori (2011) ara-ara se traduce como peritoneo (p.43). Ahora bien, para el caso de Pucará en Gonzáles (1989) fue registrado como "fortaleza o

castillo” (p.292). Se ha recorrido con el fin de registrar la evocación de las montañas bajo dos planos: El plano sensible de la montaña referido al significado simbólico, ético o externo. El plano de la percepción corresponde a la narrativa oral o escrita, denominado apu ‘ser tutelar’, “émico”, interno y metafórico, que asemeja al cuerpo humano. Luego, se visitó a las comunidades cercanas al nevado de Khunurana y Allin Qhapaq de la provincia de Carabaya y la provincia de Ayaviri, que fue cambiado por Melgar en homenaje al poeta Mariano Melgar, fusilado en la batalla de Umachiri. La etimología popular de Ayaviri considera a partir de las sucesivas guerras, donde resultaron muertos, conocidos en quechua como aya ‘cadáver’ y wira ‘sebo humano’; de allí resultaría ayaq wiran ‘sebo del cadáver’, pero falta explicar el paso de la vocal final /a/ a la vocal /i/. La otra versión popular atribuye a la palabra hayaq wayra ‘viento amargo’ por la emanación de gas del pozo del agua termal. Sin embargo, actualmente, mucha gente se baña por ser medicinal y nadie se queja del vapor que expide el agua termal, quizás en la antigüedad pudo haber sido tóxico. La otra forma de construcción trata de jaya como lugar alejado y wiri se traduce vivir, de donde resulta ‘vivir lejos’; pero, en el diccionario aimara de Huayhua (2009:109) “jaka se usa para referir a la vida, vivir o domiciliar”. En Paratía se encuentran las cumbres del “sector norte de anakasi del kuñawiri” (Flores, 2015:37). Actualmente, la palabra wiri se refiere a una parte de un tipo de herramienta agrícola, como taklla wiri, mango del arado de pie. Históricamente, el cronista Bertonio en 1612 (1984) registró, en su diccionario, la entrada aya referido al “huso de hilo, lo que comúnmente hilan de una vez es un huso, o husada (p.28), mientras para el caso de “viri, yata, ahwana” corresponde a “la punta de madera muy dura que echan al arado” (p.388). A partir de esta información, se presume que la etimología de ayawiri estaría oculta en el campo semántico de los tejidos. Por otra parte, algunas personas narran que la palabra Carabaya proviene de qara wayaqa, donde qara ‘cuero’ y wayaqa ‘bolsa, que al traducir resulta ‘bolsa de cuero’. Estas construcciones populares se transforman de acuerdo al tiempo de vida de las poblaciones; pero, haciendo una retrodicción etimológica se evaporan por falta de una secuencia histórica cultural. Mientras la palabra Umachiri, según la etimología popular, se dice cuando uno camina por la pampa hace bastante frío de la cabeza, o sea, una quiere decir cabeza y chiri se refiere al frío. En el diccionario de Huayhua (2009) está registrado el léxico uma referido al agua (p.236) y se fuera yatichiri quiere decir ‘instructor’ (p.255).

En la comunidad de Siale, Capachica, se utiliza un batán de piedra, piquaña, para pilar la cebada, la quinua y para moler el chuño, la caya y la tunta; mientras, el molino de piedra, qhuna, se utiliza para procesar la harina de trigo, cebada, quinua y haba” (Cutipa *et al.*, 1985:119). Antes de iniciar la siembra de tubérculos se realiza un ritual de permiso a la tierra, escogiendo las hojas de coca y asperjando con dos copas de alcohol. Luego, una persona, de buenas manos, indicada por el grupo de 10 personas, toma una porción de semilla de tubérculos y lo suelta al suelo dos en dos, que al final de todo este acto queda en su mano una sola semilla. Lo cual se interpreta que en esta campaña agrícola habrá buena cosecha; mientras, cuando todos los tubérculos terminan en pares, quiere decir que habrá algún riesgo en la producción. En este caso, la persona elegida para el apareamiento de los tubérculos y su interpretación resulta indicada para entablar el diálogo y consulta durante el ciclo agrícola. Mientras, el resto de agricultores aceptan los anuncios del sabio. En este acto de augurio le ayudan algunas mujeres, que también son conocedoras del ritual de la agricultura. Además, de acuerdo al padrón comunal, están registrados 300 familias de la comunidad, que practican similarmente el manejo simbólico de los actos rituales. De tal manera, en este muestreo conglomerado de naturaleza compleja existen un grupo de expertos en la actividad ritual de la pesca, artesanía, techumbre y demás actividades. Estos expertos fueron tomados como la primera muestra para la interpretación de los símbolos rituales por ser una perspectiva del método fenomenológico. El proceso del registro de la información sigue en cadena por redes de yachaqkuna ‘sabios’ curanderos y lectores de las hojas de coca. Se ha seleccionado una muestra de manera intencional y deliberada en situación de casos críticos de inundación y sequía. Valentín S. Pancca Lazarinos, Eleuterio Quispe Pancca y otros son expertos en la interpretación de los biopronosticadores. Lo cual permitió extrapolar las ideas de cosmovisión en el sentido de la vida cultural, a partir de una muestra no probabilístico y por conveniencia basado en los datos etnográficos acerca de la racionalidad de producción y disminución de riesgos en la agricultura andina.

El primer ingreso a la comunidad de Huataquita de la provincia de Lampa, ubicada a una altitud de 3892 metros sobre el nivel del mar, fue a través del Convenio Perú-Holanda, cuando los comuneros estaban esperando la lluvia, porque la “sequía fue también obstáculo para la obtención de la semilla” (Cutipa, 1984:7). El segundo contacto fue con los comuneros de Tancuaña por medio del Proyecto de Educación Bilingüe promovido por GTZ de Alemania. La residencia de tres meses en esta

comunidad permitió la entrevista a los profesores, alumnos, padres de familia y la comunidad, a partir de un muestreo por cuotas. El profesor Juan Angel Quispe Coyla estuvo a cargo de la enseñanza de símbolos de lecto-escritura del quechua. Se hizo una entrevista a los comuneros con el fin de que reconozcan las figuras simbólicas de los textos de educación bilingüe quechua-castellano. Mientras en el centro educativo de la comunidad de Quimsa Chata, donde se encuentra tres cerros en cadena, se observó el uso de los símbolos de la escritura del español. En la tercera visita se trató acerca de la etimología de Lampa. Antes de todo, el mito habla de la transformación de una figura llamada Lampaya en el árbol de queñua. La otra versión menciona que lampaya se refiere a una variedad de planta medicinal que abunda en las partes altas de Moquegua y Challapalca, que actualmente se vende lamapaya en la feria de Capachica para el tratamiento de hígado graso y artritis. Algunas mujeres de la isla Amantaní denominan lampaya a la rueca, phuchka, de hilar lana. La rueca porta una rueda, philliru, que fue utilizado desde los tiempos ancestrales, porque se ha encontrado esta pieza moldeada de arcilla en la tumba de las apachetas y otro instrumento de torcer el hilo se denomina k'anti phuchka por su mayor tamaño, de donde resulta la mareja, layi, para el teñido y el ovillo, khurura, para el tejido; mientras, el hilo torcido sin forma que se extrae de la rueca se llama lluch'u y el cono de hilo se denomina haya. El hilo torcido hacia la derecha es lo normal, pero se cree que es menos durable; mientras, el hilo torcido hacia la izquierda es para los ritos de curación y se cree que la ropa tejida con este tipo de hilo es más durable. Por otra parte, Bertonio (1984) registró lampa con la definición de "litera de los caciques antiguos" (p.188). Mientras en Azángaro suelen llamar lampa wichlla al cocharón de palo pulido del árbol de la qiwna. La visita a la zona de la provincia de Huancané fue a través de un proyecto de la crianza y mejoramiento de alpacas, financiado por Canadá. La enseñanza de la escritura quechua estuvo a cargo de Emilio Chambi y Felix Layme, quechuahablante, de Bolivia. La lengua aimara por Felipe Huayhua Pari de Huancané. La recolección de información consistió a través del muestreo de maximización de la varianza en las familias alpaqueras que están interesados en el manejo de la escritura de lengua quechua y aimara para registrar la clasificación de lanas y fibras, las partes del cuerpo y la clase de pastos. El ingreso al Instituto Pedagógico Superior de Puno fue en el período del Director Silvestre Sanchez Toledo, apodado como el Capitán y la Sub-directora Betty Atencio Diaz. En dicho instituto se realizó un muestreo por cuotas a los asistentes del curso de capacitación en educación bilingüe y su correspondiente entrevista. Mientras, el registro de toponimias

correspondientes a Capullani, Asiruni, P'itikillani, Putina y Cancharani de la zona de Salcedo fue a través del diálogo con los pobladores, Bonifacio de la comunidad de Capullani y Pablo Maquera, extrabajador de la Escuela Normal de Salcedo. El recorrido de la zona de Azángaro de habla quechua se realizó con el financiamiento del Concejo Nacional Ciencia y Tecnología (Concytec) con el fin de recoger el léxico agrícola quechua del altiplano de Puno, que alguna vez se pudo registrar la frase “qhillaq, que refiere a la persona encargada de quemar las malezas” (Ballón, Cerrón-Palomino y Chambi, 1992:71). En este caso, se ha optado por el muestreo de observación participante en el proceso de la conducción del ciclo agrícola y la entrevista de los actores en las diferentes comunidades. La visita a las diferentes comunidades de la zona quechua y aimara fue a través del Centro Internacional de la Papa (CIP), con el fin de recoger la simbología de los nombres quechumaras de la papa nativa, donde aparece un “dominio de plantas andinas, campo de tubérculos, taxema de papas e íconos de chunta ruk'i” (Ballón y Cerrón-Palomino, 2002:225), o sea, se trata de variedad de papa de forma alargada. En este caso se ha tomado en cuenta el muestreo de maximización de varianza de los tubérculos andinos con el fin de registrar la descripción étnica de 3 a 5 informantes por variedad de tubérculo. La zona aimara estuvo a cargo del antropólogo Edgar Quispe Chambi y la zona quechua estaba a cargo del sociólogo Emilio Chambi Apaza. En el Proyecto de Alfabetización Vernácula en el Altiplano del Lago Titicaca se trabajó con el financiamiento del antropólogo norteamericano Frank Salomón de University of Wisconsin-Madison, USA. En la recolección de información participó el sociólogo Emilio Chambi de la Universidad Nacional del Altiplano. Para el trabajo de campo se hizo el muestreo de observación participante a través de un profesional de Trabajo Social de habla quechua y el antropólogo Edgar Quispe Chambi de habla aimara para la revisión de los archivos de su familia y toma de fotografías. Se realizó una salida de campo con los alumnos de Postgrado, los quechuahablantes fue dirigido por el profesor Emilio Chambi Apaza y los aimaras por el profesor Pedro Árias Mejía. El viaje, en conjunto, se hizo al distrito de Taraco y provincia de Huancané. La recolección de un corpus léxico, los mitos y las costumbres a través de la Maestría de Educación Intercultural de la Facultad de Ciencias de la Educación de la UNA, Puno. Los comuneros narran el mito del pájaro carpintero, hak'akllu y el gorrión conirrosto, ch'aska phichichu” (Chambi, 2015:20). En esta actividad de campo se ha optado por el muestreo accidental y por conveniencia. En el campo se ha distribuido a tres estudiantes por cada sector de la comunidad para recoger la entrevista grabada acerca de las

costumbres y toma de fotos de la denominada putuku 'habitación' de terrón. El ingreso a la comunidad de Hayllihuaya fue con el permiso del alcalde menor del Centro Poblado. Cuya etimología vendría de qhillaya 'cactus' y waya 'rincón'. Este trabajo surgió a raíz del dictado de un curso de lecto-escritura quechua en Postgrado de Lingüística Andina y Educación de la UNAP. Se ha preparado un cuestionario semi-estructurado y para la ejecución se ha seleccionado el muestreo intencional llamado deliberado o por juicio. Un número de 20 estudiantes de habla quechua y aimara, como también otros acompañantes se han distribuido de tres en tres para visitar a las familias en su domicilio, con el fin de recoger la información grabada referida a las toponimias de cerros tutelares. El tema de la introducción a las lenguas quechua y aimara fue desarrollado por el profesor Vicente Alanoca con alumnos de habla aimara y el profesor Emilio Chambi Apaza con los hablantes de lengua quechua, en la Maestría en Religiones y Culturas Andinas de la Escuela de Postgrado de la Universidad Católica de Santa María de Arequipa en convenio con el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA-Puno). Para organizar el trabajo se hizo un muestreo accidental o por conveniencia de ciertos documentos escritos, los testimonios orales de los familiares de los alumnos. Los alumnos de la asignatura de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible asistieron a un seminario taller de ocho días, que fue realizado en el Monasterio de los Benedictinos de Chucuito. El tema estuvo centrado en los saberes andinos, la espiritualidad y la divinidad andina. El taller fue dirigido por el teólogo, educador y docente universitario, Cesar Barahona Calderón, con participación de los profesores de sociología, Emilio Chambi Apaza y Manuel Estofanero Sucapuca. Para la realización de las discusiones en grupo y la salida de campo fue un muestreo por cuotas conformado por 14 estudiantes, tanto aimaras y quechuas, varones y mujeres de las diferentes comunidades.

3.3 Diseño de investigación

La convivencia en las comunidades campesinas del distrito de Capachica permitió comprender la cohesión familiar, la defensa del territorio, la solidaridad comunal, la reciprocidad a través del ayni y la mink'a. El diseño de investigación, en este contexto social, según la propuesta de Hernández, Fernández y Baptista (2010, p.537) se prefirió el diseño de investigación-acción orientado a mejorar la calidad de vida de la población. Mientras los datos fueron tratados bajo tres instancias: 1) La incidencia colectiva; 2) La categorización étnica; y 3) La conceptualización. Estas acciones de complejidad y

multidimensional motivó la selección del diseño de investigación y acción participativa, que permite incorporar los actores sociales como miembros de co-investigación, donde se le reconoce como sabios e investigadores de metacognición étnica. La permanencia en el proceso del ciclo agrícola fue adecuada el diseño realista denominado también como mixto, donde fue posible obtener datos referidos a la influencia de la luna, el ataque de las plagas y las enfermedades de los cultivos. En Capachica, “el trueque funciona entre las comunidades de San Juan de Ilata, que proporciona lanas y productos agrícolas a la comunidad de Uros Chhulluni. A cambio, esta comunidad proporciona la totora y pescado” (Chambi y Quispe, 1988:127). La estadía en la comunidad de Tancuaña, distrito de Cabanilla y provincia de Lampa permitió observar el uso oficial de símbolos, íconos y figuras andinas en la representación de la lengua quechua, registrar algunas toponimias de los cerros, tales como: Mulluqu, Qullana, Ñuñulla y Kimsa Chata. “Hay un animal al que en la comunidad de Tancuaña se llama waqsalla ‘garza blanca’, en otras comunidades se le llama waq’ana, wasqhalla o waqsalli” (Chambi, 1989:175). Esta ave aparece en el mito como un joven de poncho gris que se enamora de una mujer de la comunidad y al final lo descubren que no fue humano, sino wasqhallu. En estas condiciones se ha tomado el diseño sistemático con el fin de comprender el significado de la nominación de las cosas del mundo a través de símbolos gráfémicos. La asistencia laboral en el proyecto del Convenio Perú-Canadá relacionado al uso de símbolos gráficos en la crianza de camélidos sudamericanos se ha preferido tomar el diseño de investigación-acción de visión técnico-científico relacionado al mejoramiento de la calidad de vida. En el Instituto Superior Pedagógico de Puno (ISPP) se instaló un taller de capacitación en Educación Bilingüe quechua y aimara, donde se registró las toponimias, como: Capillani o kapullani ‘formación geológica’, asiruni ‘lugar donde hay culebras’. Los cerros tutelares, como: phutina, p’itikillani y kancharani. En este contexto, se priorizó el diseño de investigación-acción liberadora por la revaloración de la lengua y la cultura andina. En la recolección de léxico agrícola quechua y la clasificación del suelo por los agricultores de Puno se realizó a través del Concejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec). Los andinos del altiplano de Puno representan las cosas en la Vía Láctea, tales, así como el espacio de procesamiento de productos denominado “qahan, lugar donde se amontona los productos cosechados” (Ballón, Cerrón-Palomino y Chambi, 1992:62). La estrategia de recolección de información fue a través del diseño fenomenológico y un proceso onomasiológico para sistematizar los conceptos y las categorías. El proyecto del Centro

Internacional de la Papa (CIP) con la colaboración de la Universidad del Estado de Arizona fue para registrar la nominación linguocultural de las papas nativas. Tales como “la denominación de papas nativas, como “pedregosa, qalaqala; lagarto, qarayu; feto de cuy, quwi sullu; blanca, quyllu; y mango de tacla, ahawiri” (Ballón y Cerrón-Palomino, 2002:130). Por ser un estudio etnosemántico se trabajó con el diseño fenomenológico del sociolecto agrario, la etnotaxonomía y la nomenclatura. El recorrido de campo, casa por casa, en la ejecución del proyecto de Alfabetización Vernácula en el Altiplano del lago Titicaca estaba orientado a comprender el aprendizaje no-oficial de los símbolos gráficos del español por parte de los quechuas, donde se ha preferido el diseño narrativo de los depositarios del material escrito referido a la propiedad territorial. La vida de los carteros, papil apa, es una fuente enigmática “en el mito los silvestres caníbales viven en las alturas que atrapan al cartero y lo empaquetan para cocinar” (Salomon y Chambi, 2006:312). La visita a la zona de Ramis del distrito de Taraco de la provincia de Huancané, lugar de putuku ‘habitación’ construida con ch’ampa ‘terron’ y la figura de dos serpientes grabadas en la roca; por lo cual, se tomó el diseño clásico con el fin de recoger los valores simbólicos y restos arqueológicos, como se puede ver las serpientes y los batracios tallados en piedra en el museo de Taraco. Según el relato recogido por H.U. Aguilar de la boca del comunero B. Yucra de Ramis, se cree que “la lechuza es un ave brujo, layqa; el pájaro carpintero, hak’akllu, es destructor de casas; chhuqa tiene plumaje negra, que parece al teniente gobernador” (Chambi, 2015:73). La entrevista en la comunidad de Jaylliwaya en circunstancias de labor académico se prefirió el diseño clásico para recoger la etimología: Primera, alude a jallu ‘lluvia’; segunda, atribuye a una explanada de canto, jayllina; tercero, considera a los huaynos; y cuarto, menciona a qhillaya ‘variedad de cactus’ y waya se refiere a un espacio rodeado de cerros. En el trabajo con los alumnos de Maestría en Religiones y Culturas Andinas de la Escuela de Postgrado de la Universidad Católica de Santa María de Arequipa en convenio con el Instituto de Estudios de las Culturas Andinas (IDECA-Puno) se ha preferido el diseño narrativo para los testimonios orales de los individuos. El taller de “saberes ancestrales” se programó en el local del Monasterio Benedictino de la Resurrección (Chucuito, Puno), donde se consideró el diseño sistemático, con el fin reforzar los saberes andinos. El diseño de trabajo en la comunidad campesina se resume en el siguiente esquema: 1) El ingreso a la comunidad por vía de proyectos regionales, nacionales e internacionales; 2) La inmersión en la comunidad con fines de investigación financiado por la cooperación técnica con el fin de revalorar la cultura nativa; 3) La convivencia dentro

del grupo social y familiar en el ámbito socio-cultural; 4) La narrativa de la biografía y el relato mítico referido al sistema simbólico; 5) La identificación de categorías; y 6) La generalización de conceptos emergentes. La experiencia de trabajo en diferentes ámbitos sociales y las nuevas entrevistas cubren el contenido del presente informe.

3.4 Métodos y técnicas por objetivos

El campo semántico de hallp'a como espacio de residencia familiar está relacionado con los espacios, tales como: yaku 'agua', inti 'sol' y ahayu 'bioenergía'. El primer objetivo consiste en comprender la motivación terrenal del individuo relacionado al impulso sensorial relativo a la reacción ante el movimiento de las cosas del mundo. La convivencia durante la campaña del ciclo agrícola en la comunidad Siale se registró la etnometodología de los agricultores y se procedió la investigación-acción. Según Álvarez-Gayou (2011, p.103-128), este proceso incluye la observación, la auto observación, la entrevista, toma de fotografías, la historia oral, la narración y el grupo focal. Por medio del método etnográfico del ciclo agrícola se describió la clasificación del suelo, como: aqu hallp'a 'suelo arenoso' de coloración gris de pocos nutrientes y yana hallp'a 'suelo oscuro' de buenos nutrientes. Los ritos de la fertilidad de la figura de ispalla 'tubérculo bifurcado' como símbolo de la semilla. La extrapolación de concepciones, la triangulación de ideas y la interpretación de las figuras. Se decidió la técnica de la participación del observador en el proceso de la actividad agraria, la encuesta abierta en el registro de los bioindicadores de precipitación pluvial y la entrevista frente a los objetos arqueológicos. Para comprender la pesca y la ofrenda nocturna se procedió la técnica de entrevista no estructurada y la conversación con personas de confianza por varias veces, con el fin de plantear una nueva suposición. En este contexto, el observador o el investigador opera como un instrumento de autorreflexión del conocimiento referido a la clasificación de tubérculos de papa, tales como: yuraq papa 'papa blanca' y puka papa 'papa roja'. Se ha utilizado una guía de entrevista como instrumento centrado en la relación del hombre y la naturaleza. Se preparó un cuestionario, como instrumento para registrar el control de plagas y enfermedades de los cultivos. Los instrumentos de soporte fueron la grabadora digital, rota folio y cámara fotográfica.

El segundo objetivo consiste en analizar la motivación acuática del individuo relacionado a la memoria del proceso experimentado de los cambios del clima y tiempo.

Para comprender la cultura del agua se decidió el método de investigación-acción para el seguimiento del ciclo agrícola. La observación de síntomas naturales fue a través de la etnometodología. Para la actividad de tarpuy ‘la siembra’ se observa el brote, quqa, del almacén. Si el brote o quqa presenta marchitez en su yema, entonces quiere decir que los primeros cultivos tendrían el riesgo de helada. Se ha recorrido a la técnica de observación participante en la indagación del caudal de 20 manantiales de agua de la comunidad de Siale. Para los indicadores de lluvia se ha utilizado la técnica de la entrevista de grupo de discusión libre de profesionales, tenientes y comuneros. En cuanto a los instrumentos fue el autorreflexión del observador en el acompañamiento de los actores, la técnica de inventario de símbolos agrícolas en el cuaderno de campo de los pobladores de Ccotos, San Juan de Ilata, Yapura, Llachón y Siale. El nivel del lago baja de 3812 a 3808 en el invierno, donde se observa las plantas indicadoras de lluvia. Se aplicó un cuestionario del uso de los productos andinos en la alimentación familiar.

El tercer objetivo consiste en explicar la proyección simbólica del individuo relacionado a la motivación celestial relativo a la observación de los astros durante el ciclo agropecuario. Se ha decidido el método de investigación-acción para comparar y reflexionar acerca de la planificación y el movimiento de los astros. En la fase de luna dormida no se realiza el aporque, porque resulta tubérculos de poca yema o ñawsa ‘ciego’. La convivencia permitió la descripción mediante el método etnográfico. Se considera el matrimonio del sol y la luna, cuando concuerda la salida y la puesta. Se procedió el método de la triangulación de la información en los eventos, donde participan expertos de la comunidad, con el fin de interpretar los mismos datos. En caso de inmersión, el observador actúa como instrumento de la recolección de información. La guía de entrevista como instrumento facilita registrar la ruta de observación de los astros. Las preguntas del cuestionario como instrumento conducen a la afirmación válida y la encuesta como instrumento estuvo referida a la observación de la luna, la Vía Láctea, las pléyades y la Cruz del Sur.

El cuarto objetivo trata de interpretar la motivación espiritual del individuo relacionado a la creencia relativa a la imaginación de los seres sobrenaturales que condicionan la supervivencia. Para esta preocupación se recurrió al método de investigación-acción asistiendo a las ceremonias rituales de ocho días del entierro y la construcción de nichos para la celebración de ‘Todos los Santos’. La técnica de observación participante para recoger la información del espíritu de las galerías del suelo del fallecido. El sujeto

observador actúa como un instrumento que registra y reflexiona sobre los rituales espirituales. El relato biográfico como método fue para aprender la experiencia vivida de las personas. Por el lado de método fenomenológico fue posible encontrar el sentido de la subjetividad y el significado simbólico. La guía de entrevista no estructurada como instrumento fue para recoger las opiniones grabadas y las experiencias en el cuaderno de campo. Estas acciones se resumen en dos campos: 1) La recolección de datos, el análisis de categorías, la construcción de conceptos y el grado de abstracción; y 2) La categorización de acontecimientos, la interpretación de significados, la conceptualización indexal y la reflexividad.

3.5 El procedimiento de la investigación

El procedimiento seguido en la categorización, el establecimiento de las oposiciones y la reducción de la información son las siguientes formas: Primero, se ha indagado en las comunidades del altiplano de Puno; segundo, se ingresó a la comunidad de Siale del distrito de Capachica; tercero, se recogió la información; y cuarto, se volvió a salir a las comunidades periféricas con el fin de buscar las similitudes y variaciones. Esto está resumido en la siguiente estructura: 1) La convivencia durante el ciclo agrícola que permitió el acceso al mundo de la vida de la comunidad y la visita a la zona alta oriental, central y occidental de la región; 2) La obtención de la información a partir de la aplicación del método de investigación-acción, la etnometodología, la etnografía y la triangulación, el uso de la técnica de observación participante, la entrevista, el grupo de discusión y el análisis de datos; 3) El sujeto observador como instrumento, la guía de entrevista, el cuestionario y el cuaderno de campo; 4) El uso de los materiales tales como la grabadora, el rota folio, la cámara fotográfica y filmaciones; y 5) La elaboración del informe preliminar. Se ha explorado la cosmobiología andina de la zona de Azángaro, ubicado a 3838 metros de altitud, que según Guaman Poma (2005, T.I,II) aparece registrado como “sangaro, tambo real” (p.885), puente de palo de los reinos (p.271). De la misma manera, R. Cerrón-Palomino (Presentación del libro de Uro, 2017) manifestó que se denominaba “sanqaru”, donde el aditivo -ru quiere decir “lugar donde hay tal cosa” y por error de Garcilazo pasó a ser Azángaro. Por otro lado, sobre la etimología del distrito de Arapa existen algunas versiones que atribuyen en el sentido de que posiblemente serían los incas arapasis quienes hayan impuesto el nombre y otros mencionan que el nombre de Arapa pudo haber sido puesto en memoria de las etnias arawaka venidos de la selva. Siendo así, la palabra arawak aparece en el diccionario

enciclopédico universal (1997), que refiere a un “grupo indígena de la región circuncaribe de la familia lingüística”; pero, no hay claridad de cómo aparece el sufijo –pa después de “ara” en lugar de -wak. En Arapa se cultiva una variedad de tubérculo llamado illaku, donde illa quiere decir brillo y –ku es un sufijo afectivo. Por otra parte, referido al distrito de Taraco, ubicado a 3819 metros de altitud de la provincia de Huancané, la etimología popular alude a la frase tara aqu ‘delta de arena’ del río Ramis; en este caso, tara aqu se refiere al suelo arenoso, donde se cultiva la tara; además, se habla de la existencia ancestral de gigantes que hicieron los waru-waru, chacras elevadas, que estos hombres comían arcilla, o sea, sería el ch’aqu o phasalla que se come con papa sancochada; por otro lado, también se habla de la existencia de hombres de baja estatura, cuyos restos se encuentran en los cerros; se atribuye a la llegada de Santo Taraco; Posnansky (2015) menciona a la raza de los “taracos o tarahakes” (p.34); en el diccionario aimara de Huayhua (2009) aparece tara como “arbusto medicinal” (p.220); Yucra (2009) menciona que en la isla de Taquile “las mujeres invocan, antes de iniciar el tejido, a una illa o talaco, que es una piedra que tiene la forma de una mano” (p.133); y Cerrón-Palomino y Ballón (2011) registraron tara o maíz expresada en lengua Chipaya (p.168), que actualmente siguen hablando la lengua Uro. Por la zona aimara se visitó a Chucuito, ubicado a una altitud de 3871 msnm, donde se cultiva la apilla ‘oca’. En el diccionario Aymara de Condori (2011) aparece la palabra api ‘mazamorra’ de harina de maíz morado (p.40) y el adetivo –lla, que expresa cierta afectividad de las cosas, que está registrado como diminutivo en el libro Quechumara de Cerrón-Palomino (2008, p.98). Luego se visitó Juli, pueblo donde vivió el jesuita Loduvico Bertonio, aprendió la lengua aymara y escribió el diccionario aimara en 1607. Así llegamos a la provincia de Yunguyo, frontera con Bolivia, cuya etimología vendría de yunka uyu, lugar de alojamiento de los viajeros yungas que venían de zonas cálidas. Luego se refiere a un lugar de descanso de los comerciantes y arrieros que viajaban a Copa Cabana. La otra versión habla de un lugar de clima templado y abrigado por la montaña Qhapiya ubicada a una altitud de 4960 metros de altitud, donde se hace el ritual de pedido de los deseos de progreso. Primero, al segmentar la palabra qhapiya tenemos qhapi y el sufijo –ya, que actúa como derivativo; entonces, Qhapiya quizás podría aludir a un espacio elevado con protector. Segundo, además se dice qhapi uru a ciertas islas del lago Titicaca. Tercero, en 1914, Posnansky (2015:29) registró como Kayappía o Kjappía, donde p’iya quiere decir hueco. Durante la permanencia en la comunidad de Siale del distrito de Capachica se ha recibido el apoyo de las autoridades comunales. El

señor Eleuterio Quispe Flores, presidente del Consejo de Administración de la comunidad; Valentín S. Pancca Lazarinos, presidente de Padres de Familia y Juan Apaza Pancca, Promotor de Salud de la Comunidad. Según los pobladores, la etimología de Siale proviene de la palabra saylla ‘variedad de árbol’, conocida como salliwa o saliya en Azángaro. Al pasar el tiempo, se ha modificado la estructura de la junta directiva de acuerdo a las normas legales; entonces, actualmente hasta el 28 de enero de 2018, el Presidente de la comunidad es el señor Tomás Teófilo Quispe; Vicepresidente, José Quispe Supo; Secretario, Víctor Quispe Parillo; Tesorera, Flora Charca Bustincio; Vocal, Ilario Pacompía Escarcena y Fiscal, Isidro Cabrera Pancca. El teniente del sector de Marqhun K’uchu, Mendo Quispe; teniente de Santa Cruz, Magno Apaza Pancca; teniente de Huerta Cantuta, Juan Apaza Pancca (ex promotor de salud) y teniente de Páramis, Flor Turpo. La primera recolección de información en la comunidad de Siale fue a partir del uso de la tecnología simbólica en la conducción del ciclo agrícola. El historial de la rotación de cultivos inicia con el cultivo de la papa, sigue la quinua, las habas o tarwi y termina con la cebada, luego descansa el suelo. Sin embargo, esta secuencia no es rígida, puede variar de acuerdo a la disponibilidad de la semilla, muhu, que debe tener buenos ojos, mientras las papas sin ojos, ñawsa, no tienen brotes y la preparación del terreno. La clasificación étnica del suelo de acuerdo al clima es q’uñi hallp’a ‘suelo productivo’, descansado y buena para el cultivo de la papa; chiri hallp’a ‘suelo poco productivo’, por contener cascajo y necesita abono. En este caso, hay una oposición entre el suelo caliente y el suelo frío, nutritivo y poco nutritivo. Por su textura puede ser franco-arcilloso y franco-arenoso. Por la ubicación fitogeográfica son urqu hallp’a ‘suelo del cerro’, que necesita descanso; taqan hallp’a ‘tierra de ladera’, rincón, andenes, taqasnu ‘lugar con agua’; y pampa hallp’a ‘suelo de llanura’. Por la coloración se clasifica como yana hallp’a ‘suelo negro u oscuro’, q’illu hallp’a ‘suelo amarillo’, puka hallp’a ‘suelo rojo’ y yuraq hallp’a ‘suelo blanco gris’, xuntawi, pintura de pared, no existe en Siale. La preparación del terreno de acuerdo al espacio fitogeográfico se realiza en el mes de marzo en laderas, luego en el mes de mayo y agosto en las zonas bajas. Las herramientas más usuales son la taklla ‘arado de pie’, rawk’ana ‘arado de mano’ para el deshierbe ‘qurana’, surcado ‘wachuna’, cosecha ‘allana’, sapa pico ‘arado manual de dos puntas’ y el arado de buey, arma, símbolo de varón. Además, se utiliza un arado sobre un terreno arenoso y suave, donde una persona se amarra en la cintura para jalar y la otra persona conduce el arado. El surcado en laderas se hace con dirección diagonal a la pendiente y con dirección a la corriente del

agua en las pampas próximas al lago. Se incorpora el estiércol de vacuno, ovino, equino, porcino, cuye y aves de corral. Además, persiste el uso ancestral de la introducción de un pescado seco en cada golpe de la siembra de tubérculos. La siembra en los alrededores del lago se hace encima del surco con el fin de evitar la inundación. En el control fitosanitario persiste el uso de la ceniza, no utilizan mucha pesticida para el control de plagas y las enfermedades, no siembran en el día de la fiesta de El Rosario y el día 7 de octubre, con el fin de evitar la producción de papas menudas o rosario de tubérculos. La variedad de tubérculos, tales como: puka papa ‘papa roja’ de ojos profundos, q’illu papa ‘papa amarilla’, forma alargada, harinosa, color de yema de huevo; puka imilla ‘imilla roja’ es muy apreciada por su precocidad, p’itikiña ‘papa harinosa’, que tiene la forma de un choclo; mientras, la variedad de papa q’itu y quwi sullu ‘feto del cuye, se encuentran en extinción. Las variedades .de oca son: yuraq uqa ‘oca blanca’, que se come soleada y cruda, porque contiene bastante agua, puka uqa ‘oca roja’ es buena para sancochar, yana uqa ‘oca negra’ de mayor tamaño, q’illu uqa ‘oca amarilla’ muy harinosa. En cuanto a la variedad de illaco son: yuraq illaku ‘illaco blanco’ y puka illaku ‘illaco rojo’. Las variedades de izaño son: q’illu isañu ‘izaño amarillo’ y yana isañu ‘izaño negro’ son considerados como medicina para los problemas prostáticos. De la misma manera, se cultiva diferentes variedades de quinua, tales como yuraq kiwna ‘quinua blanca’, puka kiwna ‘quinua roja’, ququsa ‘quinua gris’ y mama kiwna ‘quinua madre’ o ayara. Las variedades de cebada son q’ala siwara ‘cebada sin cola’ o sin cáscara, khichka siwara ‘cebada con cola, que tiene cáscara gruesa, phurqi ‘grano crespado’, qasi siwara ‘cebada común’; además, hay que incluir el cultivo de trigo, que mantienen algunas familias. Por otra parte, se cultiva las variedades de maíz de grano pequeño, que atacan dos tipos de plagas: los gusanos y plagas domésticas de gran tamaño conocido como allqu ‘perro’. En los huertos familiares se cultiva la cebolla, flores, durazno, tumbo, manzana lanuda y hierbas aromáticas. El deshierbe se realiza manualmente en los meses de enero y febrero teniendo en cuenta las fases de la luna. En cuarto creciente y cuarto menguante no se realiza labores agrícolas con el fin de evitar el ataque de las enfermedades, como “ismuy podredumbre” de cereales en época de lluvia y sirk’i ‘verruca’; pero, es posible el deshierbe en wawa killa ‘luna pequeña’, ñaña, ‘delgada’. Sin embargo, en wañu ‘ausencia de la luna’ o sea, cuando no aparece la luna, se suspende el deshierbe. En esta etapa también espolvorean con la ceniza para evitar el ataque de enfermedades. Algunas malezas son como kikuyu (*Pennisetum clandestinum*), trébol carretilla (*Medicago hispida*), nabo silvestre

(*Brassica campestris*), cebadilla (*Bromas rigidus*), bolsa-bolsa (*Capsella bursa pastores*), kapachu qura ‘borsa pastores’. Estas malezas sirven de alimento a los ganados y otras hierbas como el nabo silvestre se usa como medicina para la insolación y las heridas; la bolsa-bolsa se toma en infusión para la fiebre producida por el sol. El aporque se realiza en el mes de enero a febrero, cuando las plantas se encuentran en el inicio de la tuberización. En este período se observa el movimiento de la luna, el sol y las estrellas. En cuarto creciente y menguante de la luna no se realiza el aporque, tampoco en los días cuando aparece el halo del sol. Mientras, cuando las estrellas aparecen muy brillosas y el cielo despejado es un síntoma de helada o sequía. La cosecha de papa se realiza en los meses de marzo, abril y mayo, cuando las bayas, mamank’u, son maduras, como los tubérculos. Sin embargo, en años de abundancia de lluvia se nota el ataque severo de gorgojo. En la cosecha se usa sapa pico y rawkana ‘arado de mano’. Los tubérculos se acopian en costalillos denominados yute o saq’a, saq’achu ‘bolsa’ de sal o arroz, lliklla ‘manta’ y kupu ‘cesta de paja’, allachiku, como un cedazo que permite la caída de tierra en el proceso de la cosecha. Para cosechar los cereales se utiliza la segadera y el llamado q’asuña ‘cuchillo amarrado en la punta de un palo’, que también es útil para cortar la totora. El traslado de la cosecha de los tubérculos se hace en burro, carretilla, triciclo, motocarro, bolsas, yuti ‘saquillos’, manta, siq’a o saq’a, cosido como una manta para cargar, también se llama siqa a la malla de pescar, challwa siqaña es una malla de algodón en Capachica. La selección de tubérculos se procede en un día de sol. Las papas grandes se destinan para el consumo, las menudas y agusanadas se hace el chuño en tiempo de helada. La trilla de los cereales se hace manualmente con waqtana ‘palo curvo’ y k’upana ‘palo para desgranar la cebada’. El almacenamiento de tubérculos de papa de poca cantidad se guarda en unos recipientes de arcilla cocida que se denomina lak’i ‘olla grande’ como tinaha, puruña ‘fuente de arcilla’, maqma ‘cántaro grande’ sin cuello, wayaqa ‘bolsa pequeña’. Cuando la cosecha es de mayor cantidad, entonces, se almacena en costales, “cotencios” y talegas de fibra de un quintal. En algunas veces se guardan los tubérculos y cereales en un recipiente grande llamado sihi, que está confeccionada a base la totora, paja de cebada o trigo. Mientras para almacenar por más tiempo se construye un depósito de adobe o terrón en una esquina de la habitación de paja. Este tipo de almacenamiento se denomina phina ‘ensilaje’. En la base se coloca una camada de paja y muña con el fin de evitar la podredumbre, hierba que se usa para condimentar el t’impu ‘caldo’ de pescado y el ataque de papa kuru ‘gusano de papa’, k’aspi kuru ‘gusano alargado’, uqa

kuru ‘gusano de oca’ y llaqla ‘enfermedad del illaku; mientras a la luciérnaga se dice huli kuru en Capachica. Seguidamente se coloca una capa de papa y se tapa con la paja. Luego se coloca otra porción de tubérculos y se cubre con la paja y muña (*Minthastachys spicata*). Así sucesivamente se coloca por capas hasta completar en el almacén de adobe. Finalmente, se cubre con una variedad de paja denominada ch’illiwa (*Festuca dollichaphylla*) y muña (*Mentostachys spicata*), luego se tapa con barro. Allí, en una habitación oscura, permanece hasta la época de la cosecha de otra campaña agrícola. Para el procesamiento de tubérculos de papa se expone a la helada. De allí se obtiene yana ch’uñu ‘chuño negro’, muraya ‘amorado por la helada’ y tunta ‘chuño blanco’. Este último se procesa en el agua; mientras, la ñusa ‘papa descompuesta en el suelo’ resulta por la excesiva humedad. Sin embargo, la denominada paya papa ‘papa madre’, que suelen comer cruda algunas mujeres en la zona de Arapa, Azángaro; pero en Capachica no se come y las papas grandes, wanlla, se reserva para la ceremonia, ch’alla nocturna, de los tubérculos a mediados del mes de junio, donde se practica el llamado de la papa, waruruy, a horas de la puesta del sol. Los cereales se procesan en harina, tostada o phata ‘pilada’. La quinua se pila en un batán de piedra, cuero de oveja, yuti ‘saquillo sintético’ para moler en qhuna ‘molino de piedra’. De la oca se obtiene el denominado khaya ‘oca congelada’ y tuntilla de illaco, que consiste en congelar y colocar en agua por varios días. El intercambio de productos agrícolas se realiza en los mercados locales conocidos como qhatu, tales como: el día viernes en la comunidad de Siale, domingo en el pueblo de Capachica, miércoles en Huata, domingo en Juliaca y sábado en la ciudad de Puno. Los productos de consumo varían en relación del calendario agrícola andino. De agosto a diciembre se consume la cebada, quinua, chuño, haba, “caya” y maíz. De diciembre a febrero se consume alimentos vegetales, tales como: las hojas de quinua, cebolla de la zona, haba verde y las arvejas. De febrero a mayo se consume la papa, la oca, el illaco, el izaño y el maíz tierno. El pescado del lago Titicaca se consume en todo momento. De mayo a agosto se consumen los cereales, tales como: cebada, haba seca, quinua, chuño, caya y sara ‘maíz’ de varios colores como ch’iqchi ‘moteado’, uqi ‘gris’, yuraq ‘blanco’ y q’illu ‘amarillo’. La preparación de las comidas varía de acuerdo a los productos. De la papa se prepara la waytha o wathiya ‘papa cocida en el horno de terrón o piedra’, phuti ‘sancochado’ de tubérculos, phuspu ‘habas tostada se hierve para consumir en caldo y fiambre. Del illaco se prepara caldo y segundo. El izaño se sancocha junto con la papa y la oca. De las habas se prepara el mote, tostado y harina. De la quinua se prepara el denominado kispíñu ‘panecillos’,

mazamorra con cal, p'isqi y caldo de quinua. De la cebada sin cola se hace el tostado en hik'i o hank'ana 'tostadera de arcilla cocida', phata 'cebada pilada' en batán de piedra. El t'impu 'caldo de pescado' y thiqti 'fritura'. Luego, se volvió a visitar a las comunidades sondeadas inicialmente. En 2016 se hizo la salida al distrito de Arapa de la provincia de Azángaro. En un lugar denominado walsa rumi se encuentra una piedra larga de tamaño de una balsa de totora. Los ancianos de la Villa de Betanzos cuentan que, en el tiempo oscuro, cuando salió el inti 'sol', el Inca abandonó su balsa y se quedó petrificado. Al pie del cerro Ullasupu se encuentra una piedra larga conocida como lluqina 'el remo' del Inca. Se cree que el cerro Tumuku es el más alto desde donde aparecía el volcán Misti de 5822 msnm y Ampato a 6288 msnm. En la isla de Arapa se encuentra una formación rocosa que tiene la forma de una mujer y algunos creen que ella sería la esposa Inca, que se petrificó cuando salió el sol. En la comunidad de Apissi, al pie del cerro, se encuentra uno de los tambos del tiempo de los incas, que se denomina chaski putu 'apósito de los mensajeros' del Inca, por donde pasa el denominado inka ñayan, camino del Inca, que conecta entre Arapa y Pucara. En la hacienda de Bella Vista, hasta antes de su desaparición, había un grupo de personas denominadas khipukuna, más conocidos como lengua negra, yana qallu, que tenían la función de cuidar los linderos, contabilizar los ganados y vigilar la propiedad del señor Villena, que también tenía haciendas en la Costa. De Azángaro salimos con Frank Salomon y nuestro guía, el joven Juan Guido Vilca Gutiérrez, nieto de Lino Gutiérrez Calsina de la localidad de Tiramasa, Azángaro, donde se encontró un carrito que parecía juguete. Según, el comunero, el carrito es una herencia de sus abuelos, porque sus ruedas son procedentes de la época de los incas. En otra comunidad ubicamos siete milagros de piedra y un comunero de mayor edad que todavía recuerda el funcionamiento del kipu de los incas a base de colores y la cantidad de nudos, Frank le propuso hacer una escuela de khipu, pero por falta de tiempo no se ha realizado. Para llegar a Macusani, partimos de Puno con un médico veterinario, compañero de estudio. En Macusani está ubicado a 4000 metros sobre el nivel del mar. Los pobladores distinguen dos clases de nevada: blanca y verde en el nevado de Allin Qhapaq 'el buen rico'. La nevada verde es la más antigua y la nevada blanca es reciente. Los comuneros cuentan de las pinturas rupestres y de una pata de alpaca hindida en la roca. La alpaca es muy apreciada por su lana fina de varios colores, el negro y blanco resaltan a larga distancia. Gonzáles (1989:70) registró la palabra "quyllu" para el "animal blanco", pero hoy ya se perdió esa designación, porque ahora se dice yuraq y yana para los animales y

cosas negras. Sin embargo, parece que en Cuzco se preserva esta categoría en la peregrinación de quyllu rit'i 'nevado blanco' o tal vez sea qullu rit'i 'nevado del cerro'. La palabra Macusani se puede dividirse en maku y -sani como un aditivo a la raíz. La toponimia es similar a la comunidad de Apissi del distrito de Arapa con el nombre de qiqisani 'lugar abrigado' y protegido por el cerro. La palabra maku aparece en el nombre de Tanta Maku, lugar antiguo y turístico. La etimológica de Carabaya se atribuye a cinco versiones: Primero, proviene de la qarwaya 'paja brava' o qariwa en Arapa; mientras, en Capachica se llama qariwa a la waycha (*Senecio herrerae*) de q'illu t'ika 'flor amarilla', puka qariwa y q'illu qariwa, que se conoce como maych'a de flor amarilla, seña agrícola en Arapa. Segundo, en el diccionario aimara de Huayhua (2009, p.189) se atribuye a qarwa 'la llama'. Tercero, q'ara waya se refiere a una 'variedad de cactus'. Cuarto, la versión oral de Cerrón-Palomino, la palabra q'ara quiere decir 'pelado' y la forma waya alude a la 'pampa'. Quinto, alude como un asiento de los médicos itinerarios conocido como kallawayá. Según Bastien (1996:36), "qullahuaya también significa tierra sagrada y se refiere a la montaña de Kaata" en Bolivia, donde qulla quiere decir medicina, papa tierna, qhulla papa, en Capachica y waya alude a un lugar donde hay algo. Por el lado de la cordillera occidental camino hacia el volcán Misti, viajamos con el joven Copari del distrito de Palca, ubicado a 4020 msnm. En Lampa se encuentra el cerro Apu Muntirani, que parece una muntira 'prenda de cabeza' precolombina. Lugares como: Parconi, Cahuarani, río Witani, comunidad de Chhullunkiyaní, Unpuku y Antaña. Por la noche asistimos a una reunión de cientos de comuneros que concurrieron a la exposición de los candidatos que postulan a la alcaldía de Palca. Según el Correo del 3 de diciembre de 2016, en la localidad de Vila-Vila ocurrió "un sismo de 5.5 de magnitud en 2016, hubo un muerto 17 heridos y 35 casas destruidas" (Vargas, 2016:2). La otra salida fue a la zona noroeste del lago Titicaca. Partimos de la ciudad de Puno con dirección al distrito de Taraco, Huancané. Sobre la etimología de Taraco existen cuatro versiones: Primero, la palabra tara quiere decir bifurcado o delta que se forma en el cause Río Ramis y aqu se traduce 'arena', que actualmente las familias de la ribera del río Ramis, Huata y Coata son afectados por la contaminación de la minería, por eso "los conflictos en Puno es de tipo socioambiental en torno al control y acceso a los recursos naturales" (Chambi y Escobar, 2014:87). Segundo, tara 'planta' y aqu 'arena', o sea, suelo arenoso donde se cultiva la tara. Tercero, Posnansky (2015, p.34) menciona el nombre de tribus de los "callchahakes", "urus" y "tarahajes". Cuarto, el nombre proviene de Santo Taraco que se encuentra en la

iglesia. Por el lado aimara se ha visitado a la provincia de El Collao (Ilave), según Guaman Poma (2005) fue un “tambo real, hila hawi, pueblo” (p.886), cuya etimología se baraja a partir de jila, que aparece en el diccionario de Condori (2011) referido al “hermano mayor” (p.138); Bertonio (1984) registró la frase inawi yapuha, mi propia chacra (p.176); hila auqui, tío hermano mayor del padre (p.132); hila, más fuerte, sabio, rico; y luego Bertonio registró hila, vel nayra, refiere a primero (133). Pasamos por Juli, fundo Tabaco, que vendría de la palabra tawaqu ‘mujer joven’ (Condori, 2011, p.337). En Yunguyo, frontera con Bolivia se encuentra el Apu Achachila, cerro Qhapiya. En el diccionario aimara de Condori (2011), Apu quiere decir ‘Dios tutelar’ (p.42) y achachila ‘espíritu de antiguos antepasados’ (p.19), como en Lampa, en “el cerro más elevado al oeste del poblado de Paratía se encuentra el Apu Wayra Qaqa” (Flores, 2015:21), donde wayra quiere decir viento y qaqa se refiere a la roca. En Yunguyo, Posnansky (2015) registró como volcán “kayappia” o “kjappia” (p.29), montaña paisajístico lleno de misterios. El señor Ccosi de Ácora manifiesta que q’aya quiere decir ‘suelo cavado por el agua’ y en el diccionario aymara de Condori (2011) aparece la palabra q’aya como ‘farallón’ (p.304); de tal manera, q’aya p’iya podría ser abertura rocosa de donde fluye el agua. Además, existe un lugar denominado isla Qhapi Uro. Estas comunidades son portadoras del código oral de relatos de seres de extraterrestres, platillos voladores de Qhapiya, las islas del Sol, la Luna y Qhapi Uru. Se cree que en Yunguyo existen sabios que se convierten en animales, tales como: kharisiri ‘persona que corta’, lik’ichiri ‘el que extrae la grasa’, pistaku ‘el que se transforma’. Por otra parte, se habla de antawalla ‘gato volador’ que emite luminiscencia, algunos conocen como lari a una variedad de ave mítico, espiritual. Por el lado quechua, se ha visitado al sitio arqueológico de Pucará, la gente relata que el túnel fue cerrado, porque los jóvenes se enfermaban al entrar al agujero. En el Lexicón de Szemiński (2006, p.417), la palabra pukara quiere decir “baluarte de fortaleza y barrera de muro”. Pucará tiene centros ceremoniales cuadradas, cuatro aposentos en cada lado, las edificaciones de tipo piramidal y el centro ceremonial de Qala Saya, o sea, la palabra qala en aimara equivale al léxico piedra y saya quiere decir altura. El viaje a la península de Chucuito de las Cajas Reales fue una ocasión para hacer una retrodicción histórica de la visita hecha por Garcí Díez de San Miguel en 1567, cuando Chucuito fue un centro tributario de granjas, minas y ganados. Según la declaración de “Lope Martín Ninara, quipocamayó mayor de la parcialidad de Lurinsaya y Martín Cari cacique de la parcialidad de Anansaya por el dicho su equipo y vinieron conformes en todas las partidas” (Díez, 2013:96), donde aparece la función de

los quipos como instrumento de contabilidad. Caminando de la plaza hacia el lado izquierdo se encuentra un pequeño manantial de agua, donde se encuentran renacuajos denominado huq'ullu y de la boca de un anchanchu 'ser acuático', tallada en piedra, brota el agua de Apu Atuxa. Los sitios a visitar son el denominado Inka Uyu 'cerco del Inca', donde se encuentran varios restos de piedras talladas. En el Inka Uyu se encuentra varias piedras talladas en forma de falo. Al falo grande, algunos visitantes, echan una botella de cerveza y champaña. Algunas mujeres abrazan el falo pidiendo que le conceda una criatura. Una versión afirma que Inka Uyo sería un centro ceremonial de culto al órgano genital, denominado falo o pene. La declaración de algunos pobladores, el cerco de Inka Uyu fue vacío. En aquel tiempo estas piezas se encontraban abandonadas en las casonas antiguas. Lo que hicieron es recolectar las piezas por orden, posiblemente, de alguna autoridad para colocar en el cerco con el fin de atraer a los visitantes. En la casa de retiro, pasando el río, se encuentra una cabeza con rostros de varón y mujer, divididas por una serpiente. En Chucuito se organizó un taller sobre la afirmación de identidades y saberes andinos dirigido por César Barahona Calderón de la Maestría de Psicología Educativa de la Universidad César Vallejo. El evento inició el día 23 de julio de 2016, en el local del Monasterio de Chucuito con asistencia de estudiantes de sociología, UNAP. El taller se desarrolló sábado y domingo durante un mes organizado en tres grupos de trabajo. En la mesa no faltaba las hojas de coca para "chacchar" o masticar y una vela encendida como símbolo de claridad y la espiritualidad. La clausura se realizó en el Cerro Apu Atuxa.

3.6 Tratamiento de los datos

- i. Los resultados de la encuesta de ciclo agrícola y las entrevistas fueron tabulados en una matriz de doble entrada con su correspondiente traducción. El caso de qutu 'pléyades', cuya aparición constituye como un indicador de helada; chirawi 'invierno', que no se conoce esta palabra en Siale, Capachica, considerado como la culminación del ciclo agrícola; inti kancha 'halo del sol', día no laborable en la agricultura, por ser mal día; rit'i 'nieve', cuya presencia disminuye el ataque de gusanos al cultivo de tubérculos; allqu 'perro', cuya aparición nocturna en el cruce de camino se interpreta como espíritu humano.
- ii. Las categorías escalares y oposicionales se han generado a partir de la observación participante, la declaración de los actores y la opinión de expertos.

Se ha establecido en cuatro niveles de organización del esquema mental del hombre andino. Los niveles de la codificación de los datos referido al tema de la cosmovisión simbólica del hombre andino quechua y aimara se ha seleccionado 96 categorías en el nivel I, de las cuales se ha seleccionado 16 categorías en el nivel II, luego 4 categorías en el nivel III y un concepto central en el nivel IV.

- iii. El discurso oral fue transcrito para identificar las categorías que tienen una función contextual en la vida de la población. Esta selección de las categorías de la entrevista vuelve al punto de origen con el fin de verificar empíricamente en la siguiente transcripción.

El día sábado hemos entrado diez mincas al lago Titicaca con el fin de extraer la totora para la alimentación de los ganados. Para cocinar teníamos que llevar víveres consistentes en chuño y harina. Otra cantidad para dar a la gente de la isla de los uros a cambio de la extracción de la totora. Toda esa semana hemos construido una balsa grande de la misma totora. Luego, al retorno se ha repartido la totora de manera gratuita a los demás comuneros.

La categoría /minca/ corresponde a la fuerza de trabajo, la /totora/ indica el recurso natural, el /chuño/ representa alimento, el /cambio/ es un sistema de trueque, la /balsa/ es una forma de tecnología y la categoría /reparto/ es una forma de distribución recíproca. Para el registro de nombres nativos se utilizó el alfabeto oficial del quechua y aimara con su traducción. La denominación kuru 'gusano' en quechua y laqatu en aimara, traducido entre comillas. Los nombres nativos, como rawk'ana en quechua y likwana en aimara fue refonologizado como "raucana" y "licuana". El procedimiento de la diferencial semántica está directamente relacionado con la codificación del discurso oral transcrito. Luego es posible presentar los rasgos distintivos de cada categoría. A partir del texto transcrito de la reciprocidad se procede la siguiente diferenciación: Las categorías qucha 'lago' y t'utura 'junco' o totora son marcados con el signo más (+) recurso y más (+) orgánico. Mientras, qucha 'el lago' es marcado con el signo menos (-) sólido y más (+) líquido y la totora es marcado con el signo más (+) sólido y menos (-) líquido. El discurso oral grabado y transcrito se trasladó al programa Atlas. Ti, como un documento primario. Luego se realizó el diseño semántico para organizar las redes de conexión de los significados de las categorías del discurso del actor.

La ofrenda a una montaña, denominada Apu como ser poderoso está relacionada a la práctica ritual orientada a la organización de un comercio, trabajo, empresa, curación y limpieza espiritual de las familias.

Las categorías seleccionadas son la /ofrenda/, /apu/, /ritualidad/ y /espiritualidad/. Las categorías de /ofrenda/ y /apu/ son oposiciones de contrariedad, las relaciones entre la categoría /apu/ y /no apu/ son oposiciones contradictorias. La estructura /no ofrenda/ implica /apu/ y la estructura /no apu/ implica ofrenda. En este cuadro de implicancias de /no apu/ y /ofrenda/ aparecen los actos de ritualidad y las relaciones de /no ofrenda/ y /apu/ son implicancias de espiritualidad. Por tanto, la relación de oposición entre la ofrenda y el apu son relaciones del /mundo simbólico/ frente a la oposición entre /no apu/ y /no ofrenda/ son relaciones de oposición del /mundo de la natura/. La definición de conceptos fue de acuerdo a las categorías. Así como: APU /munayniyuq/, /ser poderoso/. Montaña sagrada que protege a la población. 2. /kallpa/, /fuerza/. Las familias piden sus deseos a través de una ofrenda. 3. /hampikuq/, /fuente de curación/. Se hace el ritual de ofrenda para tratarse de enfermedades. 4. /ahayup tiyanan/, /lugar bioenergética/. Lugar sagrado donde moran los antepasados. En un relato mítico o narración contextual de un comunero aparecen los roles y funciones de las figuras, que constituyen un discurso ideológico de una determinada cultura.

Andrés Quispe Pari declara que el día 3 de mayo de 2015 se compró un carrito de hojalata de la feria de Alasita, Puno. A medio día pidió su deseo al Iqiqu 'personaje mítico'. Luego colocó el carrito en un lugar preferido de su habitación. La familia trabajó un tiempo y se compró una combi, llevó a la feria de Copacabana y pidió sus deseos al sapo de piedra. Luego se ha asociado a una empresa de transporte público.

En el enunciado del primer estado, el sujeto hacedor es Andrés y el sujeto operador es el Iqiqu. Esto implica (\Rightarrow), que el sujeto (S) se encuentra disjunto (U) del dinero, como objeto (O); pero conjunto (\cap) con el carrito. La figura de género próximo busca la concepción particular y universal, a partir de una narración étnica referido a la subsistencia de un lagarto, qaraywa. Estas figuras fueron extraídas de las familias de códigos generados en el programa, donde /AUB/ = /animal, reptil y saurio/ que corresponde al género próximo de carácter universal. Las categorías como la figura de qaraywa están representadas con el símbolo (A) y su equivalencia en otra cultura quiere decir 'lagarto' representado con el símbolo (B). En el ámbito cultural quechua, la

categoría qaraywa contiene un significado /medicinal/, mientras la categoría ‘lagarto’ no contiene esa equivalencia de significado; entonces, aparece marcado con el símbolo nulo (\emptyset). De tal manera, sometido al conjunto universal de $/AUB/ = /\emptyset/$, o sea el resultado es nulo, porque el contenido /medicinal/ se trata de un significado particular. La concepción del tiempo del hombre andino quechua o aimara aparece en el discurso mítico. Estas categorías fueron extraídas de la familia de códigos del programa para establecer la correlación de concepciones. Se han establecido dos deícticos, tales como: aquí, kaypi, y allí, chhaqaypi. Luego, se han comparado dos tiempos: el tiempo futuro, qhipa, que se encuentra detrás del actor del tiempo presente; mientras, el tiempo pasado, ñawpa, se encuentra delante del actor del tiempo presente. 8). Las redes conceptuales fueron generados a partir de la comparación de categorías escalares y oposicionales con el fin de hacer la interpretación de varios segmentos codificados en el programa Atlas Ti. Así como el caso del nevado de las cordilleras mantiene la permanencia de lagunas de las partes bajas, que pueden tener cuatro semas nucleares: el fenómeno natural, el uso social, medicinal y sagrado. Ahora, lo que es natural corresponde al entorno geográfico, el uso de sustento para la producción agropecuaria, la materia medicinal adquiere un significado curativo y lo sagrado motiva el acto ritual dirigido a las lagunas. El comportamiento de las figuras del discurso étnico están revestidos de cosas o artefactos, las plantas, los animales y los astros. En este modelo intervienen las fotografías, los íconos y dibujos generados a partir de relatos espirituales.

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1 Motivación terrenal

4.1.1 El espacio circundante

El fenómeno de la sensación del mundo de la vida circundante, t'iysi muyu, corresponde a las cosas simbólicas de representación multiforme relacionada a la vida social. Para definir esta proposición se tomó en cuenta los siguientes conceptos: la transmisión del código oral, los elementales de la tierra, el espacio social circundante, la convivencia con la naturaleza, la identidad territorial y la función de la intersubjetividad.

La transmisión de código oral opera fundamentalmente a nivel de memoria colectiva en un pueblo ágrafo sin tradición de la escritura estandarizada, o sea, el pensamiento y la razón se exteriorizan mediante el impulso acústico de grandes narraciones históricas sujetos a un tiempo paracrónico. Mead (1996) identificó cuatro fases del acto humano que corresponde al “impulso sensorial, la percepción, la manipulación y la consumación” (pp.340-341), o sea, la actividad humana tiene un inicio y una meta operativa de acuerdo a los niveles de su conocimiento. En la cultura andina, la literatura oral incorpora los artefactos, los seres míticos y los fenómenos naturales, que operan como figuras de transformación en cada recorrido de la narración. El discurso oral referido a un cántaro de agua, chatu, tuvo dos momentos de uso de este recipiente. Primero, se trata de un objeto de uso cotidiano, ordinario; segundo, se convierte extraordinario, simbólico, cuando se coloca las flores rituales y se vierte el agua ceremonial curativa. En este caso, el cántaro opera como transformador del paso

del malestar al bienestar de la vida del individuo, a través del poder curativo del agua florida que contiene el recipiente. En este proceso, el pensamiento construye símbolos en el acto de la intersubjetividad dialógica rodeado de objetos. En el concepto de Biedermann (2013, p.10), “el símbolo es un encubrimiento y revelación al mismo tiempo”, porque en el fondo de una expresión hay algún razonamiento comprensible. La matriz más visible de las relaciones simbólicas andinas está representada por una manta como un tipo de abrigo del sexo femenino, que simboliza la categoría de autoridad en un contexto de identidad social. El relato expresado en lengua nativa cumple una función oral y porta un contenido de valor intersubjetivo. Las flores tienen una expresión de belleza por su color que reviste la chacra, como una señal de seguridad y vida. La bandera blanca constituye un signo de presencia del rayo, que convierte un lugar ordinario a un espacio reservado y ritual. El arte, la música y la danza nocturna simbolizan la producción y bienestar. El gesto de la mano en diferentes posesiones expresa una energía y curación de las enfermedades. El pensamiento antecede a la expresión oral del acto humano que objetiva la idea simbólica. En el sentido de Van Kessel (1992), “la tecnología autóctona posee una dimensión cultural, marcada por una visión mitológica” (p.239). La idea de pacha, alude al tiempo, espacio y movimiento de las cosas simbolizadas que perduran en la raíz ancestral, tunu, histórica. Dennis-Boyan y Lockley (2008:24) manifiestan que “en épocas antiguas la Tierra fue adorada como la gran Diosa Madre, figura sustentadora y fuente de toda vida”. El sentido de pacha porta un concepto de kawsay ‘convivencia’. En la cultura quechua y aimara, el futuro viene por detrás del presente y el pasado se encuentra por delante de este tiempo, que sirve de experiencia en la supervivencia. La capacidad de sabiduría, yachay, permite explorar el espacio del mundo circundante, tiksi muyu, el espacio del mundo subterráneo, ukhu pacha, que también se dice ukhu al cuerpo humano. Aquello que viene de las entrañas de la tierra, a veces, se convierte como figuras que forman parte de la vida, tales como el primero de agosto y 3 de mayo, la gente recoge piedritas, que tienen forma de moneda, de los ríos para tener progreso y buenos augurios. Luego, hay que corresponder a la tierra y a los astros por medio de las ofrendas rituales. Según Amat (2016), “el 5 de setiembre de 2007 se presentaron al mundo los niños momias del nevado Llullayllaco en el Museo de Arqueología de Alta Montaña de Salta, Argentina” (p.266); por eso, los mitos

andinos mencionan a los nevados como un lugar de los antepasados y los espacios geográficos de la montaña lleva los nombres del cuerpo humano, como el caso del denominado pie del cerro, urqu chaki, espalda del cerro, urqu wasa, en cima del codo, muqlli pata. La cadena cíclica de los estados de existencia está representada por la categoría runa o haqi, como un cuerpo material emergente del ser humano; el cerebro, ñutqhu, corresponde a una masa de naturaleza dúctil; la concepción de la sabiduría, yachay, se refiere a la mente de acción reflexiva; la categoría ayphu se concibe como el ánimo, fuerza y energía; el denominado huhu corresponde a un brío que tiene una fuerza reversible; y la categoría de ahayu es una entidad de otra dimensión bioenergética viviente. El ser humano, a través de ñutqhu ‘cerebro’ ‘dúctil y flexible reacciona de acuerdo a su capacidad del yachay ‘saber’, que está relacionado con el corazón, como un órgano de consulta, sentimiento y deseo. El “saber, entonces es estar asociado simbólicamente con el corazón, y es una unidad corpórea con todo el entorno” (Bastien, 1996:93). La semiótica del contenido de los mensajes está en las narraciones míticas a nivel de código oral. La invocación abre al misterio de seres del nevado y las lagunas, donde frecuentan los paqukuna ‘maestros’ hierofantes, que cuidan la esencia de la cultura. En los íconos de Pukara, la esfera, muyu, representa el agua; el trazo del rombo, qitu, indica la chacra; la faja de Carabaya contiene la figura de ziz-zaz, q’inqu; y la manta, llikita, tiene el ícono de triple rombo, puytu y la semilla de una planta, wayruru, de color rojo y negro significa progreso. Los antiguos médicos itinerarios llamados callahuayos fueron portadores de la “bola del rayo” asociado al fuego. El símbolo como objetivo portador de signo y su esencia extraordinaria es perceptible por la mente interior del “yo”. Se cree que la Chakana, Cruz Cuadrada, fue un instrumento de orientación en la construcción de centros ceremoniales cuadrados y circulares. La figura de medio rombo está en la construcción del asiento o vivienda del inca, inka tiyana; rincón del sol, q’uñi k’uchu; el observatorio solar; y el control de la dirección del viento. La idea de simbolismo está en la prenda de cabeza llamada ch’ullu en quechua y lluch’u en aimara, forma metatizada del chullu; el gorro de orejas redondeadas, wiriti, contiene figuras geométricas, el sombrero de Santiago de Pupuja o puyupuyuha porta iconografías, el tambor icónico produce terremoto en el mito; la bolsa, ch’uspa, significa autoridad comunal llamada hilaqata y el tocayo Inca, wincha, simboliza la jerarquía social.

Estas formas son sensibles a través de figuras geométricas; mientras, el contenido es perceptible por la razón. La flor de cactu, hawa q'ulla, se observa en Siale, Capachica, con el fin de pronosticar la lluvia, o sea, cuando florece hacia la puesta del sol indica menor precipitación pluvial y el florecimiento hacia el lago Titicaca significa mayor presencia de la lluvia.

Tabla 1
La enfermedad de los cultivos

CULTIVOS	ENFERMEDAD	TRADUCCIÓN	Fr.	%
CEBADA	Qhisti	Carbón	18	11.32
	Ñusa	Descomposición	5	3.14
	Ismuy	Podredumbre	1	0.63
	Pulilla	Roya	5	3.14
	Qasawi	Hongo	4	2.52
HABA	Ismuy	Podredumbre	4	2.52
	Mututiya	Mildiu	6	3.77
QUINUA	Ismuy	Podredumbre	4	2.52
	Hank'a	Verruga	12	7.55
	Ñusa	Descomposición	20	12.58
PAPA	Qasawi	Hongo	8	5.03
	Ismuy	Podredumbre	7	4.40
	T'una	Menudo	7	4.40
	K'ukara	Deformación	7	4.40
	Q'illuyan	Amarillamiento	6	3.77
OCA	Ismuy	Podredumbre	9	5.66
	T'una	Menudo	5	3.14
	Ismuy	Podredumbre	13	8.18
ILLAKU	Rusayru	Rosario	4	2.52
ISAÑU	Ismuy	Podredumbre	14	8.81
TOTAL			159	100

Fuente. Encuesta en la comunidad de Siale, Capachica, 2015

De una muestra de 159 agricultores, el 11,32% declaran el ataque de qhisti o qhasawi 'carbon' por la presencia de animales después de la lluvia, el increpamiento amarillento de las hojas de quinua se dice mutirqusqa en Siale, Capachica; mientras, en Arapa se identifica como muturu. En la concepción de

Van Kessel (1992) está asociada a la “tecnología simbólica andina, que hace funcional y eficiente el paradigma tecnológico” (p.239) ancestral. En la concepción quechua y aimara, los tubérculos son considerados como se fuera gente. Flores (2009, p.222) decía que “las semillas de todo lo que comemos tienen vida y sienten como nosotros”.

Los elementales de la tierra le dan sentido del pensamiento del yachaq, ‘genio’ andino, el experto hierófanico que entra en conexión con las energías de la tierra, a través de la enunciación mental y por medio del enunciado del ritual alude a las montañas relacionado al estado de sumaq kawsay ‘el buen vivir’, o sea, vivir sin conflicto, porque la expresión simbólica oral porta significados. El gesto simbólico del hombre frente a la naturaleza se expresa en la posesión de las rodillas, las manos cruzadas o levantadas, como signo de contacto con las energías invisibles, la moneda peruana nuevo sol con fecha de 2013 presenta el símbolo de manos cruzadas; según la revista de la municipalidad de Carabaya se mantiene los restos humanos de los antepasados con manos cruzadas. Simbólicamente las mujeres llevan p’itay lliklla ‘la manta selecta’ o pallay lliklla tejida con íconos de flora y fauna andina, el pillu ‘corona de flores’, pillu rosca ‘aro de pan’ se coloca en el sombrero y se usa la concha marina, ch’uru, para asperjar líquidos rituales. Según Tumbillo (2004, p.217), en el “unku ‘arco’ construido del árbol se colocan frutas como símbolo de buena floración y producción”, unku se refiere a un tipo de ropa en Siale, Capachica, Paratía y Arapa. En el principio de Stanley (1975, p.21), “tanto los sabios antiguos como los científicos modernos están acordes en que todo en la vida está formado por vibraciones”, que condicionan el comportamiento de los individuos.

En la formación de la imagen del espacio social circundante, el hombre dispone de sensores de información del mundo exterior, la vista abarca un “hipocampo del imagen de la región cerebral” (Rubia, 2006, p.22). La concepción del movimiento helicoidal fue manejada por los etnofísicos en la observación de los biopronosticadores del clima y tiempo. El hombre andino considera dos informates del mundo interior: uno es el cerebro, el otro es el corazón, que ambos son portadores del conocimiento; por eso, la gente consulta a su corazón para decidir ciertas acciones, tales como las decisiones y los viajes.

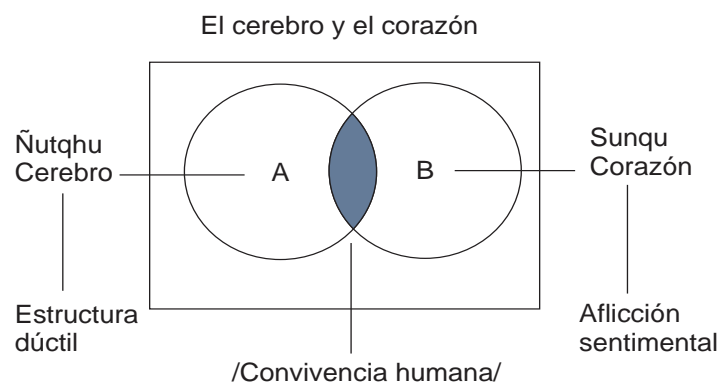


Figura 2. La relación entre el cerebro y el corazón

La zona blanda del cráneo de recién nacido, una phukyu, se considera como el orificio abierto al mundo supraterráneo. En este caso, el misterio abre las puertas del secreto de la naturaleza. Según Stanley (1975:30), “sí vivimos al margen de la armonía con las leyes de la naturaleza”; entonces, se quiebra el principio del equilibrio. El ritual simbólico de la actividad agropecuaria a partir de agosto, mes del viento, wayra killa, el sahulado del hogar y el inicio del nuevo ciclo agrícola; septiembre, siembra adelantada, milli, actividad de q’uya o ritual de la siembra; octubre, siembra principal, hatun tarpuy, ritual de consulta a los tubérculos; noviembre, ritual de ofrenda al espíritu de los antepasados y siembra media; diciembre, última siembra, qhipa tarpuy, ritual de la lluvia; enero, luna llena, deshierbe, quray, abundancia de la serpiente, mach’ali, ritual del granizo; enero, luna llena, primera maduración, qhulla puquy y danza nocturna, qhachwa, donde se presenta dos veces la luna llena, como en 2018; febrero, gran maduración, hatun puquy, ritual de la chacra y los ganados; marzo, primera cosecha, ankachay, el ritual de productos; abril, cosecha de los tubérculos, hasp’iy; mayo, gran cosecha, hatun hasp’iy, el rito de tubérculo faciado, ispalla, acto simbólico de la buena cosecha y se observa las pléyades, qutu; junio, tiempo seco, chirawi, mes de helada, ritual de fogata, ritual de marcación y la fertilidad de los ganados; julio, mes del viento, kipu, indicador de la lluvia. Existen toponimias de asiruni ‘lugar de culebras’ en el centro poblado de Salcedo, asirumani ‘pastizal’ en Arapa, Azángaro y la danza de la Asociación Cultural Asiruni del distrito de Calapuja, Lampa. Sin Fronteras del 15 de enero de 2016 reportó un lugar de “Asiru Patxata ‘culebra partida’ de Yunguyo, una cadena de rocas de 5 km y se conserva un panel de dos culebras talladas de piedra en Asiruni, Huancané (Chambi, 2015:54). Gonzáles registró en 1608

(1989) la nominación de “machhakuay ‘culebra’ o boua” (p.221); mientras, “amaru es otra clase de serpiente grande sin alas” (p.669). La semilla, como germen de la vida, simboliza el principio de la dualidad entre la mujer ‘warmi’ y el varón ‘qhari’ como sistema universal de la reproducción de la especie. El arado de pie, taklla, simboliza el varón y el arado de mano, rawk’ana, representa la figura de la mujer. El fenómeno de ruruy ‘la renovación de la semilla’ en quechua y hathaña ‘procrear’ en aimara, bajo los principios de la vibración, el sonido de los instrumentos musicales abre los pétalos y acelera la maduración de los cultivos.

La convivencia con la naturaleza se manifiesta en la florecencia de los cultivos, la variedad de los tubérculos y la especie de los animales. En el sentido de Van Kessel (1992), el asiento de vida está “considerado como una totalidad viva y animada” (p.245). La actividad agraria permite clasificar como: rumi-rumi ‘rocoso’ y uchpha hallp’a ‘suelo humoso’. La idea de convivencia está simbolizada en algunas cosas de la naturaleza. En Lampa, 2015, el primero de agosto, día de las alpacas, la población recoge piedras redondas del río, como símbolo de la moneda y la riqueza. La llama significa ‘tierra’ y la “illa” significa espíritu de la alpaca, la llama, la vicuña y el huanaco. En Chucuito se encuentra Apu Atuxa, roca sagrada, donde se hace el ritual de los deseos de progreso. Esta roca es un arte rupestre, donde se encuentran círculos tallados como símbolos del agua. En el libro del Uro de la Bahía de Puno de Cerrón-Palomino (2016:191) aparece la palabra “atox” con la traducción ‘anciana’. El 9 de agosto de 2015 se presentó un ventarrón con una velocidad de 50 kilómetros por hora. Por eso, en el acto ritual se menciona a chullpa wayra ‘viento de las chullpas’ y limpu wayra ‘viento de los fetos’. En Paratía, Lampa, “el viento phuku se introduce por todo el cuerpo, el viento qakcha wayra descuelga la mandíbula inferior de la gente y tutuka wayra es capaz de dar muerte a las personas” (Flores, 2015:39); así como, Alanoca (2011) menciona que “el acabamiento de la chullpa era conforme a la jeraquía del difunto, a mayor jerarquía mejor elaborada la chullpa” (p.293) o sepulcro y “los cadáveres miraban hacia la cima de la montaña” (Bastien, 1996:49), o sea, para Bastien, “chullpa se refiere al monumento de piedra en cima de la cámara sepulcral” (p.51), que parece como

terminal, ch'ullpa, ch'ullupa, protector y en Bertonio (1984:92), chullpa se entiende el “entorno o seron donde metían sus difuntos”.

La identidad territorial y social se construye en el proceso de la ocupación histórica de un espacio poblado por los antecesores. El denominado qhuya ‘asiento de vida’ familiar está latente en la memoria de la herencia cultural, la idea de la territorialidad se mueve hacia la creatividad simbólica de las dimensiones del espacio de residencia; por eso, siguen “celebrando los ritos que corresponden a la cosecha, equinoccio de invierno; la elaboración del chuño, solsticio de invierno; la primera siembra, equinoccio de otoño; y la segunda siembra, solsticio de verano” (Bastien, 1996:98).

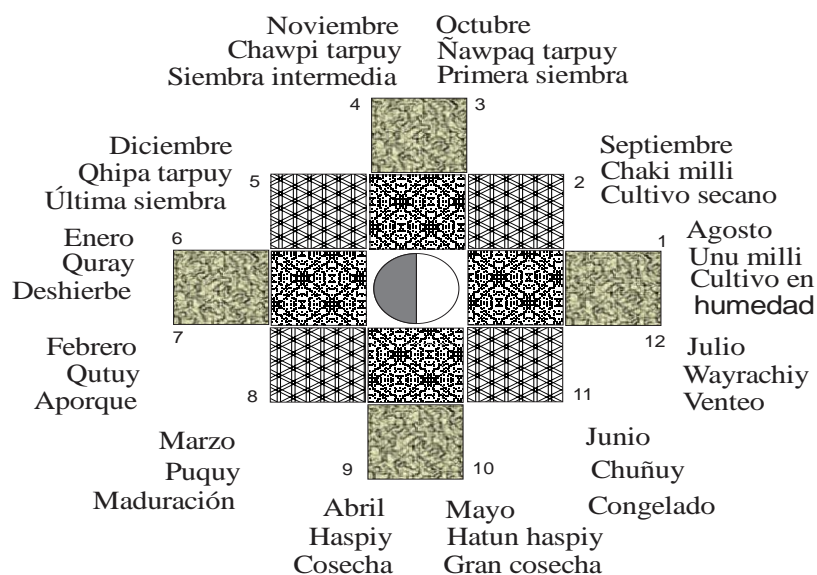


Figura 3. La actividad agraria andina por meses

En Juliaca salen a recoger piedras planas del río Maravillas en la fiesta de las cruces, como símbolo de sapo de oro, quri hamp'atu y sapo de plata, qullqi h'amp'atu. El caso del arte rupestre de un sapo tallado en piedra que se encuentra en Yunguyo, donde muestra círculos concéntricos que posiblemente representan el agua. El impacto de la identidad simbólica construida en una interacción social heterogénea se muta con mayor velocidad; una identidad ancestral se debilita en contacto permanente entre la ciudad y el campo; la identidad del migrante es neutralizado por la cultura hegemónica; las figuras arqueoétnicas aparecen como una identidad ancestral; la identidad étnica racial se expresa en el color desde una óptica externa y la raza es vista como identidad

desde el interior del espíritu humano; la etnia, la lengua y cultura afianzan el poder político de la identidad; y en términos de Montoya y López (1988), “cuando se habla exclusivamente en castellano pero se canta y se llora en quechua” (p.14). En Paratía, Lampa, por la década del 60, el tejido fue una identidad étnica de uso comunal, tales como: “el poncho de color con la billeza de los dibujos, las monteras, humillas, chucos, chamarras y khalla pantalón” (Flores, 2015:18); mientras, hoy en día solo aparecen en las danzas nativas.

El sentido de la intersubjetividad, los valores éticos y morales permiten mantener unidas a una cultura, porque interactúan como algo subjetivo, intuitivo y telepático. La gente habla con las plantas a través de la sensación de los síntomas, la interpretación de sueños y la percepción intuitiva. Se cree que los tubérculos sienten frío, lloran cuando se junta con la sal y el cuchillo. En este ambiente funciona el principio de la correferencialidad con la naturaleza y las relaciones entre los seres humanos se producen a través de la significación de símbolos. En actos rituales se practica una serie de plegarias simbólicas, tales como: la imposición de la mano, el cruce de brazos, el cierre de los ojos y un acto de silencio. En este instante puede presentarse el espíritu bueno o espíritu malo denominado aphalla en aimara o khuru en quechua. La imaginación simbólica permite construir la representación sensible de un objeto extraordinario y este artefacto constituye una figura de identidad. El yungueño, J. C. Siguayro Siguayro manifiesta que el lago Warawarani Quta de Apu Qhapiya oculta misterios del cambio de colores del agua en cualquier hora del día. El color verde indica la helada, celeste significa lluvia y el blanco significa la presencia de la granizada y la chinkana ritual de qhapiya refiere a un socavón o caverna subterránea. El calendario agrícola del oriente, ceja de selva, tiene dos fases de cultivo. La etapa de ñawpaq ‘la siembra adelantada’ a partir de enero; mientras, la actividad de qhipa ‘la siembra posterior’ inicia en febrero, porque el riesgo de helada es menor que la parte alto andina. Del 13 al 15 de enero de 2015, la helada destruyó parte de los cultivos; entonces, algunos agricultores salieron a las doce de la noche a prender la fogata con el fin de contrarrestar la baja temperatura. Se dice helada negra, yana qasa, en zona quechua y la helada hombre en zona aimara, que son destructores. Los símbolos son reflejos de un esquema mental construido por la experiencia. En el cuadro semiótico de Ballón

(2006:389) aparece “la relación metadiscursiva que se compone binariamente” y para el Collasuyo se configura de la siguiente manera.

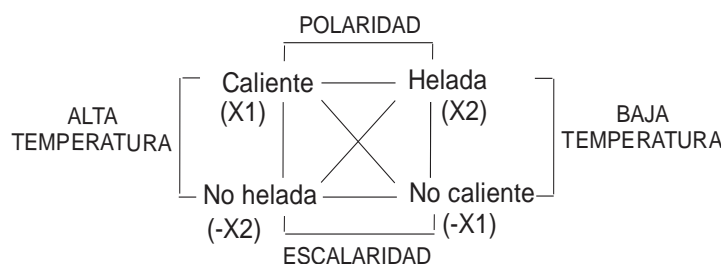


Figura 4. Implicancias entre la alta y baja temperatura

En la percepción se presenta la contrariedad entre caliente (X1) y helada (X2) por oposición directa; mientras, la oposición diagonal corresponde a una relación contradictoria entre la no helada (-X2) y no caliente (-X1).

En el esquema mental se configura la percepción del principio de la polaridad entre el calor y el frío. Entre los extremos aparece la percepción de la escalaridad. La ocurrencia rítmica del reflejo de los fenómenos naturales se copia en el cerebro, que permite una reacción inmediata del ser.

4.1.2 La percepción de la vida

El sentido de la vida tiene múltiples interrelaciones, tales como: la habitación familiar, la seguridad alimentaria, la reproducción de la especie, la defensa de la vida, el tratamiento de las enfermedades y la concepción de la muerte.

La habitación como un espacio de vivienda denominada wasi ‘casa’ en quechua y uta en aimara varía en su forma, de acuerdo al factor climático y contexto geográfico. En la zona de Carabaya se encuentra una roca que fue acondicionada como vivienda de los pastores. La cultura de los uros del lago Titicaca construían sus habitaciones a base de la totora, mientras las culturas asentadas en tierra, como los puquinas, aimaras y quechuas, construyeron sus habitaciones a base de piedras y terrones, o sea, las residencias responden a los cambios del clima y tiempo, de acuerdo al contexto geográfico. En Taraco se puede encontrar habitaciones de terrón, ch’ampa, conocida como putuku o putu; mientras, en Capachica, Taquile, Azángaro y demás comunidades el techo de paja fue reemplazado por calamina y algunos están introduciendo paredes de ladrillo en

lugar de adobe o tapial. Sin embargo, en las partes altas, la habitación temporal de los pastores está construida a base de piedras y techo de paja. En la Villa de Betanzos, en la zona de Qalachiqa fue escarbado varias chullpas, por orden del padre Manuel Quiroga, cura de dientes postizos, pues, se pensaba que habría oro y plata; pero, no encontraron ningún tesoro. Se cree que estas chullpas fueron la vivienda de los ricos, como fue encontrado en la comunidad de Qaqsani, debajo del cerro Khanka urqu, una chullpa, donde había ropas colgadas en un palo, pero al atocar con la mano se convertía en polvo. Además, en esos tiempos la señora Kilarisa Ponce, profesora de la escuela de Villa de Betanzos, tenía una pequeña cola, por eso los padres de familia le cargaban en un anda o litera como a una Santa, porque no podía sentarse en la montura del caballo. Históricamente, el alumbrado fue a base de un mechero, michachuwa, que funcionaba con sebo y pabilo; luego, apareció la vela, mechero a kerosene, antorcha con pabilo de algodón y ahora se ha reemplazado con la electricidad o panel solar. Un espacio físico permite observar y operar en una interacción de neutralismo con otras especies de una zona de vida; mientras, la habitación significa una predisposición cognitiva del hombre frente al frío y el calor, que se aleja y se acerca hacia los extremos. Entonces, la habitación es una forma de neutralización de la temperatura. En la techumbre de una casa nueva se hace un ritual de wilanchu asperjando con la sangre de la llama a las cuatro paredes, el hueso del animal se calcina y luego se entierra en medio de una ceremonia de ofrenda al lugar de residencia. En Lampa, la ceremonia de ofrenda “a la tierra, iranta o k’intu se quema en una chuwa, plato y si las cenizas se ponen blanquitas como algodón se interpreta como buena suerte y felicidad para los dueños de la casa” (Flores, 2015:204). En la noche se juega phichqa, que consiste en el flete de los huesitos de articulación de los ganados y al día siguiente se hace la batida de achuqalla de las personas que no asistieron a esa ceremonia; en fin, estas costumbres varían en cada comunidad, así como, L. Turpo (Reporte, agosto de 2016) manifestó que en San Antonio de Putina, el primero de agosto la gente recoge las piedrecillas del río y hacen el ritual de sahumado del hogar o madre tierra. Las plantas sienten frío y calor como los seres humanos, por eso, los pobladores de Ácora conciben la helada “hombre” que destruye a los cultivos; mientras, la helada “mujer” no destruye a los cultivos por ser de baja intensidad. La designación binaria de hembra y macho pasa por un criterio semiótico de

extensión a los fenómenos naturales sexuados. Los agricultores del distrito de Arapa clasifican como yana qasa ‘helada negra’ que destruye los cultivos; mientras, yuraq qasa ‘helada blanca’ no destruye los cultivos por ser de baja intensidad, o sea, el principio de la polaridad entre el frío y el calor se gradúa por las escalas de oscuridad y la claridad. Ciertas rocas reflejan en la fisonomía de la gente y por principio binario se distingue dos tipos de rocas: yana q’atawi rumi ‘piedra negra de cal’ y yuraq q’atawi rumi ‘piedra blanca de cal’; pero, la cal de piedra negra contiene tirisa, que produce manchas en la cara; mientras, la cal de piedra blanca es apta para el consumo en mazamorra con cal. Se cree que existen cuatro espacios de vivienda: una casa de esta vida, la sepultura, la apachita de los viajeros y la montaña tutelar de los antepasados, donde sobrevivieron en las catástrofes de agua. Entonces, el símbolo es motivado por un acontecimiento extraordinario que proporciona rasgos como un indicio de algo que puede dar información. Así como, Bastien (1996) encontró una metáfora reversible de la comunidad de Kaata, Bolivia, donde la población considera que la “montaña es como nosotros y nosotros somos como ella” (p.19); por eso, se les da ofrenda a los espacios tutelares.

En cuanto a la seguridad alimentaria de la población está relacionada a un espacio ecológico que soporta la vida de seres humanos y animales, por miles de años. Por extensión del principio de generación de la vida se considera que las plantas son consideradas como machos y hembras. La infraestructura agrícola denominada taqan hallp’a ‘tierra del andén’ en Siale, Capachica y pata-pata en Arapa, que fueron preferentemente para el cultivo de las variedades de papa qhini, tales como: wank’u suyllu ‘feto de cuye’ y kuntur sillu ‘uña de cóndor’, que son suaves y harinosas. Mientras, las variedades de papa ruk’i, como: yuraq ruk’i ‘roque blanca’ y anqas ruk’i ‘roque azul’, que son resistentes a la helada y se cultiva preferentemente en las pampas. La seguridad alimentaria de esta vida es sensible y la seguridad alimentaria de otra vida es perceptible, a través de los olores, sabores y colores. El ahayu ‘energía’ posmortal o hañayu ‘mente’ se alimenta del ritual y de la energía de la invocación de sus descendientes. El relato de la pelea de dos jóvenes alimentados con las semillas y el otro con la carne. El triunfo fue del joven alimentado a base de la quinua y la cañihua. La distribución del tiempo denominada tutamanta ‘por la mañana’ se prepara el

almuerzo o almusa; haywariy inti o chaqchapa ‘a media mañana’ o también se dice hatun ch’uqi y huch’uy ch’uqi en Capachica; kuska p’unchaw ‘doce del día’ se come el fiambre, quqawi; chisin chaqchapa ‘a media tarde’; inti chinkay ‘entrada del sol’ se prepara la cena, sinay; ch’isin tuta ‘antes de media noche’; kuska tuta ‘media noche’; pacha paqariy ‘amanecer’; pacha q’aq ‘claridad’ del amanecer; e inti phanchiy ‘el brillo del sol’. En labores agrícolas, aproximadamente a las 7 a 8 de la mañana se inicia trabajo; a las 11 de la mañana se descansa, el dueño les da gaseosas, dulces, algún refrigerio y en algunos casos se mastica la coca; en Capachica, a la 1 de la tarde se procede la merienda consistente en fiambre. Mientras en otras comunidades se prepara el almuerzo en casa; a las 3 de la tarde se descansa, beben gaseosas, algunos mastican la coca, akulliy o chakchay, con un poco de llipta, bola de ceniza hecha a base de cañihua. A la hora de la puesta del sol se termina la jornada y los trabajadores reciben su pago en dinero, especie, trabajo por delegación, mink’a, se paga en dinero y la reciprocidad denominada ayni. Los alimentos “energéticos” están en los carbohidratos, como en la “huatia”, que consiste en cocer las papas en el horno de terrón o piedra. De acuerdo a los nutricionistas, en 100 gramos de izaño, cañihua, quinua y tarwi contiene unos 60 a 70 miligramos de calcio. La identidad alimentaria varía de acuerdo a los espacios ecológicos, como el caso de una variedad de alga, llasqha, que se encuentra adherida en las rocas en el fondo del lago, que al secar parece la fibra de alpaca. La señora Parrillo de Ccotos (Conversación, 21 de enero 2018) informó que “este año, 2018, la llasqha salió al borde del lago Titicaca, eso quiere decir que habrá bastante lluvia, ahora ya está inundando las chacras”; en cambio, laqhu es como lana fina que flota en la ribera del lago. Mientras la llasqha se vende secada en el mercado, qhatu, de Capachica. Cuando está seca se muele hasta convertir como harina, luego se hierve en leche y se come con papa sancochada. La gente de la parte alta proporciona la carne de llama y alpaca, aunque en Taraco se encuentra una imagen de alpaca tallada en piedra, los de altipampa ofrecen la quinua, la cañihua y los tubérculos; mientras, los de la ribera del lago disponen el pescado. Los alimentos denominados kallpachaq ‘constructores’ son las que proporcionan la fuerza para movilizarse en todas las actividades. Se procesa harina tostada de la cañihua y harina tostada de hak’u quytu ‘variedad de quinua’. En Paratía, se prepara un tipo de comida denominada “phiri cocido a base de harina o chilli

hak'u, que puede ser de trigo o cebada, mezclada con sangre de paqucha, asada encima de las brasas del fogón o usando ollas calientes a modo de horno” (Flores, 2015:57); mientras, en Azángaro se prepara el pastel de harina de cañihua, phiri, a partir de la mazamorra de cebada con leche y esta comida se hace en tiempo de abundancia, porque necesita mucha harina para preparar. El tipo de alimentación puede cambiar el sistema de aprendizaje de las formas de producción. Si una persona se alimenta del pescado natural de su laguna es porque sabe cómo pescar y preparar su comida. Según el relato, en el tiempo de los abuelos, la conservación del fuego en las comunidades campesinas fue un arte de tapado de una bosta grande semi húmedo, qulli, en medio de la braza, cubierto con un tiesto o k'analla y ceniza dentro del fogón. El que perdía el fuego tenía que ir a prestarse, mañakuy, del vecino. Luego con la introducción del fósforo se olvidó esta tecnología ancestral. Las personas de las partes altas se alimentan a base de carne de camélidos sudamericanos y saben cómo criar esos animales. De acuerdo al tipo de alimentación, los individuos tendrían las formas de comportamiento y reacción. La construcción de los andenes son huellas tecnológicas de la ampliación de la frontera agrícola. Los agricultores son expertos en la observación de los bioindicadores naturales, el movimiento de los astros y la interpretación de la dirección del viento. La tecnología de waru-waru ‘chacras elevadas’ fueron una forma de seguridad de cosecha en los espacios de inundación. El intercambio de semillas y el trueque de productos de los diferentes pisos ecológicos fueron una forma de la variación alimentaria. El sistema de almacenamiento de productos en los tambos y colcas constituye una tecnología de conservación de productos para los tiempos de sequía, inundación y catástrofe. Los “alimentos reguladores” son las vitaminas y los minerales que contienen las verduras y frutas. La cáscara de limón, naranja y lima se bebe hervida en agua para los dolores de cabeza y para bajar la fiebre de la insolación. El feto de la oveja es comestible y de uso ritual equiparable con el feto de la llama; mientras, se cree que el feto humano produce enfermedad. El alimento del sullu ‘feto’ es una clase de fluido denominado mala ‘líquido amniótico’ coloidal que rodea al embrión, phunti unu en Siale, Capachica, panti uma en la península de Chucuito, mala o puwinti en Azángaro. Los términos agrícolas, la primera tuberización de la chacra de papa se cuida por la noche, para dormir se construye una pequeña choza denominada ch'uklla y se coloca espantajos, saywa, en la

chacra de quinua para ahuyentar los pájaros; pero, después de haber conocido, estas aves, se posan encima de la cabeza del fantoche de palo y trapo. Una noche, el comunero M. Vilca de la comunidad de Apise –dice que- observó en el camino, a dos personas de baja estatura con casco, al lado de un carro esférico que emitía luz. Se presume que esta figura fuera un objeto volante no identificado, que alguna vez dejó huellas raras de agróglifo en la chacra de cebada.

La reproducción de la especie como fenómeno social está dentro de un plan de vida organizada por una cultura. En este sentido, la conciencia de la vida opera como una energía del mundo cósmico, donde opera la metáfora de una mujer embarazada no hila con el fin de evitar que el cordón umbilical se vaya envolverse por el cuello del feto. El parto de cuclillas es el más común del altiplano con la asistencia de una partera o partero, unquchiq, sobre todo aquellas personas que fueron chispados por el rayo. Apenas que una mujer da el parto se ajusta suavemente del vientre con una faja de tejido doble, k'ili chumpi, para evitar la contracción de la matriz; porque, en caso de no hacerlo, corre el riesgo de muerte instantánea de la mujer. Algunas familias utilizan un tiesto nuevo bien afilado para cortar el cordón umbilical con el fin de evitar la infección. Actualmente todavía se usa el cordón umbilical, kururu, como secreto para el llamado de ánimo, ahayu. En este caso, cuando uno se asusta al tropezarse en algún lugar donde cayó el rayo, chayasqa, se cree que se desprende una parte de la vida y se pierde el ánimo del ser humano; por eso, la gente se enferma. Esta energía viviente, espiritual, perdida en algún paraje, se puede recuperar haciendo un ritual nocturno. Después del parto, la mujer consume sus alimentos sin sal porque hace arder el vientre, como en Lampa, “la parturienta está prohibida la sal” (Flores, 2015:58). Se cree que el trueno logra partir los labios del feto. En condiciones normales, se habla del buen vivir, allin kawsay, o sea, en el sentido de armonía con la naturaleza. Los curanderos itinerantes, hampiqkuna, cuentan que algunos pastores de las partes altas de Santa Lucía, dormían toda una familia alrededor de un horno, que fue construido en medio de una habitación grande y algún momento de la noche, al despertar, le atizaban con el excremento seco de la llama para mantener el calor del horno.

Tabla 2
Etapas del ciclo vital del ser humano

ETAPAS	TRADUCCIÓN	OBSERVACIÓN
Unquq warmi	Embarazo	No hilar lana
Paqariy	Nacimiento	Se prefiere de día
Puka wawa	Recién nacido	Alimento de gusano
Asu wawa	Bebé	Prefiere leche materna
Wawa	Criatura	Hierba amarga para el destete
Irqi	Niño	Deja de mamar
Q'axu	Adolescente	15 a 20 años de edad
Wayna	Joven	A partir de 20 años
Sirwinakuy	Convivencia	Cuando tiene pareja
Allin kawasy	buen vivir	Miembro de la comunidad
Unquy	Enfermedad	Mal de salud
Wañuy	Muerte	Etapa final de la vida

Fuente. Entrevista realizada en comunidades campesinas, 2014

En zonas más frías, como en Lampa “la cama se extiende encima de un apoyo o pata hawa, con frazadas tejidas por ellos y al lado, todo un conjunto de ropa vieja cosida entre sí formando el thanaku o Arequipa Palio” (Flores, 2015:63), en Azángaro se llama Lima karuna. El sistema de convivencia ancestral, kawsay, fue reemplazado por el nuevo concepto de convivencia de parejas, sirwinakuy. En este sentido, sirwinakuy no corresponde a un matrimonio de prueba, porque después del matrimonio oficial, tanto civil o religioso, continúa la práctica de sirwinakuy. En Gonzáles (1989:449), está registrado la frase “casamiento” en el sentido de casar al varón, warmiyakuy y casar a la mujer corresponde a qusayakuy. Simbólicamente, el cabello del vientre, wiksa chukcha, del nuevo ser es protegido, no se corta hasta el día de la ceremonia ritual del corte de pelo, rutuchi, a cargo del futuro protector, que le da bienes, kawsay, para la defensa de la vida. En Paratía, “el derecho a un rebaño va siendo adquirido desde que nace un niño se le señala uno o más ejemplares, posteriormente pasa por el chukcharutukuy o corte de pelo” (Flores, 2015:16). La huella ideográfica de la familia se construye a través de un grupo parental, tunu, como ‘raíz’ ancestral. Se menciona un proverbio en el sentido de no se debe criar las aves silvestres en el cautiverio, porque el sufrimiento se transmite a la vida del ser humano. Este sufrimiento se denomina pena profunda, ñakay, emitida en forma de ondas de energía negativa hacia otros cuerpos. La función que cumple la mujer, según Garcilaso ([1605]2002), “la gente común casaba con

sola una mujer y el que tomaba dos tenía pena de muerte” (p.74). Referido a los gobernantes, Guaman Poma, ([1615] 2005, T.II) describe, que “la segunda coya Chinbo Urma Coya, era muy hermosa, fue casada con Sinchi Roca Inga, con alegre cara gobernaba a sus vasallos y le regalaba” (p.98); esta función, al parecer, no solo fue las tareas del hogar, sino también participaba en el gobierno junto a su esposo. Ahora, Yucra (2009) informa, que en la Isla de Taquile del lago Titicaca, “el tejido no es solo el quehacer de la mujer, como actividad principal, sino también del varón” (p.73), por ser complementaria en la vida de las parejas, el tejido es un símbolo de sabiduría, respeto y defensa; los íconos del tejido son los códigos de procedencia de un pueblo, como la prenda de cabeza, muntira, de Capachica y la figura de ciclo agrícola en los pictogramas de Taquile. En Paratía, “las mujeres son quienes confeccionan casi todos los tejidos, mantas y frazadas llamadas chusis y dibujos multicolores son conocidos por kompis” (Flores, 2015:17) y además un lugar abrigado se dice qumpi.

La acción y reacción por la defensa de la vida está en función de cuatro principios del ciclo vital: la alimentación, la reproducción, la protección y la defensa. Una estrategia de sobrevivencia alimentaria fue el trueque, chhala. De acuerdo a Garcilaso (2005) “los collas llevaban en su ganado para trocar con los parientes trasplantados, grandísima cantidad de quinua, charqui y volvían cargados de maíz, pimientos y frutas” (p.416). Además, Flores (2015) reportó que en Paratía, Lampa, los pastores “cargan sus llamas y se dirigen a los valles del vecino del departamento de Arequipa” (p.21) y hacia la selva. J. Leonardo (Reporte, 15 de julio de 2015) informó que la manada de llamas adornadas de wila-wila ‘cintillos de color’ llegaba de Macusani, Usicayos y Phara. La feria de Vilque, Cojata y Pucará duraba unos 30 días, los comerciantes venían de Argentina, Chile y Ecuador. Actualmente de Pucará siguen despachando empaques, ch’ipa, de utensilios de arcilla a diferentes mercados. La defensa del buen vivir consiste en la seguridad alimentaria, el uso de la medicina y el arte de sanación. La faja doble, k’ili chumpi, se usa para arreglar, walthay, la masa encefálica alterada que provoca vómitos; el cucharón de palo, wichlla, se usa para desaparecer la papera, qilla, de la mano o del pie; el humo del hueso del pescado para tratar la alergia. Una cucharadita de papa silvestre, aphaaru, molida se le da en leche materna a las criaturas para calmar el dolor del estómago o

puede ser un poco de carbón de excremento de lechuza que contiene huesos de ratón. Según Maples y Browning (2004:148), “todos los componentes orgánicos se volatilizan, y lo que queda es un residuo calcáreo”. Por otra parte, se cree que un ratón herido o el sapo maldice, p’istinha, a la gente que lastimó el animal; por eso, la gente se vuelve tullido, porque es la misma parte del organismo que sufre el animal, pero no debe confundirse con la hechicería. En Paratía se advierte que “no se debe criar animales silvestres, porque es khuya, es decir mala suerte” (Flores, 2015:85). Mientras, la radiografía con el cuy, quwi, consiste en colocar el animal en una bolsa junto al cuerpo del enfermo, luego se sacrifica al cuy con el fin de diagnosticar la enfermedad, o sea, “el corazón de la persona se transfiere simbólicamente al corazón del cuy, que se lee a continuación revelando el tipo de corazón de la persona” (Bastien, 1996:82).

Tabla 3
Los actos de la supervivencia

SUFRIMIENTOS	TRADUCCIÓN	REACCIÓN
Wawa waqan	Llora la criatura	Los mayores atienden
Mullhakun	Cuando se asusta	Llamado de ánimo
Urmakun	Se tropieza	Besa y come tierra
Aya uraña	Ojeado del muerto	Ritual de sepultura
Mana puñunchu	No duerme de noche	Sahuma con telaraña
Ch’isin lluqsín	Se sale por la tarde	Se hace el conjuro
Tuta t’ihuqin	Pulsación nocturna	Ritual de cambio
Wiksa nanay	Dolor de estómago	Se toma mate de coca
Machu hallp’a	Enfermedad de la tierra	Ofrenda a la Tierra
Rayo chayasqa	Caída del rayo	Ceremonia comunal
Ama qasananpaq	Para evitar la helada	Fogata comunal
Mana mikhuyniyuq	Sin víveres	Socorro comunal

Fuente. Entrevista realizada en comunidades campesinas, 2014

El malestar de aya uraña se refiere a que un menor de edad y la persona a punto de morir se miran sin parpadear, de pronto la menor se asusta y pierde su espíritu; en este caso, el curandero chispado por el rayo hace un ritual de sahumado con incienso, aperja con agua de qullpa ‘mineral’ blanco a gris; seguidamente, le hace pasar a la menor por encima de la tumba del recién fallecido, en medio de un ritual o simplemente lleva su ropa para hacer rituales en el panteón. Al recién nacido, asu wawa, no se le mira por el lado de la cabeza con el fin de evitar la desviación de la vista, q’isu ñawi. Las criaturas andinas

reciben un trato de protección de cabeza con un tipo de gorro redondeado que porta un diente de ajo, huaje y nosmoscada en la parte superior, considerado como protector de vientos maléficos que recorren en forma de remolinos. Los menores crecen envueltas en una manta suave y amarrada, takapasqa, con una faja desde el hombro hasta los pies, con el fin de que sean bien formados, porque la criatura hace grandes esfuerzos para salir de esta prisión física. Luego, se coloca en un huyo hecho en el suelo, phutu, para evitar cualquier accidente. Se considera que la criatura que mama menos de un año tuviera más sentimiento de sus padres, cuando es adulto; mientras, la criatura que mama más de un año tendría menos sentimiento de sus padres, cuyo destete se hace con una planta silvestre, ruk'i pilli, que tiene leche amarga en su raíz. Hasta esa edad, tanto el varón y la mujer se viste de una falda llamada phantilla, amarrada de la cintura con una faja liviana con una cinta, t'isnu, de ambos extremos, que sirve para asegurar el vestido; En Lampa, “en la infancia comparten, ambos sexos, la wara o phalika, que es una tela rectangular envuelta alrededor del cuerpo y el nombre incaico dado a las polleras era aqsu, habiéndose conservado en Paratía” (Flores, 2015:65), como en Taquile “una joven había hilado bastante lana para tejer la pieza más grande de todas, el ajsu, una pollera negra muy fina” (Prochaska, 2017:136). En Paratía, todavía “calzan abarcas a manera de mocasines, hechos de cuero de alpaca o llama, denominado chaqi” (Flores, 2015:65) y p'ullqu en Azángaro. Además, los llameros que traían la arcilla comestible, phasalla, colocaban zapatos de cuero en las pesuñas de las llamas de carga, hecho de cuero, con el fin de proteger de la helada. En Capachica, los artesanos confeccionan el vestido de mujeres denominado muntira, chuku y huyuna. En Paratía se mantiene los nombres, como “jubonilla con cintas multicolores cosidas en el borde inferior a manera de las polleras aqsu” (Flores, 2015:67), pero históricamente “la jubonilla debe derivar del español jubón y la chamarra debe derivar del español zamarra, que actualmente son hechas de bayeta negra o azul oscuro (Flores, 2015:68). Sin embargo, las familias que tienen mayor contacto con las ciudades visten a sus criaturas al estilo urbano; mientras, el castigo físico de las criaturas desobedientes y malcriados, walaychukuna, se corrige azotando con el zurriago, chicote, charani o lazo; mientras, al que roba le hacían un corte con tiesto en los dedos, hoy desapareció este tipo de castigo. Los primeros juguetes son los muñecos de trapo y luego ellos mismos elaboran sus

juguets a base de telas y de arcilla, llink'i t'uru; pero, hoy en día la mayoría prefieren los juguetes industriales. A los mellizos se les separa, porque de acuerdo a la creencia las criaturas se comen entre ellos, o sea, se muere uno de ellos y algunos creen que los mellizos son hijos del rayo. Se cree que el ser humano está vivo y está muerto en su existencia, pues, el sueño es una muerte caliente y la emoción es una muerte cruda, la gente que duerme poco vive menos tiempo, porque cada noche resta un año de vida. Freud (2009) manifiesta que “el sueño como una especial actividad del alma, que solo en el estado de reposo puede desarrollarse libremente” (p.124). J. Paredes (Reporte, 12 de abril de 2015) manifiesta que en Yunguyo, la flor de totora purifica los ganados y la aroma ahuyenta el malestar. La experiencia ritual extraordinaria forma parte de una identidad simbólica de la sociedad; en la fauna silvestre, la carne de añas ‘zorrino’, k'ayra ‘rana’, mach'ali ‘culebra’ y qaraywa ‘lagarto’ se considera como medicina. En Capachica se identifica el lagarto amarillo, q'illu qaraywa, como macho y lagarto gris, uqi qaraywa, como hembra, mientras el largato negro, yana qaraywa, como indicador de lluvia. En lo andino se considera hierba medicinal fría y hierba medicinal caliente. Así como la hierba de flor amarilla, misiku (*Bidens pilosa andicola*) se considera como caliente; la mustasa o nabo silvestre (*Brassica rapa L. Sin. B. campestris L.*) está clasifica como hierba fría o fresca. Mientras, el romero (*Rosmarinus officinalis*) y la manzanilla (*Matricaria chamomilla*) son consideradas como hierbas frescas y calientes en sí mismas; por otro lado, en Capachica una variedad de pájaro, misi pisqu o ch'irqiña, indica la presencia de gatos o perros en su dominio. El tubérculo menor llamado illaku en Arapa, Macusani y Cuyocuyo es considerado como fresco cuando se consume en caldo y le dan de comer a los perros en estado de celo con el fin de que tengan pocas crías; la denominada mula pilli en quechua y mula sik'i en aimara ‘variedad de planta’ silvestre que se usa para prevenir el embarazo. En la concepción de Luca y Cavalli-Sforza (1994, p.108), “las enfermedades hereditarias se deben a mutaciones dañinas, que dejan que nazca el individuo”. Por otra parte, en Lampa, la parturienta explora “si la causa de dificultad del nacimiento del niño es originada porque la mujer había calentado la tostadera, hik'i, sin utilizarla, entonces se le pone este utensilio en la espalda, haciendo dar vueltas” (Flores, 2015:87). La placenta tiene diversas formas de manipulación, ciertas familias suelen enterrar bien lavada con el fin de que la criatura sea

blanca, en algunos lugares dejan secar y otras carbonizan con el fin de que sea conservada como medicina para el tratamiento de posparto, rikayra. En Paratía, “para que el malestar no vuelva se le asa un pedazo de placenta que se le da en mate, juntamente con pedazos de uña y cabellos quemados” (Flores, 2015:87). Además, en Azángaro, se tuesta todos los productos que comía la mujer embarazada y se da molida en una tasa de agua hervida para el tratamiento de la recaída o posparto. Los quechuas y aimaras han experimentado diversas maneras de tratamiento de las enfermedades, como la carne de zorrino se utiliza para los pulmones y la rana para el mareo, las aguas termales alivian las artritis y se bebe el agua de San Pedro en Sicuani. En el entorno social, tanto los perros, los gatos y los cuyes forman parte de la defensa de la vida. Aquí aparece el cuye como un animal mítico y defensor de su amo, cuando se dice que el fantasma entró a una casa con el fin de llevárselo al dueño, pero el cuye desafió con una competencia, que consiste en contar los pelos de su cuerpo, en cuanto que termine de contar el condenado, kukuli, podría llevar a su amo; entonces, el fantasma pasó contando los pelos casi toda la noche, era muy difícil, se movía mucho y se equivocaba cada instante, mientras tanto, los pájaros empezaron a cantar y se fue el condenado. De esta manera, el cuye salvó su amo; por eso, recomiendan criar cuyes.

El tratamiento de las enfermedades, en el sentido de Freud (2009), “el reposo cura muchas heridas que la vigilia mantenía constantemente abiertas” (p.123). La conciencia de curación alude a las cavernas y lugares donde cayó el rayo y el trueno, q’ihu-q’ihu. El reflejo del rayo, llihu-llihu convierte a la gente en curanderos; tales así, en el ayllu de Kaata, el “resplandor del relámpago, intuillapa, otorgó a Ambrosio su habilidad para controlar la lluvia y el granizo” (Bastien, 1996:91). Sin Fronteras del 11 de abril de 2014 reveló “la celebración del chispado del rayo, rayusqa, en las comunidades”. En aimara se dice kathata ‘cogido’ por la tierra y en quechua se llama qhaqya o qhahiya ‘mal del lugar’. Al nacer aparece el doble de un ser, el reflejo del doble aparece en el espejo de agua, el doble viaja antes de la muerte y al morir sale el doble en forma de energía; cuando alguien pelea con su doble, entonces, el golpe vuelve a su mismo cuerpo.

La muerte se presiente cuando el búho, tuku, aparece en casa, en Capachica se dice alma nocturna, tuta alma, siña de muerte; en Azángaro, el indicio de muerte es la mariposa gigante, taparaku, que aparece en casa y el zorrino, añas, perfora en los alrededores del domicilio. La creencia se mantiene en estos acontecimientos extraordinarios, que sólo puede ser comprendido por la conciencia. El sabio, paqu, transmite a través de un discurso oral extraordinario, que se denomina ayay ‘la última recomendación’ a los sobrevivientes. En este caso, el fallecido habla a través de un sabio que asiste a la ceremonia ritual de ocho días. Las polaridades que se presentan en el sueño son interpretadas en relación al bienestar y malestar de la salud de la persona. Soñarse riendo significa mal de salud; mientras, soñarse llorando quiere decir buena salud. Vestirse con ropa nueva en el sueño se interpreta como la agravación de la salud; mientras, la ropa usada quiere decir la mejoría de la salud. Bajar del cerro en el sueño significa un fracaso; mientras, subir al cerro quiere decir triunfo. Las concepciones de la muerte son: wañuy puñuy ‘el sueño de muerte’, hanku wañuy ‘la muerte cruda’, taparaku ‘mariposa grande’ y qati-qati ‘ave espiritual’.

4.1.3 La exploración de las cosas

La secuencia de relación del hombre y la naturaleza obedece los siguientes procedimientos: la indagación, la clasificación étnica del suelo, la integración, la coexistencia, el equilibrio y la conservación.

La indagación y el descubrimiento están relacionados a la experimentación étnica de las cosas del mundo, que aparece alrededor de la vida, la alimentación, la reproducción y la defensa. Tales así como la oca se tuberiza alrededor de la mata y algunos tubérculos afloran a la superficie del suelo. Entonces los animales, como la p’isaqa ‘ave silvestre’ rasca para extraer los tubérculos y la taruka ‘venado’ extrae con sus cachos, taklla, para comer el tubérculo, cuando aparece en la ribera del lago significa sequía, la cabeza y los cachos son protectores del mal. Las ocas se vuelven dulces a la intemperie con el calor del sol; entonces, el gorrión, phichitanka o phichichu, suele picotear el tubérculo soleado; este pájaro, es un indicador de visitas, donde tanka quiere decir gorro, “sombrero” (Bertonio, 1984:335). Este comportamiento de las aves sería observado por la gente y luego tiene la oportunidad de probarlo, entonces resulta

que la oca soleada tiene un sabor dulce y agradable. Por eso, se atribuye que la domesticación más antigua sería la oca; seguidamente la papa, continúa el illaco y finalmente el izaño. Cómo pudo haber sido el descubrimiento de la arcilla comestible conocido como ch'aqu en Capachica, phasalla en Arapa y phasa en algunas comunidades aimaras. Los ganados lamen la arcilla salada y la gente consume la arcilla con papa sancochada con el fin de neutralizar su acidez, se usa como geoterapéutica en el emplasto, la arcilla alivia la gastritis, la úlcera estomacal y los calambres. El mito narra de los constructores de waru-waru 'chacras elevadas' o camellones, que fueron hombres gigantes que consumían la arcilla. El descubrimiento de la mazamorra con cal se asevera a partir del calentamiento del horno de terrón o piedra para cocer las papas, waytha o wathiya. Algunas piedras revientan y otras soportan el calor; es posible, dentro de estas rocas, se encontraba la piedra caliza de coloración oscura a gris, que al quemar se vuelve blanco. Luego, en tiempo de lluvia cae algunas gotas de agua a la piedra cocida y poco a poco se vuelve polvo blanco, como la harina. Esta sustancia lo tiñe un color amarillento al cocinar la mazamorra de quinua y cañihua. Esta materia caliza diluida en el agua asienta todo lo que es turbio y se vuelve agua cristalina, que es apta para preparar la comida. Hasta ahora, la gente del campo sigue utilizando la cal para cristalizar el agua turbia y también se usa cal para lavar la semilla de la cebada con el fin de controlar la polilla, qasawi.

La clasificación étnica del suelo cultivable es un conocimiento adquirido de los ancestros. El agricultor se aproxima a la que se denomina chakra hallp'a 'terreno de cultivo' y luego experimenta que el suelo cultivable se erosiona con la lluvia, aparece la arcilla y crece la roca; entonces, procede la actividad de pampa hutk'uy 'abrir el hoyo'. Cuando infiltra el agua significa suelo arenoso y cuando se retiene el agua quiere decir que el suelo es arcilloso. Se realiza la prueba de hallp'a q'apiykuy 'empuñamiento de la tierra' húmeda y luego se arroja al suelo para constatar la dureza o la fragilidad del suelo. Cuando se adhiere a una herramienta indica llink'i 'arcilla' y cuando no es pegajoso quiere decir aqu 'arenoso'. El color uqi 'gris' y puka 'rojizo' indica poco productivo, yana hallp'a 'suelo negro' y suave es un indicador de buena tierra para cultivar preferentemente la papa, la cañihua y la quinua.

La integración y el proceso de la toma de posesión de un espacio territorial se denomina hallp'aman yaykuy 'ingresar al terreno' con el acompañamiento de los parientes, vecinos y alguna autoridad local legitimada por la comunidad. El acto de runawan waykuy 'entrar con personas' consiste en rastrear señales de posesión anterior, runa tiyasqa. Estas huellas pueden ser pinturas rupestres, piedras talladas, tiestos de arcilla y huesos. Luego se procede a qaylla wasiman willay 'dar parte al vecino', como una forma de tejer la red de integración social. En condiciones de posicionamiento territorial incluye la llamada hallp'a thatkiy 'mensura' de pertenencia o se dice dar pasos, chhaskiy, en Capachica. Las señales de qurpa 'lindero' pueden ser los cercos, ríos, rocas o caminos. Después de una delimitación del área, la comitiva se dirige al medio del terreno para el acto simbólico de la toma de posesión de la propiedad, que consiste en revolcarse, qhuchpay, como el zorro, gesto de pertenencia y cuando sale polvareda significa buena señal de vida, luego se procede el ritual, q'uyakuy, de posesión protocolar y simbólico.

La coexistencia recíproca con la naturaleza está inmersa en la categoría étnica de convivencia, kawsay, que abarca el espacio territorial, vegetativo, zoológico y acuático, donde radican los grupos humanos en distintos pisos ecológicos. En Paratía, Lampa, "el pastor debe estar lo más cerca a los rebaños, por lo que al mudar de lugar en busca de pastos, él también debe cambiar de residencia" (Flores, 2015:60); en algunos lugares de Azángaro, la gente se traslada a las partes altas junto con sus ganados en tiempo de lluvia, donde residen provisionalmente; mientras, en Ramis, Taraco y otras zonas de la ribera de los ríos se perdió esta costumbre de mudanza, por eso cada año sufren inundaciones de sus chacras y los animales silvestres son considerados como criados de la tierra. Cuando estos animales viven dentro del territorio del condominio, también le pertenecen al dueño del predio. El canto del pájaro carpintero denominado hak'ahallu indica la suspensión de la lluvia y tiempo soleado; el canto de la perdiz, lluthu, a horas de intenso calor indica la presencia de la granizada, cuando encuentran dos huevos, entonces la gente se tapa la boca, no le muestran sus dientes, porque la perdiz no completa los huevos y abandona su nido. Para los taquileños, "la presencia y el canto de ciertos pájaros es una predicción para la cosecha y advierte respecto a algunas plagas como gusanos,

hormigas y otros” (Prochaska, 2017:48). De esta manera, la vida se sustenta bajo los principios del equilibrio de la naturaleza, donde uno vive del otro, como el nacimiento es una recompensa de la muerte. Los peces nativos, tales como: q’illu punkuru, puka challwa, willas, umantu, qarachi, ispi, qhisi, mawri, such’i y qillu qarachi ovan en qhuya ‘el asiento de los peces’. A este inmenso lago denominado Titicaca se conoce como mama qucha ‘lago madre’ en quechua y mama quta en aimara. Según Cerrón-Palomino (2013), históricamente “titi y <tiri> eran con seguridad alternantes de una misma forma” (p.142) y “si ahora queremos restituirle el significado originario de Sol rescatado para <titi>, entonces el nombre de la laguna vendría ser laguna de la peña del Sol” (p.146). Además, Bauer y Stanish (2003) señalan, que “cerca del Santuario está la Titikala, la Roca Sagrada de la cual el Sol salió por primera vez” (p.232), donde qala quiere decir ‘roca’ en aimara y según el vocabulario de Bertonio ([1612]1984), “el antiguo nombre de Sol fue Villca” (p.386). Se creía que el eclipse de sol fue por falta de agua, por eso colocaban monedas de plata en una fuente de agua para que vuelva el sol.

Tabla 4
Objetos y materiales del acto ritual

NOMBRES	COSAS	CARACTERÍSTICA	UTILIDAD
Limi o chatu	Cántaro	Recipiente de arcilla	Para portar el licor ceremonial
Limu, ch’uwa	Líquido	Agua de maíz	Se usa para asperjar el altar
Wañusqa	Ceniza	Residuo orgánico	Se sopla el polvo a los 4 lados
Talaku	Ceniza	Envuelta en papel	Ofrenda a los “apus” y la lluvia
P’istu	Sebo	Grasa de llama	Ofrenda a la lluvia y la nevada
Ch’uru	Concha	Concha marina	Para servir líquidos en el ritual
Sullu	Feto	Disecado de fetos	Ofrenda para la Pachamama
Coca	Hojas	Hojas enteras	Se usa para invocar a los “apus”
T’ika	Flor	Clavel rojo y blanco	Adorno de la ofrenda del lugar
Ch’uwa	Agua	Botella de agua	Líquido de mesa de ofrenda
Llamp’u	Sebo	Grasa de llama	Material de ofrenda ritual

Fuente. Entrevista realizada en las comunidades campesinas, 2014

El eclipse es una mala señal, porque, habría alguna descomuni3n, hambre y miseria por largas sequías; por eso, habría que hacer la chacra en lugares húmedos y guardar los alimentos secos, ch'aki mikhuy, para sobrevivir durante ese tiempo.

Según la narraci3n de la seńora Angélica, en la calle de Juliaca se encuentra una piedra misteriosa entre la calle Ica y Sandia. Esta roca cambia de lugar por sí sola, porque antes estaba en el cerro y las autoridades querían destruir para hacer la vereda. Pero, la gente hizo gesti3n para evitar su p3rdida. La familia Quispe realiz3 una ofrenda, al iniciar su negocio, echándole bebidas, flores, galletas y serpentinas. En las comunidades se cree que una descarga del rayo traslada las cosas y separa las extremidades de la gente, luego vuelve a juntarlo sin gota de sangre. Una roca puede propagar vida o muerte, tal como narra la seńora J. Apaza de la Villa de Betanzos, cuando su mamá le dejó dormida a una nińa a la sombra de una roca, mientras pastaba su ganado, falleci3 la criatura y despu3s de varios ańos desapareci3 la piedra. Lo simb3lico de la piedra est3 en la significaci3n extraordinaria como algo misterioso y la no simb3lica constituye la presencia de cualquier piedra del camino. Se cree que los espacios donde cay3 el rayo tiene energía cargada, considerado como esp3ritu del rayo, el espacio donde vive la familia est3 relacionado con el esp3ritu del lugar domesticado y lugares no domesticados, purum, requiere rituales y ofrendas para edificar viviendas y cultivar.

El equilibrio de la vida entra en conexi3n con las energías de la tierra y la invocaci3n a las montańas. En este instante, el hombre logra fortalecer su existencia concentrada en las ondas de la suprema elemental de la montańa. Al cerrar los ojos, el cerebro fluye sus defensas, en sincronía con los poderes energ3ticos de la naturaleza. En este plano supraterrrenal se logra a curarse de las enfermedades producidas por el desequilibrio con la naturaleza. Este principio de vibraci3n est3 presente entre los seres humanos y las montańas negras o nevadas. El principio de ayni 'reciprocidad' de dar y recibir se hace extensiva a trav3s de la ceremonia de la ofrenda a las montańas, porque all3 est3n los antepasados, que han persistido en las catástrofes. Guaman Poma ([1615] 2005) menciona que en "diciembre, C3pac Inti Raymi, hacían grandes sacrificios al sol, mucho oro, mucha plata y vajillas, que entierran quinientos nińos inocentes

y niñas, los entierran parados” (p.192); en el nevado de Ampato, se encontró la momia Juanita en 1995 en Arequipa por el arqueólogo Johan Reinhard y el andinista Miguel Zarate. De tal manera, no todo acto ritual a las huacas y al sol fue saludable, porque mucha gente del pueblo fueron sacrificados. Lo mismo sucede en el ritual de la salida de Manco Cápac en Puno, donde se incrusta un cuchillo a la cavidad de la llama y se arranca su corazón sin tener piedad ni sentimiento del dolor que siente el animal. Un joven cuenta que en la minería habían cavado una fosa para enterrarlo vivo; pero, se dio cuenta cuando los mineros estuvieron en una misa ritual en el fondo del socavón; mientras tanto se escapó. Para los mineros encontrar un sapo es buena suerte, hacen el ritual del asperjado, ch’alla, invocando la aparición de los metales y algunos hablan de la presencia del dueño del oro, chinchiliku.

Tabla 5
Montañas tutelares de referencia

LOCALIDADES	CERROS PROTECTORES	ACCIONES REALIZADAS
Huancané	Apu Tutupaka	Recogen hierbas
Juliaca	Wayna Ruki y Espinar	Recogen espinas
Vilquichico	Chunkara	Construyen altares
Juli	Ankar Qullu	Recogen hierbas
Puno	Kancharani	Casitas de piedra
Quilca Punco	Hach’a Chuku	Recogen hierbas
Azángaro	Chuqichampi	Ofrenda e invocación
Taraco	Ayma Ruku	Ceremonia de ofrenda
Arapa	Tumuku, Ullasupu	Ritual de ofrenda
Nicasio	Pucara	Suben al cerro
Capachica	Allan Pukara	Ofrenda a la Pachamama
Chucuito	Atuxa, arte rupestre	Pedido de los deseos
Yunguyo	Qhapiya	Ritual de negocio
Vilque	Quta Pata	Protector de la población
Putina	Allqamarini	Lugar de agua termal
Ácora	Yanamuri	Apu de la comunidad

Fuente. Información recogida de los pobladores en 2014

En la bajada del cerro Atuxa, Chucuito, los visitantes construyen casitas de piedra como símbolo del deseo, progreso y bienestar de la familia. En

Capachica, la presencia de la pareja de cuervos, allqamarikuna, en el día de la siembra de papa, indica buen día y en Azángaro cuando recorre dando pasos por los surcos significa buena producción de los tubérculos y cuando salta los surcos indica un riesgo de producción. En Lampa, la “ave de color amarillo con cabeza azulada, también llamada paray pisqu o pájaro de la lluvia, porque dicen que vuela en forma apresurada y veloz, formando grupos, cuando nota que se avecina alguna lluvia” (Flores, 2015:42), como en Azángaro aparece gran cantidad de pájaros pequeños de color gris denominado paray pisqu, que indica la presencia de la lluvia. Cuando se pierde la Cruz del Sur al amanecer del mes de abril indica el advenimiento del invierno, la helada, la cosecha y el acortamiento del día. En la época de invierno se realizaban los rituales de solsticio de 21 junio como equilibrio del clima.

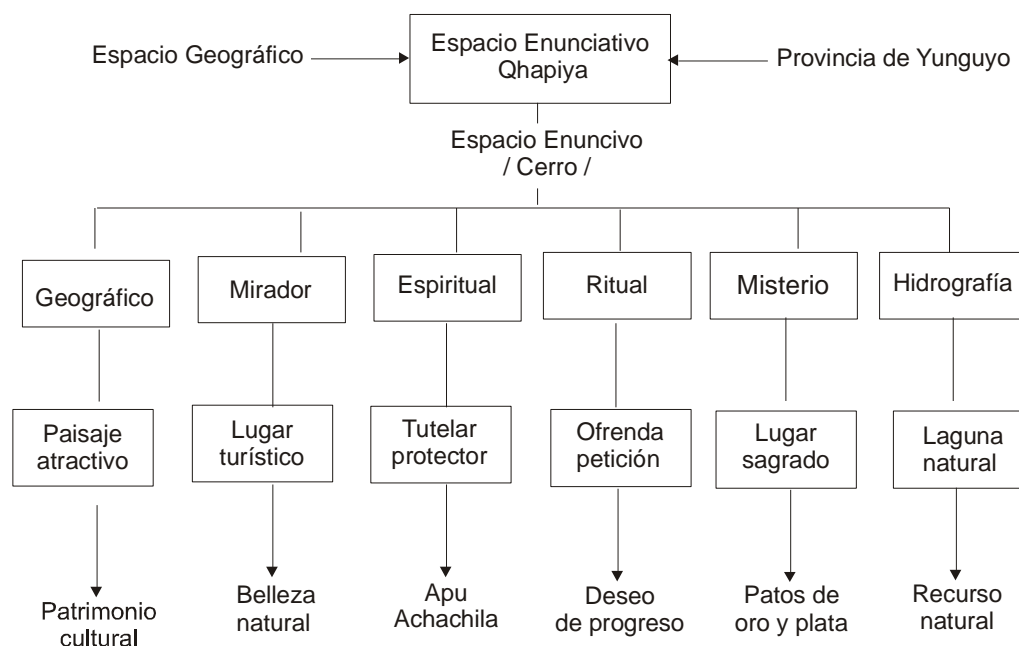


Figura 5. Espacio enunciativo del cerro Qhapiya

En el mes de junio se realiza la ceremonia de ofrenda de agradecimiento a la tierra por la cosecha, la fertilidad de la reproducción de los ganados y el bienestar de la familia. En toda ceremonia se menciona a las montañas de la comunidad, porque los cerros forman parte de la identidad geográfica. Los cerros tutelares de Puno son. Llallawani, Wayna Pukara, Waqsapata ‘pedregal’, Kancharani y Mach’allata. El día 3 de abril, en Azángaro, la gente sube al cerro Chuqichampi a recoger las hierbas medicinales y la flor de chuqichampi se usa

para la tos. Por el lado aimara existen formaciones geológicas que son interpretadas como una obra espiritual. Según J. Herencia (Conversación, 20 de mayo de 2015), natural de Ilave, manifiesta que la puerta de willka uta ‘casa del sol’ se encuentra en el trayecto de Ilave a Juli, que algunos denominan ahayu marka ‘pueblo del espíritu’. El relato mítico del tiempo oscuro, ch’amaka pacha en aimara o tutayuq pacha en quechua se interpreta el paso de lo orgánico a lo inorgánico como ser petrificado, wak’a. En Capachica realizan rituales de petición y curación en cima del cerro Allan Pukara, en Ccotos, en la quebrada de pichu q’unchina realizan la ofrenda a la tierra y se cree que en el Callejón aparece el anchanchu ‘ser acuático’ extraordinario; mientras otras personas consideran que la sirena, anchanchu, toca el charango encima de una roca del cerro Tuqturu de Capachica, el anchanchu es una illa, camina de noche, aparece como la gente, runa illa o duende y un animal mítico, ixi, vive en el lago. En Lampa, “la illa, en la actualidad es usada como amuleto y forma parte de las ceremonias propiciatorias de la fertilidad del ganado” (Flores, 2015:91).

La conservación de los rastros ancestrales, la actividad de uyway ‘criar’ los animales, cultivar las plantas y preservar el agua está mediada por actos rituales, invocaciones y gestos cósmicos. El algún tiempo, el lago estaría hasta la zona de las pinturas rupestres de Salcedo, donde hay figuras de camélidos y las “sayas” o territorios proyectados en dirección paralela. En el sentido De Saussure (1998), “el símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío” (p.133); por eso, las pinturas rupestres debujadas en las rocas contienen mensajes. En el reporte de Mayta (2016), “las pinturas rupestres del Centro Poblado de Acari en Yunguyo son vestigios pictográficos de escenas guerreras, cacería de vicuñas, zorros, pumas y aves.” (p.6). En el documental de la Municipalidad Provincial de Carabaya (2012:49-163) menciona los nevados de allin qhapaq y chichi qhapaq; las pinturas rupestres de qillqasqa qaqa, laguna rodeada de cerros y rocas; inti qaqa ‘roca del sol’, pared rocosa, donde hay restos óseos en la parte superior; llust’a k’uchu ‘rincón pintado’ y puka chullu ‘pintura roja’, o sea, se va descubriendo nuevas maneras de representar el pensamiento en algún material. En Paucarcolla “hablan del tiempo de tinta papa de aquel tiempo de escribir, con tinta de anilina más tarde, que aún compran en una bodega y finalmente el bolígrafo” (Salomon y Chambi, 2006:314). En el

diccionario de Huayhua (2009) chichi quiere decir carne cocida (p.80) y la palabra kapaq, en el diccionario de Gonzáles ([1608]1989), aparece con la traducción de rico (p.661). Mientras, en el diccionario de Condori (2011), ch'ich'i quiere decir pepitas de oro, enfriado (p.89). En este contexto, ch'ich'i kapak sería la riqueza del oro y también ch'ich'i quiere decir enfriado; entonces, quizás se trataría de un volcán apagado. Ahora, Ronald Pocco Peralta de Macusani manifiesta que ch'ichi se refiere a una montaña menor; mientras, en Azángaro chichi se refiere a la carne trozada. De tal manera, en el documental de la Municipalidad Provincial de Carabaya (2012) ilustra la formación geológica de un “monolito de wat'amarka” (p.163), que parece un hombre sentado; la danza de unkaku de Carabaya porta un arma conocido como liwi o sogá trenzada de la fibra de camélidos. Algunos manifiestan que la palabra Carabaya proviene de qarwaya. En el diccionario aimara de Condori (2011), qarwa varía con qawra referido a la ‘llama’ (p.279), en la zona de Azángaro se denomina qariwa a una variedad de paja. Sin embargo, alguna vez Cerrón-Palomino decía que Carabaya significa ‘pampa pelada’ y lugar de procedencia de un grupo étnico de los curanderos callabayos. La palabra qillqa, en el lexicón de Szemiński (2006) se refiere al “arte de dibujar, cavar en duro y labrar con colores” (p.467). La escena simbólica presenta astromorfos de inti ‘sol; quyllur ‘estrella’; estrella pequeña, huchuy ch'aska; estrella grande, hatun ch'aska. Por otra parte, qillqasqa se refiere a espacios geográficos muy complejos, donde hay rocas, quebradas, pastos, arbustos, cavernas, riachuelos, paredes perforadas por pájaros, socavones, charcos y galerías naturales. La chullpa fue interpretada como una habitación de los nobles, la tumba de los gobernantes y residencia ancestral denominada marka, mullpha, tullpa. La otra instalación antigua es la llamada aya wasi ‘tumba antigua del muerto’, considerado como un panteón, lugar reservado de los antepasados, donde hacen rituales. El mito del ingreso al espacio del ser subterráneo, chinchiliku, dueño de minerales, donde se levanta el oro, pero al salir se convierte en sapo. Cuando se recoge el carbón, entonces al salir se convierte en oro. Una cosa ordinaria de la vida cotidiana pasa ser extraordinaria en el mito. Los metales preciosos están asociados a seres misteriosos, difíciles de probar. En el documento de la Municipalidad de Carabaya (2012) está la figura simbólica de inka muntira qucha ‘laguna de prenda de cabeza del Inka’ en Ayapata en el medio de la cabecera del lago, qucha uma, espacio de tierra con

pastos. Cuando la muntira crece hacia el sur indica el tiempo de miseria y de hambruna (p.92). En Chucuito existe un agujero natural de roca llamada qala campana ‘campana de piedra’. Cuando se arroja una piedrecilla no suena el agujero, lo cual significa vida y cuando suena quiere decir muerte. Los pobladores recomiendan no arrojar ninguna piedra para evitar algún encantamiento. La formación rocosa de “caballo cansado” se encuentra en la ruta entre Ilave y Juli. Esta figura fue una impresión de la visión asociada a la aparición del animal en el mundo andino. En la isla de Arapa se encuentra una roca similar a una mujer con senos grandes, que está mirando al lago. Se cree que esta figura ideográfica representa a la estrella lucero, ch’isin awila, paya cháska y otros consideran como una mujer petrificada, wak’a. De esta manera, los conceptos figurativos se exteriorizan a través de un impulso enunciativo extraordinario.

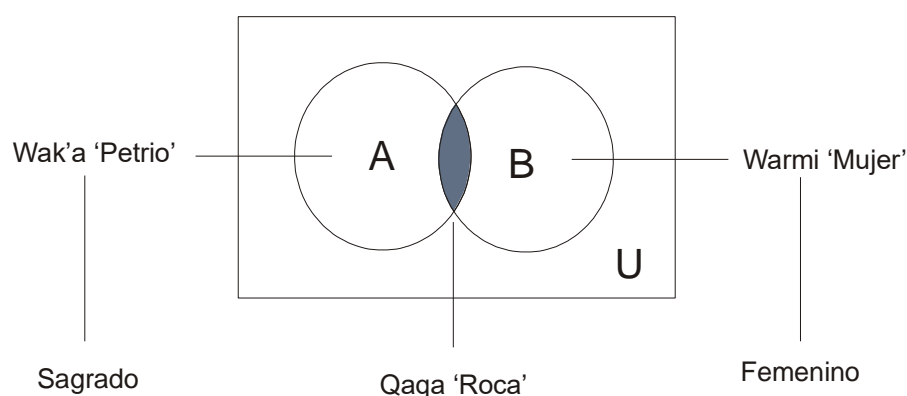


Figura 6. La relación entre una wak'a y la mujer

En el concepto de Luca y Cavalli-Sforza (1994:43), “el proceso de petrificación es una sustitución química de ciertos elementos, que respeta la forma del objeto convirtiéndola poco a poco en piedra”. El mito de sapo de piedra fue relatado por Aderson Modesto de la comunidad de Selque, distrito de Macarí, Melgar. Se trata de Juan, kuraq ‘hijo mayor’, cuando acabó la secundaria pensaba estudiar en la universidad. Se quedó frustrado por la muerte de su padre. Entonces decidió trabajar en la minería Tintaya, Cuzco. Su madre contrató a un paqu ‘curandero’ para que prepare una ofrenda a un sapo de piedra, rumi hamp’atu, del río Macarí, comunidad de Selque, Jayllahua y también se encuentra un sapo de piedra en Taraco. En este acto ritual se expresa la vibración de las cosas, la confianza de sí mismo y la creencia en la figura, que refuerza sus defensas y la

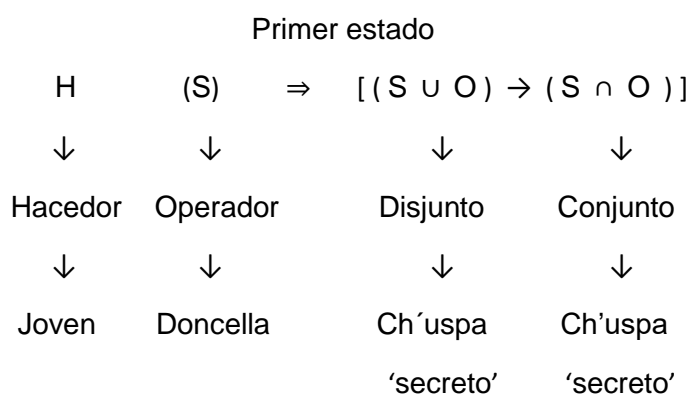
fortalece psicológicamente. En la vida se construye caminos en la mente para encontrar el sentido de existencia. Lo natural refleja al cerebro humano para comprender los movimientos de las cosas del mundo exterior. En lo andino, se cree que se debe consultar al corazón para decir sí o no.

4.1.4 Los límites del espacio

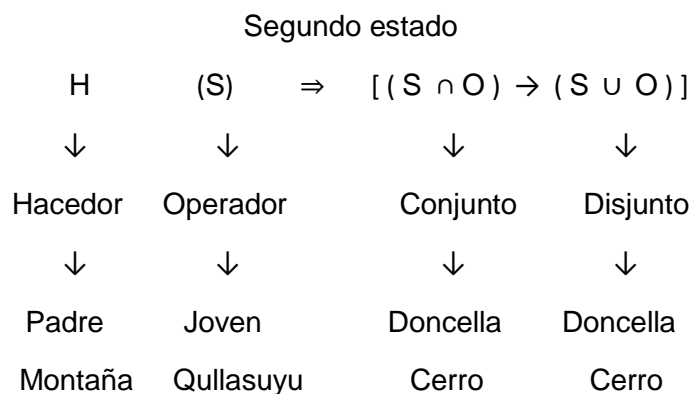
La vida cotidiana y los fenómenos naturales está mediada a través de los siguientes conceptos: El principio de la vibración, la figura de la vida subterránea, los antecesores de la vida, el programa narrativo, el mundo enigmático y la energía vital.

El principio de vibración y la relación del hombre andino con la idea de pacha, tierra, busca una conexión con los fenómenos sobrenaturales, Después de kay pacha ‘este mundo’ se pasa a un mundo de may pacha ‘dimensión’ extraordinaria indefinida, que fue establecido por múltiples relaciones en el pensamiento del hombre andino. Según la crónica de Guamán Poma (2005), paqarimuq runa (p.48) ‘gente del amanecer’ pareciera que salió de la oscuridad hacia el mundo de la claridad, donde apareció la llamada purum runa (p.50). En el diccionario quechua de Gonzáles ([608]1989) se traduce la palabra purum como salvaje sin ley (p.297). Luego en Guaman Poma (2005) aparece la organización de awqa runa, que fueron conquistadores y diplomáticos, donde prosperó el reino del poder de Yaru Wilka (p.60). En el diccionario aimara de Bertonio ([1612]1984), el concepto de awqa quiere decir enemigo, que corresponde a los hombres de guerra (p.17). En Capachica, awqa se refiere a conflictos sociales y en la perspectiva de Guamán Poma ([1615]2005) esta organización fue la primera generación de incas, tales como: “Tukay Kapak y Pinaw Kapak. Luego, la segunda generación de los incas fue Intip churin ‘hijo del Sol’ (p.62). Manku Kapak Inka no tenía pueblo, tierra, fortaleza, casta ni pariente” (p.64). Las figuras simbólicas son esquemas mentales de un tiempo mítico no definido, como el astromorfo angular denominado arado de buey, araru o ara; además, se usa una clase de herramienta agrícola llamada inkachu, que tiene un ángulo hacia arriba, donde se amarra la reja. El mito de “la hija de Ausangate” fue recogido por P. Palomino (Información, 2013). Se dice que un joven “colla” se fue a Cuzco y se enamora de la hija de la montaña Ausangate.

La doncella le entrega una ch'uspa 'bolsa' mágica para ganar la prueba. Ausangate entrega su hija y sus pertenencias. El joven al retornar se volteó hacia atrás y se convirtió en piedra. Si no fuera así, la zona de Qulla y Antakalla hubiera sido un valle interandino. En el análisis de Ballón (2006, p.374) participan "dos formas de enunciados de estado, conjunción ($S \cap O$) y disjunción ($S \cup O$)".



En la primera transformación, el joven como actor principal se encuentra disjunto de la sabiduría y la doncella conjunto con el secreto de la prueba. De pronto, el joven pasa conjunto con la bolsa mágica de la sabiduría.



En la segunda transformación, el padre es el actor principal y el joven, como sujeto operador, se encuentra disjunto de los bienes. De pronto pasa conjunto con la doncella y el padre se queda disjunto de su hija. En el esquema mental del ser humano se encuentra la concepción de las transformaciones del mundo, las experiencias del paso del tiempo oscuro al tiempo del sol. En el mito del origen de la papa se dice que un anciano se aloja con sus tres hijas. La primera es como phaxi 'la luna', la segunda era piel oscura y la tercera, como el sol. Al día siguiente, aparecieron tres variedades de papa: hanq'u imilla 'imilla blanca', chupika imilla 'imilla roja' y ch'iyara imilla 'imilla negra'.

La figura de la vida subterránea se concibe dentro del categoría étnica musphaypacha ‘mundo imaginario’ de la existencia de seres subterráneos, que emergen a veces de las cavernas, socavones, ríos, manantiales y lagos, a horas de medio día y la puesta del sol. El principio homológico permite explorar la existencia de seres subterráneos similares a la superficie. En cada nuevo descubrimiento de las cosas, el pensamiento se reestructura para armonizar las relaciones entre el mundo subjetivo y objetivo. En el distrito de Arapa apareció una mujer muy bella de cabellos rubios sentada en un lugar denominado uqhu ‘humedal’ a medio día. Luego, se desapareció cuando querían ver otras personas. El principio de correspondencia admite la existencia de seres humanos subterráneos. Sperber (1988:79-80) sugiere “la distinción por dominios por campos semánticos, donde están el uso de las cosas con moderación y la forma de empleo en exceso”.

Tabla 6

Los campos de dominio simbólico

DOMINIO	ORDINARIO	EXTRAORDINARIO
Alimentación	El feto fresco de cordero se consume normalmente	Feto seco de cordero es para la ofrenda a la tierra
Biológico	El parto normal no tiene consecuencias climáticas	El aborto provoca la precipitación de granizo
Social	El comunero se viste normalmente	La autoridad comunal se abriga todos los días
Económico	No se da ofrenda a los seres subterráneos	Se da ofrenda para pedir el progreso
Espiritual	El ahayu tiene su propio camino	El ahayu acompaña al verdugo

Fuente. Entrevista realizada en comunidades en 2014

En Capachica, como en todas las comunidades, el aborto es un delito, pues, el feto abandonado a la intemperie provoca el granizo; en este caso, según los trabajos de Tschopik (2015), “los fetos tienen alma y que la de los niños nacidos muertos regresan a la tierra en las granizadas” (p.217); en Taquile, “las autoridades, jilacatas, uno a cada lado de la isla, hanan y uray, se van de casa en casa buscando una mujer que tenga leche y haya tenido un aborto” (Prochaska, 2017:48). M. Apaza (Conversación, 10 de octubre de 2015) dice que en la zona de Yunguyo moraba una gigantesca culebra y un descomunal sapo. La pelea consistía en beber las aguas del lago Titicaca. Luego proclamarse dueño y

soberano de la región. El que perdía estaba sentenciado a morir. El Inca con sus huestes se dirigía al reino de Tiyawanaku y al ver la disputa lanzó una piedra con la honda sagrada, acompañado con una fuerza del rayo logró producir un estruendo trueno que impactó contra la serpiente logrando decapitar de la cabeza y transformó en una piedra; por eso, este lugar se llama asiru patxata. El pensamiento del mundo homológico hace que los individuos construyan seres similares o parecidos en otros espacios terrenales y subterráneos. El principio de la asociatividad permite organizar el significado simbólico de las plantas y animales relacionados con la tierra y el agua; por eso, en los relatos orales el sapo está asociado al agua y la serpiente está asociada al mundo subterráneo. Sin embargo, de acuerdo al principio de la adaptación es posible encontrar sapos que vuelan en tierra, la serpiente de dos cabezas en el agua, que son considerados como apu ‘ser poderoso’ y también se distingue como apu hembra y apu macho en algunas islas del lago Titicaca. De acuerdo al principio de la correspondencia es posible concebir la existencia de seres humanos en el agua, en la tierra y en las estrellas.

El antecesor de la vida del hombre corresponde a la génesis del concepto de tunu ‘raíz’, que alude a los precedentes que habitaron en diferentes espacios del territorio andino. Ahora, estos seres milenarios moran en las montañas, cordilleras, cerros y volcanes. De allí se conserva el nombre de tunu, traducido como tronco, columna y raíz. El llamado árbol genealógico ofrece algunas pistas de la reconstrucción de la historia de vida del tiempo paracrónico, sin fecha y un espacio paratópico, no marcado. Por principio de transmutación mental se eleva al plano del mito. En la filosofía del tiempo espiral no hay un comiendo definido ni un final determinado; entonces, se cree que hubo gente en el tiempo oscuro, sobrevivieron en el tiempo del agua, continuaron en el tiempo claro, como los hijos del Sol y se prevee los seres del tiempo del fuego cósmico. De acuerdo al principio de mutabilidad todo se cambia y se transforma. R. Mendoza (Reporte, 1 de agosto de 2015) informó que en el distrito de Ñuñoa se realiza la ceremonia de chita irpay, donde se prepara qalapari ‘comida’ para cada animal: el uchu para el ch’uru ‘caracól’, el trigo uchu ‘ají de trigo’ para la oveja. Esta es una racionalidad de la convivencia. En la ciudad de Juliaca, época de hatun puquy ‘gran maduración’ de los cultivos, en febrero, las danzas de machu aycha y

ch'ñi pillku suben al cerro Wayna Ruki, Apu tutelar, donde interpretan el tuquru y pinkillu, que son instrumentos musicales de viento, que entran en competencia, también se llama tuquru a una herramienta de tejer. Según J. Catachura del distrito de Pilcuyo (Conversación, 10 de mayo de 2016) manifestó que la etimología viene de pillku uyu, donde pillku quiere decir una variedad de ave del lago, que anuncia el año agrícola y uyu 'vallado'. Timmer (2011) reporta que "el dibujo cósmico de Pachakuti Yamqui representa el Alto Altar del Templo del Sol" (p.358). El dibujo de quri kancha 'cerco de oro', según Milla (2011) "están marcados por los cruces reales del río Pillcomayu con el trópico de capricornio" (p.441) y los brazos de la Chakana 'Cruz Cuadrada'. En Amantaní está el centro ceremonial de pachatata en la cumbre del cerro, cercado con piedras, donde entregan la ofrenda. En la parte baja se encuentra la pachamama. Lugares de la procreación de los peces se llama qhuya 'nido de los peces', qayana 'red de pescar' de los ancestros, conocido como kipu en Capachica. Estas acciones simbólicas están cargadas de una confianza existencial de conexión con la energía natural. Parece que la idea de padre, pachatata, fue acuñada recientemente para equiparar la pareja terrenal, donde se olvida la idea de padre sol. En la fortaleza de Pukara están los restos arqueológicos semicirculares, cuadrangulares, la Cruz Cuadrada escalonada, las figuras de sapos, felinos, aves y serpientes tallados en piedra. En Luriyat'a, Villa de Betanzos del distrito de Arapa se encontró una figura masculina de media luna moldeada de plata y se cree que la otra luna habría desaparecido antes del tiempo oscuro; por tanto, la figura es una imagen mental no definido.

El programa narrativo de la vida se mantiene en el concepto de unay kawsay 'la vida de la antigüedad' se transmite oralmente a través de mitos, leyendas y relatos. Este fenómeno es una forma de retrodicción histórica que aflora en la mente humana y se actualiza de acuerdo al tiempo social que le corresponde. El mito es una forma de reproducción de la vida que está basada en el principio de generación, que sirve de argumento cultural de identidad en el proceso de la socialización de las generaciones de manera complementaria. El símbolo como un objeto construido constituye un portador de significado del tiempo social. En Chucuito, la cabeza del inca que está mirando hacia el lago fue construido hace siete años y el otro inca está mirando hacia el cerro. Se dice, que al señor Pineda

le apareció un inca en el sueño y le dijo que se siente solo, necesita una compañía. El señor Pineda de Chucuito pidió financiamiento del municipio para la construcción del Inca. Este principio de generación permite reproducir la figura de los antepasados y reafirmar la identidad de los ancestros. El pensamiento simbólico es consistente cuando se materializa como algo extraordinario, hierático y honorable. El ahayu ‘energía vital’ del Inca logra materializarse como la figura ancestral. Referido al denominado falo de piedra, Lange (2004) menciona a un arte “lítico precolombino que se expone en el Museo Magdalena de Lima, como una representación de un falo que mira al cielo” (p.236). En el pueblo de “ndembu” de África central, “el árbol chikoli representa, entre otras cosas, un falo erecto, la masculinidad adulta, la fuerza, la destreza en la caza y la salud hasta la vejez” (Turner, 1980:34). Mientras tanto, referido al caso de Inca Uyo de Chucuito, Carrasco (2017) menciona que en las “entrevistas hechas a las artesanas de la localidad, ellas manifiestan lo que vieron: hubo una excavación. Se recogieron los postes de piedra de las casas; se les llamó falos” (p.119). El día 23 de julio de 2016 se realizó el taller sobre los saberes ancestrales andinos, en el local del Monasterio de Chucuito, donde se informó, que estas piedras talladas fueron utilizadas como parantes o cornisas para sostener y amarrar los travesaños en las construcciones de las habitaciones; actualmente, todavía se puede ver plantada en algunas calles de Chucuito y clavadas en las paredes del templo. Además, el señor Lucas Tito de Tiquillaca informó que en la casa de sus abuelos había piedras talladas en forma alargada de sección cuadrangular similar a las piedras de Inka Uyu. Estas piedras talladas se encontraban en la plaza del centro poblado de la Villa de Betanzos del distrito de Arapa, donde amarraban caballos. Por el lado del significado de la palabra uyu tenemos los siguientes argumentos. Primero, la frase Inka Uyu actualmente está traducida como pene o falo del Inca. Segundo, por el lado de la entrada quechua debería ser inka ullu ‘pene del Inca’; pero, no ocurrió esta representación escrita con la letra “ll”. La transformación de “ll” a la forma “y” consiste en que el castellano costeño se pronuncia la “ll” como se fuera “y”; entonces, por esta vía resulta [úlo] a nivel oral, que debería ser escrita con /ll/. Así como se pronuncia [pólo] y se escribe “pollo”. La cuarta entrada es por el lado del aimara, la palabra uyu se traduce ‘cerco’ o ‘canchón’. Entonces Inka Uyu quiere decir ‘cerco o canchón’ del Inca. Por tanto, no hay coherencia por el

lado del español ni por el lado del quechua para traducir como pene del inca. Lo más viable es que Inka Uyu quiere decir ‘cerco del Inca’. En 1612, Bertonio (1984) registró el concepto de “pinco cala” referido “a las piedras que está a los lados del moxinete de cabeza redonda” (p.265). En el centro educativo de la comunidad de Tancuaña del distrito de Cabanilla, Lampa, los niños plantan piedras largas en el suelo distribuidas como las piezas de un ajedrez, luego arrojan con piedras pequeñas de ambos lados con el fin de tumbarlo. A este tipo de juego se llama “mata pinco”. En la cultura de “ndembu” de África, el denominado “chikoli es un árbol muy fuerte, el elefante no lo rompe, ni el viento pueden romperlo, las hormigas blancas no la pueden comer, está erecto como el pene o como el cuerpo de un hombre fuerte” (Turner, 1980:61).

El mundo enigmático del espacio terrenal corresponde al campo de la sabiduría ancestral denominada yuyay chinkay ‘tiempo inmemorable’, que refiere a un conocimiento que pasó al olvido, sellado en el fuego y convertido en la ceniza. El fuego es una conexión cósmica del poblador andino, al cabo de un ritual, “echan el alcohol sobre la tierra, porque la tierra es considerada como una deidad, y ponen los sacrificios en el fuego” (Salomón y Chambi, 2006:319). A partir de allí, se abre la nueva enunciación enunciada para actualizar la referencia de la vida de los antiguos pobladores. La gente conserva los tejidos, figuras de oro y plata, que están relacionadas a los espíritus provenientes de las apachetas y tumbas antiguas. Estos espacios energizados son visitados por personas chispadas por el rayo, sobre todo en martes y viernes. La figura es un referente de la creencia y abstracción del pensamiento acerca de la existencia del ser. Los sismos, las inundaciones y las erupciones volcánicas son fenómenos de creación de mitos sobrenaturales. Hasta el mes de junio de 2014, las emanaciones de la ceniza del volcán Ubinas de Moquegua ubicado a 5672 metros de altitud, según las cifras oficiales, causó la muerte de 80 camélidos en la comunidad de Charamaya. Las autoridades han destinado 1788 mascarillas para la protección de la población de Isuya, San Antonio de Esquilachi, Charamaya y Santa Lucía. Capachica tiene relaciones con las islas de Taquili y Amantaní, precisamente, por la lengua quechua que se habla en esos pueblos. Prochaska (2017, p.42) cita a Matos (1957), teniendo en cuenta que “la primera mención se hizo en 1580, cuando el español Pedro Gonzáles de Taquila adquirió

la isla de Taquile y la de Amantaní del Rey de España Carlos V”; si no fuera eso, la etimología de Taquile estaría tal vez en el uso de chaki taklla, arado de pie, antigua tecnología agrícola de los andenes, taqan o taqana; la versión de thayakila alude a un lugar escalonado, kira, muy frígido; se habla de ch’ayakila, como lugar de residencia de migrantes de la selva; se cree que pudiera ser chakilla, un espacio secano o quizás provenga del Uro o Puquina. Actualmente el paqu ‘curandero’ deposita la ofrenda en los aposentos subterráneos; de la misma manera, existe un lugar ceremonial de la isla Coani, que se denomina q’uwani pata. La palabra q’uwa se refiere a una variedad de hierba blanca similar a la muña ritual y pata se refiere a la cima del cerro; mientras, se alude quwa o muru a los animales sin oreja. Lugares como hayu-hayu ‘salar’ que se encuentra en kupa Amaya ‘sitio ceremonial’, Copa Cabana en Bolivia y Copani en Yunguyo. La población invoca al cerro awki ‘padre anciano, nevado de Illampu o Iñampu. En el distrito de Crucero, provincia de Macusani, se encuentra una laguna, al pie del apu Aricoma ‘cerro tutelar’, donde existe una piedra redonda llamada qulluta, como el mortero de ají, uchu muruq’u. En el mito, el tambor de agua simboliza el movimiento telúrico y el wanqar ‘antiguo tambor’ que sacude la tierra, raja las paredes y abre el capullo de las flores.

La energía vital de la madre tierra fluye una fuerza, kallpa, cósmica que conserva la vida física vital por medio de los cultivos de la variedad de tubérculos. La fuerza que fluye de las tumbas de los antepasados afecta la vida espiritual; la energía que emana la tierra mantiene la vida de las plantas; las hondas de calor de la montaña protegen a las chacras de los andenes; el aire húmedo, unu samay, de los manantiales protege de las heladas; la neblina, tanimu, indica año lluvioso; el cerco de piedra, rumi kancha, protege de la helada; y el aire húmedo de los lagos ampara de las heladas. Wilkinson (2009:315) señala que “la Tierra era Pacha Mama (Madre de la Tierra), una importante divinidad Inca”. El espacio donde cayó el rayo altera la energía de la gente y de los animales. El lugar de Sina Apachita kallawayu kunka en Huancané es reservado por la gente; se cree que el bebé de harina, t’anta wawa, pudiera reemplazar a los fallecidos. Cuando nace una criatura en el día de la muerte de la persona se concibe como reemplazo de la persona fallecida. En la comunidad de Kaata, Bolivia, “los vivos surgen de los ojos de la montaña, viajan

a lo largo de la cabeza, pecho, tronco, piernas y mueren en las tierras bajas” (Bastien, 1996:83). En Puno, Cancharani, una formación geológica parece la huella de un pie humano, en Azángaro se encuentra las huellas de casco de algún animal extinguido y en Macusani se encuentra una pesuña de alpaca o llama que está hindida en una roca; esta figura simbólica sería la génesis de las alpacas.

Tabla 7

Matriz de estructura terrenal

HUMANO	SENSACIÓN	PERCEPCIÓN	CONVIVENCIA
CEREBRO	Objetos	Residencia	Naturaleza
CONCIENCIA	Movimiento	Defensa	Agricultura
MENTE	Vida	Seguridad	Alimentación

Fuente. Conceptos procesados a partir de la entrevista, 2015

El corazón, sunqu o qhasqu, se complementa con la cabeza, uma, en el comportamiento ético y la moral. En Siale, Capachica, se distingue la parte superficial, pata sunqu y la parte interior, ukhu sunqu; el corazón puede aceptar o rechazar las propuestas del interlocutor; el ser humano de corazón pequeño, pisi sunqu, es más sentimental; mientras, el que tiene un corazón grande, hatun sunqu, es insensible. Las manchas del corazón de un animal sacrificado significan sentimiento y pena, se cree que esa vibración se transmite a los demás ganados. A nivel extraordinario, la expresión fantástica del ser humano acuático es la denominada anchanchu; la expresión del ser humano subterráneo es el denominado chinchiliku; y el ser humano cósmico se expresa a través del quyllur, o sea, las estrellas.

4.2 Configuración acuática

4.2.1 Las figuras del agua

El agua es un impulso biológico de representación simbólica y reacción espiritual. En este sentido, es posible que la memoria del proceso experimentado de una cultura está relacionada a la motivación acuática, relativo a los cambios del clima y tiempo, que corresponde a los siguientes fenómenos: el ruido del agua, los olores, el espejismo encantador, el contacto curativo, la percepción de la esencia y los estados del agua.

Los ruidos, los sonidos del agua se conciben desde el lago Titicaca, pasando por los ríos, los manantiales, los nevados y hasta el ruido atmosférico que anuncia la lluvia. A lo largo de este espacio fueron construidos los relatos míticos, tanto en los períodos de inundación del tiempo oscuro, el tiempo de glaciación, el tiempo sísmico y el tiempo del Sol. Bauer y Stanish (2003) mencionan que “la cuenca del Lago Titicaca se remonta al Período 9000 Arcaico Temprano de 6000 a. C.” (p.48-50). Mientras, “las islas del Sol y la Luna corresponden al Período Arcaico Tardío de 4000 a 2000 a. C., tiempo de los asentamientos, “tales como Qaluyu, Chiripa, Tiahuanaco, Pucará, Tumatumani y Titimani” (p.50). Se cataloga a los uros como los hombres de agua y se presume a los puquinas como los hombres de tierra. Acerca de las referencias de la cultura Puquina, según el cronista, Garcilaso ([1609]2005, T. II) advierte, que “los incas tuvieron otra lengua particular que hablaban entre ellos, que no la entendían los demás indios ni les era lícito aprenderla, como lenguaje divino” (p.417). ¿De qué lengua divina se trataría, tal vez la callahuaya o el aimara? Según el documento proporcionado por Cerrón-Palomino (2013), el boliviano, “Oblitas Poblete trata explicar por el lado del callahuayo, pero de acuerdo a las etimologías, la ‘lengua particular’ vendría ser el puquina” (p.22). Por otra parte, Torero (2011) considera “la no existencia de parentesco evidente entre el idioma puquina y las otras lenguas nativas usadas en el Collao en el siglo XVI: la uruquilla, la aymara y la quechua” (p.157). Según la documentación proporcionado por Torero, “en la copia de los curatos y doctrinas, los de Capachica y Coata piden Padre Puquina, porque la quechua solo los ladinos la saben. Además, Torero menciona que la puquina se extiende en Capachica, Huancané, Charasani, Arequipa, Moquegua” (p.169) y por Bolivia hasta Potosí. ¿Cuál sería el asiento principal de la cultura puquina? Según los datos arqueológicos, Torero (2011) señala que “la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII, en torno del lago Titicaca o en las montañas estaba el pueblo de habla puquina; por eso, puquina fue reconocido en 1575 por el Virrey Toledo como una de las tres lenguas generales del Perú, al lado del quechua y del aymara” (p.170). “En 1578, según los padres de la Compañía de Jesús de Juli algunos hablan las dos lenguas, quechua y aymara, y algunos también la puquina”. Según el autor, “al oeste del Collao y hasta el litoral del Pacífico, el puquina continuaba siendo usado en la primera mitad del siglo XVII” (p.171), porque fue importante en su tiempo. ¿Qué documentación

existe acerca de la extensión de puquina hacia la costa? Referido a la expansión de esta cultura ancestral hacia el territorio costero, Torero (2011) señala que “las constituciones del primer Sínodo del Obispado de Arequipa ordenan, hasta 1638, en ciertas regiones del Obispado se habla puquina, que los curas de los pueblos de Carumas, Llabaya y Locumba que son los que mejor conocen esa lengua traduzcan al puquina un catecismo y diversas oraciones” (p.171). El lingüista, Torero (2011) señala que “a la entrada del baptisterio de la iglesia de Andahuaylillas, situada a una treintena de kilómetros al sur del Cusco, se puede ver hasta hoy pintada en el muro una doble portada sobre la cual se halla escrita la fórmula del bautismo en cinco lenguas: latín, castellano, quechua, aymara y puquina” (p.173). ¿Qué toponimias o léxico de la cultura puquina tenemos como referencia? En los comentarios de Adelaar (2011) señala, que “hacia el sudeste de Arequipa predominan las toponimias puquinas, como Polobaya, Tiabaya y Socabaya. Noreste de la provincia de Arequipa se encuentran algunos pueblos de nombre puquina, como Chocalaque, Mollebaya” (p.194), Haylliwaya y Carabaya en el altiplano. El Reverendo Padre De la Calancha ([1638] 1994) afirma “que la totora, o enea deste callejon parece rezien cortada, estimarla en mucho los indios, porque la comen, y dicen ser muy dulce y provechosa para enfermedades. Lláménla en su lengua Puquina Seego” (p.390) y t’utura en quechua y aimara.

¿Qué materiales históricos existen acerca de la lengua divina de los incas? Según, Cerrón-Palomino (2013), “la lengua particular de los incas no habría sido el quechua ni el aimara sino el puquina” (p.58). El autor menciona que “el Inca Garcilaso nos habla de los trece pueblos que mandó fundar Manco Capac, a una y otra vanda del camino real de Antisuyu, de los cuales casi todos son de la nación llamada Poques” (p.63), como el agua termal, phuq-phuq qhilla, que se encuentra en Ayaviri, puqiya ‘variedad de papa’ en Arapa. En este caso, según los planteamientos de Cerrón-Palomino, “¿cuál fue la lengua originaria de los collas? Los collas no hablaban el aimara, naturalmente, sino el puquina, el aimara tiene una procedencia centro-andina y no altiplánica” (p.64). Al propósito de las variantes dialectales del aimara, Hardman (1983), lingüista norteamericana, menciona que “la familia lingüística Jaqi está compuesta por el Jaqaru, el Kawki y el Aymara, de las cuales los dos primeros son hablados en la

sierra de Lima, en la provincia de Yauyos” (p.16). La autora señala que “el Jaqaru deriva de dos palabras: jaqi ‘gente’ y aru ‘hablar’, nombre de la lengua que emplean los mismos tupinos” (p.27). El sacerdote Llanqui Chana se fue a conversar con los tupinos y regresó a Puno, entusiasmado por haber encontrado la raíz denominada tunu en quechua y aimara. ¿Qué lengua fue dominante en el Collao antes de la presencia del aimara? Cerrón-Palomino (2013) presenta “dos candidatos: el puquina y el uro. Descartado el uro, por haber sido el idioma exclusivo del eje acuático Titicaca-Coipasa, queda el puquina no solo como la más probable antigua lengua nativa del altiplano sino también como el idioma de los fundadores de Pucará y Tiahuanaco” (p.64). Los rastros de puquina todavía se encuentran dentro de la cultura quechua y aimara. Dennis-Bryan, Hodgson y Lockley (2008) señalan que “son metáforas del paso del tiempo, un río fluye desde su fuente al mar como la vida fluye del nacimiento a la muerte” (p.33). La figura del muyu ‘círculo’ del arte rupestre es una señal del agua, nominado como unu o yaku en quechua y uma en aimara, que están asociados al illapa ‘rayo’ y q’ihu-q’ihu ‘trueno’. El clérigo De La Calancha ([1584]1994), sacerdote, cronista del Alto y Bajo Perú, menciona que los nativos “adoraban al relámpago y al trueno, al cual llaman por tres nombres Chuquilla, Catuilla e Inti illapa” (p.52). El rayo, k’ancha-k’ancha, representa el metal, el agua, el aire y el fuego. En lugares donde cae el rayo se encuentra una bola de metal. Algunos de estos objetos de color amarillo oscuro tienen un orificio en el medio que se llama q’uncha ‘fogón’. Ciertas personas rinden culto, prenden velas en los días martes y viernes, conservan envuelto con algodón en un plato. Se conoce dos clases de rayos: Unu illapa ‘rayo de agua’ y ch’aki illapa ‘rayo seco’, que este último está asociado al movimiento sísmico; por eso, cuando hace mucho viento se cree, que en algún lugar pudo haber ocurrido un terremoto. La clasificación del agua depende de la percepción de los seres humanos, tales como michk’i unu ‘agua dulce’ y kachi unu ‘agua salada’. La fuerza hídrica de los ríos nace de surata urqu ‘cordillera’ oriental cubierta de nieve, allin qhapaq ‘nevado de Carabaya’. Desde el plano de la metacognición, la figura de un felino antawalla, animal mítico, luminoso y volador se encuentra en los petroglifos. Las figuras espirales, las figuras geométricas, las manos y los pies cruzados de los pictogramas son expresiones del mundo cósmico. En los petroglifos, las rayas verticales representan las sayas o proyecciones y las rayas horizontales representan las

pampas y las esferas representan a las lagunas. La serpiente enroscada significa la elevación en plena tormenta y estando en el espacio adquiere alas para volar junto al rayo. La fuerza del agua está en las figuras míticas del atup 'zorro', que trata de acabar tomando el lago y wallata 'tipo de ave acuática', que se refugia en el lago.

Tabla 8
Enfermedad de los cultivos

QUECHUA	GLOSA	F	M	A	M	J	J	A	TOTAL	%
Polilla	Roya	0	50	0	0	0	0	0	50	22
Mututiya	Mildiu	3	2	0	0	0	0	0	5	2
K'ukara	Deforme	0	4	5	0	0	0	0	9	4
Mirkha	Sarna	0	3	2	1	0	0	0	6	3
Ñusa	Pudrición	12	14	0	0	0	0	0	26	12
Hank'a	Verruga	0	12	6	0	0	0	0	18	8
Qasawi	Hongo	44	0	0	0	0	0	0	44	20
Q'illu	Amarillo	0	4	4	0	0	0	0	8	4
T'una	Menudo	0	7	9	0	0	0	0	16	7
Ismuy	Pudrición	0	2	0	0	5	13	19	39	18
TOTAL		59	98	26	1	5	13	19	221	100

Fuente. Encuesta realizada en la comunidad de Siale, Capachica, 2015

De una encuesta de 221 agricultores, el 20 % atribuyen el secado de las hojas de las plantas por presencia del qasawi (*Ulocladium spp.*) y se prohíbe el ingreso de la mujer en estado de menstruación y la deformación de los tubérculos de oca se llama k'akara en Siale Capachica. Se cree que la gente desvestida, el feto y los animales muertos en abandono provocan el granizo.

Los olores, los sabores y su existencia del agua está en relación con diversos señales, como el caso de la variedad de planta llamada qimillu (*Heliochaeris albibracteata*) de las zonas húmedas es un indicador de la permanencia del agua. La cosmovisión del agua de la tierra está representada en la Vía Láctea, Quyllur Mayu, la estrella fugás, phawaq quyllur y ch'isin ch'aska 'estrella del atardecer', como indicadores el ciclo del agua en relación a la agricultura. La forma de expresión q'apay 'olor' permite entrar al campo de los olores de la vertiente química del líquido que contiene en diferentes espacios del altiplano. En las

aguas del pantano del distrito de Arapa aparece una capa de grasa en la superficie y a horas de intenso calor del sol emite un olor a petróleo o kerosene. Después de las primeras lluvias, el agua de las quebradas tiene un olor a tierra y toma una coloración gris, dependiendo del color del suelo. Cuando cae una granizada, entonces el agua toma una coloración verde y adquiere el olor de las hierbas, las aguas estancadas en algún charco cuando no circula adquieren un olor de fermento de hierbas y de coloración de verde oscuro. Las aguas de las partes altas del suelo blanco, arcilloso son conocidos como lichi unu ‘agua lechozo’ y al probar se siente un sabor medio dulce, como la arcilla comestible, phasalla. En algunos manantiales de los cerros aflora agua cristalina y al hervir se vuelve un color rojizo, adquiere un sabor a plomo. Esta agua tiñe a la comida cocinada como los colorantes. El agua proveniente de la lluvia tiene un sabor dulce, que es diferente al azúcar. Las aguas de las zonas donde extraen sal de cocina tiene un sabor agrio, olor a fermento y algunos lugares poseen aguas saladas que al hervir se vuelven una coloración medio rosado. El agua que brota de los pozos de la pampa tiene olor a fuego, porque de las paredes del pozo aflora chispas que envenena a la gente, por eso muchos de esos pozos se encuentran tapados y no perforan pozos de agua en esos lugares. La transmutación del agua ocurre en múltiples contactos con la naturaleza y el espíritu acuático trasciende más allá de un simple líquido sensible. Se cree que los ojos de agua provienen de las lagunas subterráneas, donde se encuentran qullqi pato ‘pato de plata y quri challwa ‘pez de oro’. Los recursos del lago Titicaca, como la carne de la pariguana ‘ave acuática, se consume para el tratamiento de posparto y cambio de vida, el denominado k’ayra kaltu ‘caldo de rana’ se toma para el mareo y dolor de cabeza. El día 7 de enero de 2015 fue decomisada 1500 ranas por la Policía Forestal y el Ministerio Público en la localidad del distrito de Cabanillas. Estas especies protegidas estaban destinadas a la ciudad de Arequipa en la empresa de transportes San Cristóbal. Luego estas ranas fueron devueltas a su habitat en la zona de Ch’imu de lago Titicaca. H. Llanos Cruz (Conversación en 2013) manifiesta que al pie del cerro Kancharani había un manantial, donde dejaban una guitarra o charango y a las doce de la noche se escuchaba una melodía. Los viajeros o músicos al escuchar esta armonía entraban a la caverna del ukhu pacha ‘mundo interior’ y se perdían en la ciudad luminosa. M. Gómez (Conversación, 14 de abril de 2015) informó que en

Uxi, mal paraje del lago Titicaca, del distrito de Ácora, aparece el anchanchu ‘ser subterráneo’. En esta dimensión, el principio de la vibración interviene en la aparición de los seres subterráneos. El programa, “del cantar de los pueblos” de Pachamama Radio reportó la aparición de seres subterráneos sentados como la gente a orillas del río de San Juan de Oro.

El espejismo encantador simbólico del agua aparece transformado con rostro humano, como el caso de anchanchu ‘la mujer tallada de piedra’ se encuentra en el manantial de Chucuito. La Ñawka de Pucará tiene figuras de la serpiente, cóndor y puma en la cabeza. Soñarse con agua turbio constituye mala señal y el agua cristalina significa buena salud. A partir del mito se cree que la tecnología simbólica de waru-waru ‘chacras elevadas’ fue construida por los gigantes que comían arcilla. En el arte rupestre, la serpiente hondulada horizontalmente representa el lago, la serpiente vertical simboliza el rayo, la serpiente extendida diagonalmente expresa el río y la serpiente bicéfala expresa el conocimiento, que se encuentra tejida en las mantas, lliklla o awayu. Todo esto despierta la mente, como la metáfora de la gota continua del agua labra la piedra. La palabra k’anchay se refiere al brillo que emite la electricidad atmosférica, que está asociada a la serpiente y el lagarto volador. La posesión de kuyumiri o k’uychi ‘el arco iris’, kumri en Capachica, en zonas secas indica la suspensión de la lluvia; mientras, el arco iris se asienta en una laguna indica la continuidad de la lluvia. La gente no expone sus dientes frente al arco iris con el fin de evitar el ataque de kiru ismuy ‘pudredumbre’. Se cree que el arco iris tiene un rayo invisible llamado k’uychi que ataca al organismo. La cubierta con manta de colores le sigue el arco iris. El principio de causa y efecto permite ascender a otros planos mentales que la simple observación. En el brillo del rayo, el lagarto se sube a un pájaro para flotar en el aire, mach’ali ‘la culebra’ enroscada emprende el vuelo. En Capachica se identifica culebra, asiru, amarillo y gris, mientras se denomina mach’ali en Arapa, pero se dice asiru al color azulado y brillante. La gente no se mueve en el illapa ‘rayo’; q’iqhu-q’iqhu ‘trueno’, lliplli o llihu-llihu ‘chispa eléctrica’ y k’ancha-k’ancha ‘relámpago’ o resplandor, llihipiy ‘centellear, lliwhu-lliwu en Capachica. Por otra parte, el amuleto denominado illa es un símbolo de los ganados; símbolo de los vacunos, waka illa; símbolo de las ovejas, ukya illa; y su llawlla ‘espíritu’ mora en los

humedales; runa illa ‘estatua menor’ o chato; y llawihira ‘el lombriz gigante’ que aflora de los manantiales. La llamada awki es una montaña poderosa, donde se asientan las nubes, también se dice al sapo de cuatro ojos en Capachica y sakaka en Arapa. Tutu es una tempestad que aparece junto al viento, el granizo y el rayo, considerado como apu en Capachica. Antes de la llegada del tutu, las aves rapaces graznan suspendidos en el aire y los pobladores baten mantas negras, gritan y prenden fogatas con el fin de cegar la vista de este ser mítico. Este principio cíclico se mueve desde el espacio caliente hasta el espacio frígido, que provoca el granizo.

El contacto curativo del agua natural extraída del manantial se convierte en medicina cuando se toma con fe en un recipiente conferido por el paqu ‘curandero’. El agua se convierte sagrado cuando se hierbe en un tacho de arcilla junto con las hojas de coca y hallp’a t’ika ‘flor de la tierra’, hierba preparada por el hampiq ‘curandero’ en caso de un ritual de uraña ‘tratamiento’ de una enfermedad; mientras en Capachica se dice hallp’a t’ika a la tierra fina que expulsa la lombriz, que indica la retirada de la lluvia. La expresión de la palabra uraña por el médico andino se convierte sagrado y medicinal, uraña en Capachica consiste en bañar al enfermo. Se distinguen quña unu ‘el agua suave’ de los manantiales y llamp’u unu ‘agua blanda’ que se utiliza en los rituales. Se considera medicina el agua termal de Phuququilla de Ayaviri, San Antonio de Putina, la Raya, San Pedro de Sicuani y el llamado t’impuq qucha o qhutquq qucha ‘laguna herviente’, que son espacios de curación. El símbolo impregna huellas históricas más profundas en la mente humana, infunde meditación y la fe. Se recrea una identidad acuática a través de las fuerzas vibratorias que emanan del subterráneo. El principio de vibración de los nevados permite entrar al ser humano a un espacio energético que revitaliza los puntos inhibidos del cuerpo físico. El flujo de energía natural es procesado y convertido en una energía mental. Esta fuerza es capaz de corregir las perturbaciones del cuerpo humano. En este escenario del equilibrio de fuerzas de la naturaleza y la energía mental son la que motivan la construcción de los símbolos pictográficos e icónicos. En Juli, Chucuito, en agosto se sube al cerro Ankarqullu y en mayo presentan la escena de achachila ‘cerro tutelar’: pukara ‘fortaleza’, q’ara qullu ‘cerro pelado’, sapa qullu ‘cerro solitario y ankarqullu ‘cerro de los vientos’. En

el diccionario de Condori (2011) ankari fue traducido como el espíritu del viento (p.37) y en quechua anqari es una clase de viento, que se menciona en los rituales de curación. En el Lexicón de Szemiński (2006), la palabra pupu aparece con la traducción de ombligo (p.423); mientras, los pobladores suelen llamar puyu-puyu a lugares hondonados y también es posible asociar con una variedad de planta de las punas denominada pupusa, que se utiliza como ají en las comidas y wira-wira es una variedad de planta medicinal y qucha quiere decir almácigo o semillero.

La percepción y las preferencias del agua se encuentra en los mitos del tiempo oscuro, ch'amaka pacha, en aimara y tutayuq pacha en quechua. En las narraciones misteriosas del tiempo paracrónico, entre la sombra y la claridad del tiempo solar se oculta el origen y la nominación étnica del lago Titicaca. El mito de tres jóvenes que se transforman en qasa 'helada', wayra 'viento' y chikchi 'granizo' en medio del rayo, q'ixu-q'ixu. El instrumento musical, pututu, fue para despejar el granizo, hoy se usa el cohete de alferado. Los actores míticos del tiempo pasado motivan simbólicamente a los actores del presente. Las macro transformaciones son inducidas por el movimiento telúrico y el ciclo del agua. El origen de las montañas está en las catástrofes telúricas, donde sobrevivieron los ancestros y la aparición del lago Titicaca estaría en el mito de la catástrofe diluviana. En algunas pampas se encuentra qullpa unu 'agua salada' procedente del subsuelo, comunidad de Qullpa en Capachica. Mientras de las partes altas alfora agua dulce y las aguas procedentes de la lluvia son más preferidas en la vida. De noche a la mañana aparecen grandes lumbrices en cima de las rocas donde hay agua y caen sapos en plena lluvia. El principio de polaridad está en el flujo del agua termal y la precipitación pluvial, ambos fenómenos son opuestos por su temperatura, pero se trata del mismo cuerpo en forma de líquido. Este fenómeno está simbolizado en forma de espirales en los petroglifos y los pictogramas. En Collasuyo se concibe dos períodos: el tiempo de lluvia, jallu pacha, en aimara y paray pacha en quechua y el tiempo de invierno, awti pacha, en aimara y qasay pacha en quechua. Los astros están asociados a las cosas terrenales, como el caso de río Vilcanota o Casa del Sol; el hombre del sol, lupi haqi; el espíritu del lago, quta anchanchu; espíritu del oro, quri anchanchu, la gente del lago, quta haqi, asociado a la pesca y la gente de tierra, ch'aki runa,

asociado a la agricultura. El tiempo de lluvia y el tiempo de invierno influyen en el comportamiento de la gente frente a la presencia o ausencia de la lluvia, como el caso del canto de la rana, k'ayra, expresa como el espíritu del agua y la serpiente de oro, espíritu telúrico. El individuo que ha nacido en tiempo de aguacero se denomina simbólicamente como paray wawa 'hijo de lluvia'; mientras, al que ha nacido en tiempo de estiaje se le asigna la denominación de ch'aki wawa 'hijo de sequía'. Entonces, el acto de phukuy 'soplo' de la gente del tiempo de agua llama a la lluvia; mientras, el acto de phukuy 'soplo' de la gente del tiempo de estiaje refuerza la sequía. El hijo de sequía que sopla hacia las nubes desvía el granizo y la lluvia; mientras, en caso de ausencia de lluvia, el soplo de la gente de agua provoca la lluvia. La relación del hombre y la naturaleza se produce a través de la energía; mientras, la diferencia radica en el alejamiento o acercamiento del tiempo de nacimiento. Cuando apareció el primer avión a chorro, pensaban que era un aparato que provocaba la sequía, porque soplabla las nubes y "cuando comenzaron a llegar los turistas a Taquile, se pensaba que ellos eran responsables de que no lloviera en la isla" (Prochaska, 2017:50). Van Kessel y Enriquez (2015, p.61) citan a Rösing (1996) en el sentido del ejercicio del poder de la mano de los ritualistas andinos, que son identificados como ruphay maki 'mano de sequía y para maki 'mano de lluvia' (p.61), o sea, que estos individuos ejercen cierto poder sobre los fenómenos de la naturaleza. C. Aguilar (Informe, 22 de marzo de 2015) manifestó, que "en la Región Puno se festeja el agua en el mes de febrero, hacen fogata para evitar la helada y la fiesta de la Cruz del Sur en mayo", al inicio del invierno, el principio de equilibrio, t'inkuy, entre el hombre y la naturaleza; en Capachica, tinkuy se refiere a juntarse. En el museo de Chucuito se encuentran codos de agua fabricados a partir de la arcilla cocida y la reparación de huesos fracturados con piezas metálicas.

La interpretación de los estados del agua y la imaginación de un pueblo ancestral está en los mitos acerca de las cosas y animales que rodean su entorno. En el mito recogido por C. V. Turpo (25 de octubre de 2014), el amaru 'serpiente' con cabeza de llama se eleva de una laguna y lucha con mil guerreros, que al final vence. De sus alas cae la lluvia, la cola se fragmenta en granizo y de las escamas nace el arco iris. Los relatos mantienen su significado esencial; pero, las formas

y los personajes son reemplazados por las cosas y animales de cada zona ecológica. Bastien (1996) recogió la metáfora del hombre y la Montaña del Cóndor del pueblo Kaata de Bolivia, en el sentido de que “las tierras altas son la cabeza, uma. La poa crece cerca de la montaña, como el cabello en la cabeza. La lana de las llamas que pastan en esta hierba se parece al cabello humano” (p.83) y los ojos de la llama son representados por dos estrellas más brillantes, mientras la llama terrenal se duerme, porque sus ojos no ven de noche.

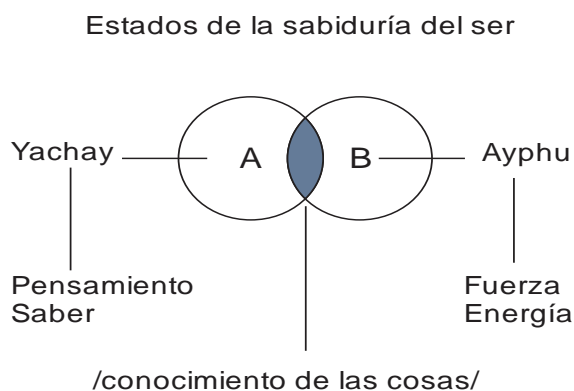


Figura 7. Los estados de la sabiduría del ser

La categoría yachay se refiere a la capacidad de saber hacer algo en la vida y la categoría ayphu refiere a las cosas que se observan con cierto esfuerzo, como el caso del flujo del vapor del agua, samay o hayphu en Capachica. Se concibe la formación de k'uychi 'arco iris' de colores que aparece en el día y yuraq k'uychi 'arco iris blanco' aparece por la noche. La presencia de la neblina, paya ukya, después de la lluvia suave, qawña para, son indicadores de buena producción. A horas de la tarde, el pájaro carpintero, hak'ahallu, canta anunciando la suspensión de la lluvia. Posiblemente en tiempos antaños esta ave se denominaría hak'a 'pájaro carpintero' y hallu 'lluvia'; por tanto, hak'ahallu quiere decir indicador de la lluvia. El viento del Océano Pacífico es un indicio de lluvia, la nubes transparentes significan la suspensión de la lluvia, las nubes redondas están asociadas al viento remolino, muyu-muyu wayra, como indicador de granizo, chikchi. La dirección del viento y la aparición del nevado de la montaña de Surata Urqu 'la Cordillera Oriental es un indicio de helada, también se llama surata a una capa delgada de sebo que cubre la panza de los animales. Por extensión, a la gallina de pluma blanca y negra se denomina sura wallpa.

4.2.2 La comprensión del agua

El hombre andino tiene una manera de entender el ciclo del agua a partir de los siguientes conceptos: el espacio de existencia, la fuente de abastecimiento, la expansión, la defensa, la permanencia y el sentimiento humano.

El espacio de existencia de la concepción de paqarina como el ‘origen’ de los seres vivos está relacionado con el asiento de la lluvia, para tiyana, los volcanes y las lagunas; en Paratía, Lampa, consideran la etimología “paraqtiyanan traducido literalmente como el asiento de lluvia o donde tiene asiento la nieve” (Flores, 2015:40). Las figuras cuadrangulares de los tejidos representan la chacra y los triángulos en cadena iconizan los peces. Las rayas verticales, horizontales y diagonales de bajo relieve representan las corrientes de agua. Mientras las mallas y los círculos son símbolos de aguas lénticas de las pampas. Las figuras circulares de los petroglifos que tienen salida hacia afuera indican a las lagunas que tienen canal de conexión con otras lagunas y los espirales que terminan en el medio significan lagunas temporales. Existen lugares conocidos como taqan, muya ‘zona húmeda’ con bastante vegetación. Allí se encuentran las plantas acuáticas como el llamado saqarara ‘llantén’ y uqururu, uqhu ruru o huq’u ruru ‘berro’. En San Antonio de Esquilache, frontera con Moquegua, el nido de pájaro con un solo huevo es una señal de mal año agrícola, lo normal es dos huevos y tres huevos significan un buen año. El lagarto de cola motilada es una señal de mal año y la cola filuda es un indicador de buen año agrícola. Los manantiales están asociados a la existencia del anchanchu ‘ser extraordinario’ que aparece en forma de un pez gigante. En este caso, los pescadores prefieren dejar en libertad por ser el Apu de los peces. La sensación de las experiencias se procesa en la construcción de las figuras simbólicas de la serpiente alada y el sapo volador, que motivó la representación iconográfica de los ancestros. Así como ahora, “en el rito del pescador, las ofrendas se queman en una balsa vieja que después se deja al garete en el lago Titicaca” (Tschopik, 2015:341). Las cosas, los animales y la naturaleza tienen sus copias en Quyllur Mayu ‘Vía Láctea’ que tiene la forma de una serpiente; mientras, el reptil aparece en el arte rupestre en forma helicoidal, vertical, extendida, ondulada, enroscada y quebrada. Se cree que el Inca está durmiendo en el subsuelo, como la serpiente y cuando se mueve cada vez ocurre el sismo.

La fuente de abastecimiento del agua estaría en la idea del fenómeno de la vida, kawsay, que se mantiene en los humedales, uqhukuna, y los manantiales, unu t'uqyana. La actividad del individuo está relacionada con la luz y la sombra, la nevada y la lluvia, el viento y la helada. El croar de los sapos son señales de la presencia de la lluvia, porque captan las ondas de sonido del agua y las figuras simbólicas del agua varían en cada zona de vida. Según los viajeros, en el camino se encuentra un p'uñu 'cántaro' de piedra, donde aflora el agua de sabor a chicha, que el Inca rociaba con el "cañihuaco" antes de beber. Se dice maqmillu 'cántaro grande' en quechua y wakulla en aimara, donde se almacena el agua; mientras, el unu p'uñu 'cántaro mediano' sirve para transportar el agua de uma-umana 'manantial' y uma halsu 'fuente del agua'. En Chucuito, el sentido de totemismo, los árboles que se forman como figuras de una calavera son considerados como sagrado; mientras, en Capachica hablar de calavera está relacionado con el fantasma, condenado, kukuli. Según los balseros, en el lago de Arapa fue atraída una varilla de plata al fondo de lajas o lugar más profundo. Se cree que en este lugar se encuentra un remolino magnético que atrae a los metales a determinadas horas. El comunero Justo Finas trabajaba en la minería de la zona de Carabaya. Alguna vez llegaron dos "gringos", un flaco y un gordo, todos los días acompañaban el agua del manantial en el almuerzo. El gordo recomendaba al flaco tomar bastante agua para engordar. Recordando esta recomendación, el exminero tomó bastante agua a la hora de almuerzo. Luego, se le hinchó su estómago y sus familiares le hicieron beber orina hervida con ajo molido. De tanto dolor pudo recuperar su salud por la madrugada. El ancashino, Trujillo (2014) menciona a unos gigantes conocidos como willka, que vivían en las orillas de las lagunas, alimentados de arcilla y agua salada (p.80), quizás sería la phasalla o ch'aku que se consume con papa cocida. En Paratía, Lampa, "existen dos variedades difundidas que se llaman ch'aku que es algo granulosa y con grumos; la otra es la phasalla, más fina y agradable" (Flores, 2015:57).

La reproducción y expansión del agua está motivada por los cambios del clima y tiempo. Así como en la época de lluvia el cielo despejado indica el riesgo de helada. Luego, el día siguiente apenas que sale el sol aparecen cada vez más nubes durante el día. A este proceso se denomina phuyu miran 'la reproducción de las nubes'. El principio físico se manifiesta en cada ciclo de tiempo, donde

aparecen y desaparecen algunos fenómenos naturales, como el caso de chupayuq ch'aska 'la estrella con cabellera' o cometa, astro indicador de inundación o sequía. El médico veterinario, A. Castillo (Conversación, 18 de julio de 2017) concibe que la vibración del croar de los sapos llega hasta las nubes, por eso provocan la lluvia. De acuerdo a Posnanky (2015), el aumento del nivel de lago Titicaca sería por causa del movimiento sísmico y sus últimos restos son Cabanillas, Lagunillas, Saracocha y Arapa, se extendían por el norte hasta Umachiri" (p.40). Cuando la piel del sapo se vuelve oscura es un indicador de la continuación de la lluvia; mientras, la piel gris y clara indica helada. En el mito, se dice que antiguamente el sapo hablaba siete idiomas y ahora los sapos se internaron en la profundidad de la tierra, porque ha terminado su tiempo real. Esta concepción del tiempo mítico tiene la capacidad de volver bajo el principio de pachakutiy 'la vuelta del tiempo', que admite la esperanza de que algún tiempo el sapo pudiera volver a salir a la superficie. En tiempos antaños, en el altiplano se presentaban nieves por lo menos tres veces al año; por eso, en la meseta del Collao hubo abundante agua y vegetación. En Capachica se espera los tres días de llovizna o nubosidad a partir del primero de agosto como indicador de buen año agrícola; mientras, el cielo despejado indica la escasez de lluvia. En Taquile, "en agosto el lago está muy agitado y las olas tienen cabeza con espuma blanca, las papas crecerán bien ese año" (Prochaska, 2017:50). Existen varias clases de lluvia: hatuchaq para 'chubasco', mikhuy para 'lluvia de chacra' y qañiwa para 'lluvia suave'. El chikchi 'granizo que destruye los cultivos', ch'iririki 'granizo menudo que no destruye los cultivos y chirapaku 'granizo menudo y suave' que se deshace al caer al suelo. Las clases del viento son: suq'a wayra 'remolino de látigo', qucha wayra 'viento del lago', rit'i wayra 'viento del nevado', qasa wayra 'viento de helada', que sopla de este a oeste, para wayra 'viento de lluvia, que sopla de occidente a oriente, muyu wayra 'remolino' y aya wayra 'viento de ráfaga', viento de los entierros, que revienta al chocar. El denominado yuraq q'uchñi 'humo blanco' que sale de aya wasi 'nicho de los antepasados' a horas de intenso calor.

La defensa y fuerza del agua, los cambios bruscos del clima y tiempo fueron motivos de creación de mitos del agua. Se dice que antiguamente muchas aldeas fueron sumergidas en lagunas. La fuerza hidráulica fue incontenible e

indestructible en algún tiempo; entonces, el ser humano se retiró a las partes altas. El lago Titicaca es considerado como un lugar de misterio y base de hombres solares. El relato de la mujer pez fue recogido por Edgar Quispe Flores del distrito de Taraco, Huancané. Uno de los vecinos, Macario Apaza había atrapado a una mujer acuática del Titicaca. Ella sería la causante de las inundaciones, pero la gente decidió devolver al ser acuático a su lugar de origen en una ceremonia de ofrenda al lago y se cree que estos seres son voladores. Por principio analógico se considera la existencia de seres vivos similares en el fondo de los lagos, los manantiales y los mares. En este sentido, el mito se actualiza en cada tiempo social.

La permanencia y consumación del agua, en diversas organizaciones sociales tiene ciertos tratamientos biofísicos y rituales, sobre todo, en la época de la limpieza de los canales de riego. Desde una perspectiva vitalista, el agua cruda es viva y el agua hervida es muerta. De tal manera, el hombre construye sus creencias diluvianas a partir de su cosmovisión cultural, la ecología de la cuenca y la concepción espiritual. La pérdida o permanencia del agua está regulada por el principio de flujo y reflujo de los fenómenos atmosféricos. La nube amarilla que aparece antes de la puesta del sol se interpreta como nube enferma y el ch'umpi kuru 'insecto amarillo' que aparece por encima de las pajas indica la suspensión de la lluvia. Se dice para sullun 'aborta la lluvia' cuando se presenta una ligera llovizna con base de fuertes ventarrones; ahora, en cuanto a la fauna ictiológica, en tiempos antaños había el pez nativo, mawri, en los manantiales.

El sentimiento humano, en relación al fenómeno del agua, motiva la construcción de los símbolos hídricos. De allí aparece el relato de la concentración de zorros alrededor de una laguna con el fin de acabar tomando el agua y atrapar las aves acuáticas. El principio binario opera entre el bien y el mal en la naturaleza; por eso, los sapos gigantes llamados sakaka han desaparecido de los manantiales. El agua habla convertida en una mujer y la gente dice unu uywawanchik 'el agua nos cria' a toda la familia. El pensamiento simbólico de carácter acuático está representado en los pictogramas y los utensilios. El agua está asociado a la vida posmortal, por eso se asperja con agua en los rituales que relizan a los antepasados. Además, se cree que el espíritu, qamas, de las personas que han muerto en el agua se encuentran en los lagos y ríos.

4.2.3 La conducción del agua

El comportamiento ético de la acción comunal se manifiesta en la administración del agua. Las figuras simbólicas del agua se encuentran en las chullpas en forma de serpiente, en cerámicas con figuras espirales, en los tejidos de los uros y taquiles con íconos geométricos, en los siguientes conceptos: la exploración, la experimentación, la integración familiar, la convivencia, la correspondencia y la conservación del agua.

La exploración del agua está en relación a los pisos ecológicos y las formas simbólicas de representación. Los pobladores de la Isla de Anapia declaran, que el primero de agosto de cada año se realiza la ceremonia de armonía con la naturaleza, la escena de qunt'asiña, que consiste en 'sentarse con amabilidad', donde danza la papa con la doncella. Mientras en altipampa, un sistema tecnológico del represamiento de las aguas de lluvia se llama taqapi 'abrevadero'. Allí viven temporalmente la denominada wasqhallu 'la cigüeña', ch'aki patu 'el pato seco' y huq'ullu 'el renacuajo; en este sentido, estos animales son indicios del agua. La búsqueda del agua está acompañada con los mitos del ciego astuto que entendía la conversación de los pajaros. La señora J. Apaza del distrito de Arapa manifiesta que antiguamente un ciego se echaba debajo de los árboles, donde se recuperó su vista con las flores. Una vez, un pajarito amarillo, q'illu pisqu, decía que había agua debajo de una roca, quizás pudo haber sido el canario grande, chulisku o challwa pisqu, como denominan en Capachica. Esta noticia fue apropiada por el ciego, como se fuera su gran descubrimiento. Un día de esos, los comuneros perforaron y encontraron el agua. La planta silvestre, qimillu, es un indicador de agua y el barbasco se utiliza para detectar el agua del subsuelo en la perforación de los pozos. En el mito del encuentro de resistencia entre el zorro y el cóndor en el nevado de la puna, donde gana el cóndor; por eso, el cóndor representa la montaña cubierta de nieve y el pez representa el río y el lago. El aullido de corta duración del zorro 'atuq', en el mes de septiembre, indica poca lluvia y el aullido prolongado, buena lluvia. La cantidad de pechones de la garsa blanca, uma sutu, se observa antes de la siembra. La conducción de los polluelos hacia abajo significa buena producción. La anidación del tero o cintinela, liqichu, antes de la siembra, en partes altas indica un año lluvioso. La señora E. Turpo de Pancca (Conversación, 21 de

enero 2018), procedente de la comunidad de Siale, Capachica, manifestó que “este año se encontró un solo huevo de liqichu sin nada. Eso quiere decir que será un año normal para la chacra; la grama, ch’ihi, indica la cebada; excremento de la oveja, thaha, significa producción de la papa; y la presencia del billete en el nido del tero, liqichu, significa pobreza”. La ubicación de las ovas de los peces en el borde de los ríos, antes de la época de lluvia, indica año lluvioso. El traslado de las gaviotas, qillwakuna, del Titicaca hacia las lagunas de las partes altas indica la continuación de la lluvia. Por otra parte, las parábolas portan significados simbólicos en alguna experiencia vivida, el lagarto trata confeccionar su abrigo cuando hace frío, pero cuando sale el sol se echa en cima de una roca. De igual manera, una mujer piensa tejer su manta, lliklla, cuando siente frío, pero se olvida todas sus intenciones al día siguiente cuando aparece el sol. En partes altas, como en Lampa “los peñascos son sitios preferidos por qalaywa o lagartija, que escoge las rocas calientes para salir a tomar sol” (Flores, 2015:42). Las plantas que indican la lluvia están relacionadas con la dirección del viento y los micro climas alto andinas. La cantidad de flores de la muña indica la buena producción de los cultivos. El tamaño del fruto de lik’uña denominado capulí, similar a la uva, es un indicador del tamaño de los tubérculos, como el tamaño de los frutos del sank’ayu ‘cactus’ indica el tamaño de papa. La floración de pililu ‘cebolla silvestre’ o k’ita siwilla, en la primera lluvia indica buena producción de los cultivos. En el distrito de Arapa ocurrió un caso extraordinario cuando una familia estaba perforando un pozo de agua, de pronto salió chispas de gas de las paredes y lo asfixió al hombre. Al ver el desmayo de su esposo, la mujer ingresó al fondo con el fin de auxiliarlo; sin embargo, también murió intoxicada por la chispa. Desde aquel desastre, los comuneros lo taparon el pozo. Los fenómenos naturales que indican la lluvia están relacionados a los cambios de la temperatura del tiempo de lluvia y la época de invierno. El fenómeno de la neblina transparente, paya ukya, pasajera y aislada aparece en el mes de mayo, lo cual indica la suspensión de la lluvia, la neblina negra que aparece en época de lluvia indica buena producción, la neblina densa que cubre la gran parte de los cerros es un indicador de la continuación de fuerte precipitación pluvial. La posesión de arco iris denominado kuyumri en el lago indica la continuación de la lluvia; mientras, la posesión en tierra se interpreta como la suspensión de la lluvia. La aparición de puka phuyu ‘nube

rojiza' a la hora de la puesta del sol indica la suspensión de la lluvia. La aparición de la luna nueva o wawa killa con cierta coloración amarilla indica la continuación de la lluvia. En la concepción de Monroy (2016), el "such'i 'pez nativo' se encuentra en el Centro Poblado de Marcuyo del distrito de Pilcuyo, que representa la cosmovisión de la procreación de la vida" (p.89), en Taquile "también hay pez gato, suche y maure" (Prochaska, 2017:40). En este proceso se construyen las figuras simbólicas que condensan el sentido de la vida. Al transmitir las experiencias a las generaciones significa crear nuevas rutas de aprendizaje de padres a hijos, de acuerdo al tiempo social que les toca vivir y en diversos lugares existen canales subterráneos vacíos como señal de abundancia del agua. Los astros que indican la lluvia están relacionados con el movimiento espiral en concordancia con el ciclo agropecuario. El intenso brillo de la estrella del amanecer, pacha paqariq ch'aska, junto con la Cruz del Sur, antes de la cosecha, indica buena producción. Las estrellas o quyllurkuna con intenso brillo en época de chacra indica la suspensión de la lluvia y riesgo de helada. La Cruz del Sur, Hach'a Qhana, indica los cambios del clima, tiempo de cosecha y tiempo de helada. Las papas que brotan del rastrojo, qhanuna, son las que han quedado del anterior campaña agrícola se llama k'ipa, que suele cosechar cuanto antes y a las criaturas concebidas fuera de la familia, también por extensión, se llama k'ipa.

La experimentación de la vida del agua está acompañado con los mitos y lo extraordinario es la desaparición del manantial a horas de media noche, la aparición de patos de oro y plata, la presencia de un ser humano acuático a medio día. En este escenario se construye la lógica del pensamiento simbólico, la vibración de los elementales del agua y los seres multifomes; mientras, el pensamiento simbólico antecede a la representación gráfica o expresión oral, tales como en Azángaro, "en la aldea de Tiramasa, qiquy significa coser en puntadas desiguales, también significa escribir y hapíy significa alcanzar, comprender, interiorizar, abstraer o aprender" (Salomon y Chambí, 2006:315). El concepto de tukuy pacha alude a todo el mundo, ukhu pacha 'subterráneo', tiksí pacha 'mundo circundante', llik pacha 'mundo conglomerado'. Estos deícticos señalan los espacios tópicos y paratópicos, donde transitan los seres de diferente dimensión. En algunos lugares, el agua del subsuelo se vuelve rojo al

hervir; mientras, otras aguas resultan oscuras, turbias y azuladas. El agua de las pampas donde existen minerales son medio salado y al cocinar resulta agrio como que tuviera limón; el agua cristalina, ch'uwa unu, de los manantiales parece que tuviera azúcar; el agua salitre, qullpa, es agrio; el agua de Ch'imu de la había del Titicaca tiene un olor a metal, se asienta una capa de sedimento blanco en la base de los recipientes y crea litiasis en la vesícula biliar. La forma simbólica se basa en un modelo de arquetipo de un sistema paralelo de la cultura. Los moldes simbólicos pueden ser algunas formaciones geológicas que aparentan ser animales, que son localizados en el fondo de los lagos y otros paradigmas simbólicos son construcciones intensionales.

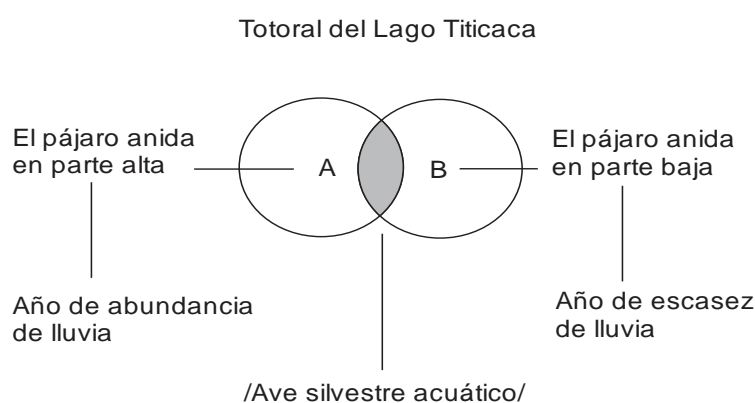


Figura 8. Ubicación del nido del pájaro en la totora

La posesión del nido de las aves constituye como una figura de orientación del espacio acuático y terrenal. El animal se orienta, posiblemente, por actos del instinto que tiene fijado por miles de años en un ecosistema de vida, donde actúa de manera automática. En el distrito de Arapa existe un riachuelo de agua lechoso, porque arrastra un tipo de arcilla. El agua hervida de un manantial se vuelve rojo al mezclar con agua fría. Algunas aguas cristalinas se vuelven negras al hervir y ciertas aguas claras se vuelven blancas cuando se hierve. Ciertas cosas que indican los hechos de la vida que parecen ser proverbios que circulan solamente en algunos sectores de la población, como que el hueso de los ganados, uywa tullu, abandonado llora en los cerros por la noche como se fueran los animales domésticos. El espacio de uywa kancha 'corral del ganado' debe estar ocupado antes de la puesta del sol con el fin de evitar el ingreso de sapos, lagartos y culebras. Cuando no puede parir el ganado, chichu uywa, entonces se hace un ritual de uraña y sahumado con incienso para salvar de la muerte. En

una de sus clases, Cerrón-Palomino decía que el agua apta para beber se llamaba yaku y el agua del río que no era apto para beber se denominaba unu. Según Trujillo (2014), “es allí donde aparece el sentido de la vida a través del agua, yacu, kon, unu” (p.27) y uma en aimara. Referida a Mama Ocello, en el mapa de la Isla del Sol y la Luna presentado por Bauer y Stanish (2003:105) aparece una roca sagrada denominada Mama Ojlia, como la imagen de una madre y mama t’alla, labrada en piedra se encuentra en la plaza de Taraco. El principio de mutación tranforma al entrar en contacto con otros elementos físicos y químicos. Según las capas de estratigrafía, Posnansky (2015) encontró los restos de cráneo de “tipo dolicocefalia de nacimiento” (p.33) en la zona de Tiahuanaco.

El agua y la integración familiar afecta al cuerpo y la mente de los individuos, las lagunas son motivos de concentración de organizaciones sociales, los denominados paqu ‘experto’, yachaq ‘sabio’, yuyaq ‘anciano’ y hampiq ‘curandero’ se concentran en torno a los poderes del agua para hacer los rituales. De tal manera, el agua es una referencia espiritual de los principios de convivencia, la coexistencia entre el hombre y la naturaleza. Los pozos de agua, unu pukyu, son espacios de interacción de dos fuerzas: una fuerza centrípeta que permite el ingreso de seres hacia el interior de la tierra y otra fuerza centrífuga que permite la salida de los seres subterráneos. Las cosas simbólicas pueden ser vistas antropomórficamente como el llamado wak’a ‘pétreo’; zoomórficamente, el sapo de piedra; fitomórficamente, el árbol caído por el rayo; y generacionalmente, Inti yaya ‘padre sol’. Los seres míticos como Wiraqucha fueron considerados como un sabio cósmico revestido de poderes simbólicos extraordinarios o quizás como Kauffmann (1973:10) cita a “Montesinos, el famoso autor de la peregrina tesis de que el Perú fue el Ophir bíblico”, desde donde se extraía el oro y la plata, en tiempos de Tiahuanaco, con destino a lugares sagrados fuera del continente, que hasta hoy persiste la figura de Wiraqucha en la Portada del Sol, considerado a veces como un ser supraterrrenal. Referido a Tiyawanaku, en el diccionario de Condori (2011:351) thiya quiere decir lado, canto, extremo, costado, orilla y en el vocabulario de Ballón, Cerrón-Palomino y Chambi (1992:67), la macroestructura wanaku significa terreno semiseco y en Bertonio (1984:353), thia aparece registrado como preposición, cerca o al lado de alguna cosa, como cactus con lana, waraqu.

La convivencia con el agua puede ser natural, pero la relación del hombre con el agua sobrepasa el marco tecnológico, porque la mente humana tiene la capacidad de crear referencias simbólicas para mantener la relación de equilibrio con la naturaleza. Una roca de la cueva representa el poder mágico del origen del agua, la formación geológica que parece un ser humano representa simbólicamente como el guardián del agua. La manifestación del código oral sigue una senda de retrodicción como se fuera un vehículo por el camino del recuerdo. El ser humano está rodeado de señales, indicios y símbolos en diferentes contextos, tanto micro y macro fenómenos. La pesca es una mediación entre el día y la noche. Transmitir los conocimientos ancestrales es una forma de crear un camino entre la mente y el corazón, pero una araña negra, yana kusikusi, que se cuelga en la prenda de cabeza significa una mala señal. La riqueza de las ideas se materializa en algún objeto construido y humanizado a partir de las formaciones geológicas. La gente observa la estrella qhantati ururi ‘lucero de la mañana’, el mayor brillo indica la frecuencia de rayos y truenos, la electricidad atmosférica está relacionada con la sabiduría. Las estrellas amarillas indican la buena producción agropecuaria. La sensación del mundo exterior son las estrellas y el mundo interior son las interpretaciones. Las “illas” como amuletos son pulidas a partir de la “piedra bazzar” (Bertonio, 1984:173) grisácea o blanca, que representan simbólicamente a la morfología de la vida de los seres humanos, los animales y las plantas. Mientras, la pata de puma que se utiliza como amuleto en la lectura de las hojas de coca en la comunidad Pakuta, Ilave; la cola del zorro se usa como fetiche para ganar una apuesta; la piedra del lagarto como portador de buena suerte; la lengua de la serpiente para no caer en las denuncias y como atracción de las mujeres; el cabello de la gente para atraer el enamorado; el sapo tallado en piedra, como símbolo de progreso, se puede encontrar en Waxi, restaurante Quinta Arenas, zona turística, carretera a la isla Esteves, Puno; en Waxi, restaurante Tambomachay, se encuentra una cabeza clava de Tiahuanaco y la semilla de waya ruru o wayruru son considerados como fetiches de la fuerza emocional de la atracción de parejas y progreso, que está asociado a una creencia supersticiosa.

La correspondencia entre el agua y la familia depende de la concepción cultural. La gente que vive en los alrededores de las lagunas son conocedoras de los

relatos míticos referidos al campo semántico del agua, como una figura humanizada. Esta concepción espiritual permite controlar el uso racional del agua en los tiempos de abundancia o escasez. Los elementales del agua como unu, yaku y uma aparecen en diversas formas de cosmovisión de metamorfosis. De allí se habla figurativamente de los mitos de la mujer pez, puma pez, gato pez y serpiente pez. Los rituales ayudan a fortalecer la energía mental, los seres acuáticos se petrifican en un ambiente de rayos solares. En este sentido, el agua y el fuego son figuras simbólicas de la transformación, o sea, en el esquema mental se encuentra la idea de fosilización y la mutación de lo orgánico a lo inorgánico. Por eso, los mitos son fuentes de enseñanza y aprendizaje. La gente practica el acto de phukuray ‘invocación’ a los nevados, los lagos y los astros. La luna amarilla denominada q’illu killa indica la continuación de la lluvia, la pérdida de la Cruz del Sur, Hach’a Qhana, al amanecer es una señal de helada y ch’aska kutiy ‘el retorno del lucero’ indica la desigual distribución de la lluvia. En el interior de las lagunas y ríos existen piedras que parecen figuras de animales y seres humanos. Estos objetos son considerados simbólicamente como wak’a ‘ser petrificado’. El espíritu de esos seres aflora en forma de animales alados y seres humanos con escamas multicolores. P. Ochoa (Comunicación, 29 de junio 2015) reportó que los pescadores de los distritos de Arapa y Chupa realizan un ritual de ofrenda al lago y a la hora de la salida del sol proceden el acto de challwa waratu, o sea, arrojan el pescado y la gente recibe el pescado ritual. Las acciones realizadas se memorizan y vuelven a realizar cuando se reconstruyen los mismos caminos de la actividad pesquera. En este mundo claro y oscuro germina el relato mítico, revestido de símbolos, que tienen formas de animales, plantas y humanos. En este proceso, las imágenes procesadas en la mente se exteriorizan en objetos construidos como una malla de pescar, k’aruna.

La conservación del agua corresponde de la recolección en tiempos de escasez. Esta autoreflexión le da legitimidad de sí mismo para conservar y proteger el recurso natural de su entorno. Desde este plano se levantan los ídolos que representan los lagos, ríos y manantiales del agua. Se concibe hatuchaq para ‘chubasco’, mikhuy para ‘lluvia de chacra’, sulla para ‘lluvia ligera’ y qañiwa para ‘lluvia suave’. Se distingue chikchi ‘granizo destructor, ch’iririki ‘granizo no destructor’ y chirapaku ‘granizo fragil’. Los vientos de helada, qasa wayra,

sopla de oriente a occidente por las tardes; el viento de lluvia, para wayra, sopla de occidente a oriente por las mañanas, el remolino, muyu wayra, indica granizada; y el viento de ráfaga, aya wayra, revienta al chocar entre sí a horas de intenso calor. El principio de supervivencia permite actuar al hombre en múltiples direcciones. La sensación de un pájaro se procesa en la mente y vuelve al exterior en la construcción de un objeto de arcilla, como imagen y semejanza de un ave. Este símbolo se iconiza en diversas indumentarias. La gente invoca a los poderes del agua para una convivencia pacífica y armónica. J. Rita (Comunicación, 22 de marzo de 2015) reportó la realización del ritual de agua en las islas de los Uros Chhulluni y Qhantati Corazón. Wilkinson (2009:315) menciona a “mama cocha” referido al ‘mar’, patrona de los pescadores y marineros”, que condensa los demás vertientes del agua. Cuando se maneja con inteligencia y audacia, el agua sirve como un arma ofensiva o defensiva en casos de conflicto; así como, en el informe del historiador Vega (2005:44), los huestes de los Tupacamaristas en 1781 inundaron el pueblo de Sorata, Bolivia, luego desalojaron al ejército virreinal de Manuel Asturizaga compuesto entre criollos y mestizos.

4.2.4 Los límites del agua

En el sur andino del Perú, el agua da vueltas en diferentes estaciones del año. Las sociedades nativas han construido concepciones culturales en los siguientes campos: El origen mítico del agua, el espacio extraordinario, la comunicación subterránea, la fuente de seres acuáticos, la vida misteriosa y el espíritu encantador del agua.

El origen mítico del agua y los orígenes de los lagos están mimetizados en los grandes arcanos del tiempo oscuro y claro. Las expresiones orales de clase de E. Ballón y G. Taylor en 1987 recuerdan los relatos míticos del Pariyaqaqa del norte del Perú, que anticiparon los orígenes de los pongos del centro y del lago Titicaca. Las lágrimas de los sabios se convierten en gotas de agua en el ciclo hídrico. La conversión de los halcones en seres humanos, que lloran sobre un suelo árido. Luego, a partir de la evaporación de sus lágrimas provocan la aparición de nubes; lo cual, revela la filosofía de la ciclicidad del agua, la concepción de polaridad entre la sequía y la inundación. Acerca del origen del

lago Titicaca, se dice que una señora llegó a las pampas de Chucuito cargado de p'uñu 'cántaro de agua'. La señora se alojó en una casa y al día siguiente dejó su cántaro, recomendó que no deban destapar. Sin embargo, la gente destapó el cántaro y salió gran cantidad de agua junto con los peces, los sapos y demás especies del lago. El agua inundó las casas y hasta formarse el lago Titicaca (Reporte, 9 de julio de 2016). Hasta hoy se usa el p'uñu, hecho de arcilla, como recipiente, para cargar o depositar el agua, de lo que aparece "ppuñu, cántaro como redoma" en el diccionario de Bertonio (1984:115) y por extensión geográfica alude a una bahía o puerto de la localidad de Puno cercado por cerros. Según el viajero alemán Posnansky (2015), en aquel tiempo "una gran avenida de agua de las serranías que hizo morir a la humanidad y solo se salvaron de este gran diluvio los de nuestra tribu, porque acostumbraban a edificar sus casas sobre las balsas" (p.21). Este fenómeno estaría refiriéndose a la gente de los uros del Titicaca. La planta acuática que dio vida en aquel tiempo mítico fue el chhullu 'raíz de la totora' o junco, de donde brota el agua dulce, que hoy se consume a horas del intenso calor. M. Quispe Mullisaca (Comunicación, 22 de marzo de 2015) declara que el río "huenque" se alimentaba de los glaciales de la zona de Qapasu, pero hoy en día los nevados están desapareciendo. Se observa el 8 de marzo, San Huwan Tiryus, cuando llueve indica la abundancia de lluvia en el próximo año agrícola, la presencia de nubes o día nublado indica lluvia moderada.

El espacio extraordinario del agua y la lógica del encanto es una expresión simbólica, el lugar donde hay agua es un punto mágico que conecta con las entrañas de la madre tierra. Lo extraordinario del agua, elevado al plano simbólico expresa el afloramiento de los seres misteriosos que habitan en los mares, ríos y manantiales. Según, M. Gomez Condori (Conversación, 6 de mayo de 2017), en la zona de Paxsa en Puno, hace 50 años, fue visto gente con alas de estatura pequeña, que daban vueltas alrededor de un manantial a horas de la mañana. Se cree que el agua es el contacto con los poderes de los astros más lejanos del firmamento a través de la Vía Láctea. Es posible que haya varios códigos abiertos en la memoria histórica, que afloran en forma de mitos. El viento se convierte en un anciano que duerme en las quebradas y a horas de calor se vuelve muyu wayra 'remolino' o qutu wayra en Capachica, qutu ch'aska

‘pléyades’ en Arapa. Las pléyades, qutu, en la zona aimara, cuando se acerca al araru indica helada; en el mes de febrero el araru aparece en el cenit, cuando la Vía Láctea, Quyllur Mayu, se extiende de sur-este a nor-oeste. El pensamiento de los ancestros está en el contenido de los relatos míticos, cuyas figuras son reestructuradas en la mente de los actores de este tiempo. En Antauta se realiza la ceremonia del ritual a la mama qucha ‘lago madre’ por ser el día mundial del agua aprobado por Naciones Unidas el 22 de marzo de 1993. La sensación de los seres acuáticos extraordinarios de los uros del Titicaca son denominados [exéxe] o [xéxe], que son cuerpos vivientes que se presentan en diferentes formas, sobre todo, a media día, martes y viernes. El anchanchu ‘ser acuático’ o ‘subterráneo’ aparece en aguas profundas conocidos como t’iyu ‘oscuro’.

La comunicación subterránea del agua y la idea de las venas de la madre tierra, probablemente, fue motivada por el sistema de circulación de la sangre del ser humano, luego pudo haber sido transferido, por extensión, al movimiento de las aguas subterráneas. Según la creencia del pueblo Kaata, “los muertos viajan por medio de las vías acuáticas subterráneas hacia la cabeza de la montaña, una pacha, desde donde pueden levantarse hacia la tierra de los vivos” (Bastien, 1996:83). La tierra se manifiesta como un cuerpo humano, la variedad de semilla y manantial de agua. En términos sexuados se admite a la tierra como femenino y el sol como masculino; mientras, el mito alude a dos lunas, hembra y macho, se cree que una de ellas falleció antes del tiempo oscuro, ch’amaka pacha. En el pueblo “ndembu” de África, “la sangre es poder, ya que los hombres y los animales tienen que tener sangre; mientras, las figurillas de madera no tienen sangre y por eso no pueden reír o conversar entre sí” (Turner, 1980:78). La tierra tiene vida, le duele cuando roturamos el suelo y se cansa cuando se cultiva de manera intensiva. La categoría kawsay ‘vivir’ se hace extensivo para comprender la vida de las cosas del mundo y la naturaleza. Este principio de transmutación mental se manifiesta en la humanización de la tierra. Así, como el día 22 del equinoccio de marzo de 2014 se realizó la ceremonia ritual de la ofrenda al lago madre denominado mama quta en la Isla de los uros del lago Titicaca, con la participación de la Autoridad Nacional del Agua, el Gobierno Regional y la Marina de Guerra. En Chucuito se encuentra un manantial de agua que posiblemente proviene del cerro, apu atuxa, montaña sagrada. El lugar

donde se encuentra el ser acuático tallado en piedra se llama tunqu phuhu; de la boca de esta figura misteriosa aflora el agua cristalina y se pierde en un hoyo angosto, donde viven los sapos y los renacuajos. Según los pobladores, en este lugar, la gente deja su instrumento musical; luego, el ser misterioso, anchanchu, afina a media noche. La expresión anti simbólica puede presentarse en el otro extremo que termina en un polo ordinario. Una mujer terrenal implica lo ordinario, pero una mujer acuática implica extraordinaria, el agua es una masa plasmática de conexión de una cadena de seres que aparecen a la vista de los humanos. El símbolo marca un rumbo histórico de un pueblo cuando llega a ser legitimado como defensa ideológica de un determinado grupo social o político. En el mito, el cóndor carga a una pastora de la zona de la ribera del lago Titicaca hasta la montaña cubierta de nieve. Hoy en día, la zona alta presenta la danza del cóndor y la zona de lago, la danza de la pesca. Sin Fronteras del 6 de agosto de 2014 reveló la muerte de cinco amigas al voltearse un bote en Lagunillas, provincia de Lampa. Según algunos pobladores, esta laguna estaría encantada por seres subterráneos.

El agua como fuente de seres acuáticos permite construir narraciones de mitos de seres extraordinarios. Una laguna concentra seres enigmáticos y asombrosos, que aparecen y desaparecen a determinadas horas del día y de noche. Por verosimilitud se concibe que en el fondo de las lagunas existan seres misteriosos como ixixi de la isla de Taquile, que asemeja a la cabeza de un burro blanco, pero sin lomo. Mientras, un ser acuático, anchanchu, se concibe como una mujer bella. Según el mito, en el interior del lago existen ciudades, que a media noche aparece con luz y a veces encanta a las personas. El fenómeno de contacto entre la vida terrenal y la vida acuática es a través de la expresión de medio día y media noche. El principio del mentalismo permite comprender la existencia de un fenómeno substancial que se encuentra detrás de todas las apariencias; por eso, se considera que la observación es una parte de la superficie de las cosas, la verdad no existe por sí misma sin la participación de la mente humana. El mito narra que antiguamente el Inca arrastraba el lago Titicaca con dirección a Cuzco y al salir el sol petrificó la balsa de totora a orillas del lago de Arapa, donde se encuentra una piedra en forma de una balsa. Los mitos están relacionados con la

vida de los grandes héroes y hazañas de los gobernantes de algún tiempo paracrónico.

La vida misteriosa de los seres extraordinarios en los lagos y los ríos son manifestaciones de contacto con los elementales de la naturaleza. En Yunguyo, frontera con Bolivia, la montaña Qhapiya como un padre ancestral, achachila, corresponde a una figura misteriosa. Encima del cerro se encuentra una laguna volcánica de Warawarani ‘lugar de las estrellas’, que cambia de colores y aparecen patos de oro y plata de varios colores a medio día y a media noche; por eso, cuando entran y salen las estrellas produce fuerte ventarrón. El diario Sin Fronteras del día 13 de marzo de 2015 reveló que en “el cerro Qhapiya existe un valle oculto donde crecen plantas exóticas y tropicales como la manzana, la naranja y la coca”. Se cree que antiguamente el continente fue plana desde la amazonia hasta el mar, luego por causas telúricas se elevó la cordillera; por eso, el mito habla de las ciudades perdidas y los seres humanos subterráneos. El sabio, yatiri, extrae cuatro líquidos misteriosos: el agua de helada, agua de granizo, agua de lluvia y agua termal. La creencia de la vibración de ondas de la montaña está en el esquema de la cultura que induce el ritual. Narciso Condori, procedente de qhiwariqi ‘quebrada con agua’ del distrito de Arapa, manifiesta que una noche de luna, un grupo de personas de cabellos de color de fuego salieron del agua. En una explanada hicieron una coreografía y luego se perdieron en una loma hacia la salida del sol. El principio de la correspondencia permite imaginar la existencia de seres terrenales, la existencia de seres subterráneos y la existencia de dos lunas antes del tiempo oscuro y cuando murió la otra luna ocurrió un cataclismo; pues, los mitos tienen una fuerza imaginaria que conquista la mente.

El espíritu encantador del agua motiva los actos rituales relacionados a los protectores de los peces. En la comunidad de Ichu, en 29 de junio, los alferados arrojan los pescados, cuando la gente coge el pescado a punto de secar significa poca producción; mientras, el pescado fresco significa buena producción; un símbolo binario, permite pronosticar a través del agua.

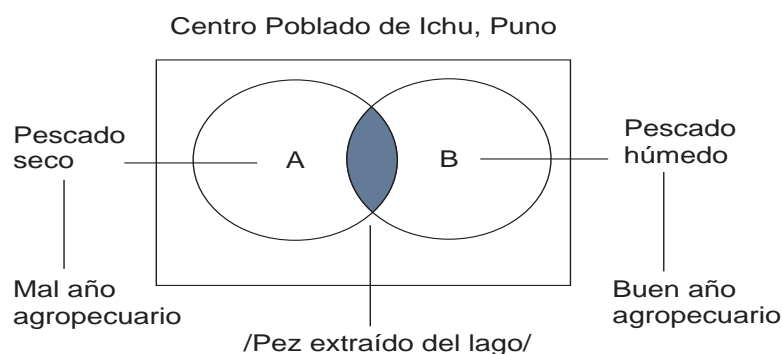


Figura 9. Predicción del clima con el pescado

En la Villa de Betanzos, un joven acarrea agua a horas de la puesta del sol, descansó a media cuesta y pronto vio a un perro negro que seguía por detrás, no le hizo caso, llegó a su casa y le seguía el perro, entró al patio y cerró la puerta; luego, el joven se enfermó gravemente, sería mala hora. La señora Inasa manifiesta que varias personas trabajaban en la mina de Cajsani dirigidos por los “gringos”, donde ocurrió un caso, al golpear la pared del socavón se perdió el barreno a un vacío; entonces, divisaron una laguna, patos de oro y peces de plata. En el pensamiento binario, la superficie concentra patos y peces de carne; mientras, el subterráneo convoca patos de oro y peces de plata, se opone entre lo orgánico y lo inorgánico, pero el referente es la misma figura simbólica, peces y patos.

Tabla 9
Matriz de estructura acuática

HUMANO	SENSACIÓN	PERCEPCIÓN	CONVIVENCIA
CEREBRO	Estados	Frío	Especies
CONCIENCIA	Movimiento	Tibio	Ordinarios
MENTE	Cíclicidad	Caliente	Extraordinarios

Fuente. Entrevista realizada en comunidades campesinas, 2015

El símbolo acuático puede ser un pez, una roca o una planta, como portador de un signo y legitimado por la cultura. Es posible ver su existencia corpórea como algo extraordinario, a diferencia de lo ordinario; porque, el símbolo forma parte de la cultura. Se considera riego del cielo; el riego terrenal de los ríos; el riego de las lagunas y el riego subterráneo de los ojos de agua.

Tabla 10
Figuras del agua y la riqueza

MULLU	ILLA	LLAWLLA	INQA	IXIXI
Piedra	Figura	Humedal	Anciana	Animal
Tallada	Casa	Ganado	Sabia	Misterioso
Concha	Ganado	Subterránea	Antigua	Macho
Hueso	Chacra	Manantial	Solitaria	Acuático
Plomo	Reflejo	Grupo	Enigmática	Grande
Arcilla	Pequeña	Nocturna	Cordillera	Solitario
Sebo	Riqueza	Mitológica	Nevada	Diurno

Fuente. Elaborado a partir de las entrevistas en Puno, 2015

La unidad entre el cerebro, ñutqhu; mente, yachay; y el corazón, qhasqu, constituyen el concepto de “armonía de la vida”, como una laguna es un espacio mítico de paqarina ‘origen’ de las cosas, los seres humanos y los animales. El sol, inti, es un ambiente de la aparición de arco iris, k’uychi, que indica la continuación o suspensión de la lluvia, motiva la combinación de colores de la manta y provoca de ciertas enfermedades. El humedal, uqhu o huq’u, indica el lugar del origen de los animales; mientras el rayo, illapa, constituye una fuente de energía de la conversión de un ser humano en un médico espiritual andino.

4.3 Proyección cósmica

4.3.1 La figura del firmamento

Los motivos del espacio de la Vía Láctea constituyen los siguientes conceptos: Los ruidos de los cuerpos luminosos, el olor de los objetos cósmicos, la imagen de las estrellas, el rozamiento de las estrellas, la referencia de las estrellas y la intuición de la vida de las estrellas.

Los ruidos de los cuerpos luminosos y la observación de astromorfos son fuentes de la construcción de mitos extraterrenales, la representación de imágenes, la figura de animales y espacios acuáticos. El conocimiento terrenal se conecta al escenario del panel cósmico, donde están las figuras del cóndor, la llama y el

balsero, a lo largo de la Vía Láctea, Quyllur Mayu. El movimiento de las estrellas son referencias de los cambios climáticos en relación al sistema de la vida terrenal y son argumentos de la concepción de la vida de los seres fuera de la tierra. Dennis-Boyan, Hodgson y Lockley (2008) consideran que los “signos y símbolos han jugado un papel vital en el desarrollo del conocimiento científico sobre el mundo: la astronomía y la astronomía, por ejemplo, evolucionaron a partir del simbolismo cósmico” (p.15). Por correspondencia se concibe, que el movimiento de las cosas terrenales sea como el movimiento de los cuerpos del espacio sideral; por eso, se hace proyección bidireccional de las cosas terrenales hacia el mundo estelar y la presencia de las estrellas en la superficie de la tierra. El continuo movimiento de los astros permite comprender la influencia del ultrasonido en el ciclo vital de las plantas.

De acuerdo al principio de la correspondencia hay agua en la tierra, como en el recorrido sideral. En este contexto, los símbolos pueden ser construidos a partir de la presencia física del movimiento de cuerpos luminosos como indicios climáticos. Se cree que estas estrellas son seres humanos que se levantan en vuelo para ir a traer el oro a lugares donde vive el ser subterráneo, chinchiliku. Luego a horas de la mañana regresan en forma de estrella trayendo el oro o la plata. A estos seres se les llaman ulwaru, quizás provenga de la palabra pólvora. Sin embargo, este fenómeno no debe confundirse con el lari-lari, que también vuela de noche como una serpiente incandescente de un cerro a un manantial de agua. En el socavón de un ser subterráneo, chinchiliku, se encuentran dos cosas que hay que saber escoger: Cuando uno quiere traer los metales preciosos aparecen un montón de plata y carbón.

Se recomienda levantar una porción de carbón en un pañuelo y amarrarse en el cuello. Pero, algunas personas que recién están aprendiendo volar levantan la porción de oro o plata. Entonces cuando llegan a casa se convierte en sapos y culebras; mientras, el carbón se convierte en oro y plata. El principio de transmutación mental permite concebir los astros como seres terrenales. En el reporte de Mèlich (1996), “la tierra es madre, vida, origen, sentimiento y amor. La luna asemeja al hombre y acaba en la muerte. Después de la muerte renace, la muerte de la luna no es nunca definitiva, la luna vive en el eterno retorno” (pp. 97-102). El ser humano rastrea espacios enigmáticos, donde hay algo indefinido,

por eso es difícil, por ahora, alcanzar el final de lo que es infinitamente grande y lo que es infinitamente pequeño.

Los rasgos simbólicos de la tierra están relacionados con el sexo femenino; el sol está asociado con el sexo masculino; la luna está identificada como el sexo femenino y vida recurrente. Sin embargo, se ha encontrado la figura de media luna vaciada de plata con la fisonomía masculina. El ciclo de la luna pasa por la muerte recurrente, wañu, sigue luna dormida y luna oscura; luego, viene el renacimiento, wawa killa, luna nueva. Esta sensación admite la concepción de la ciclicidad del tiempo, donde se presenta la oposición entre lo viejo y lo nuevo en términos de la polaridad.

En algún tiempo y espacio adecuado, las papas permanecen en buenas condiciones en el almacén, phina, hasta la siguiente cosecha; pero tiene tendones, hank'u, en el cuerpo. Se cree que los ancestros comían esas papas para prolongar la vida; por eso, cuando encuentran la papa madre, paya papa, en el campo de cosecha se reparten por pedazos para comer en forma cruda. El ancestro de la quinua y cañihua se denomina ayara o mama, el ancestro de los animales representa un amuleto, illa; el ancestro de los tubérculos se denomina aphaaru; el ancestro de los minerales corresponde al oro, quri, como también a la plata, qullqi; el ancestro del oro, quriq maman, se encuentra en el mineral que arde fuego azul, como las estrellas; la raíz ancestral del ser humano se denomina, tunu yuyaq. Una de las maneras de la aproximación de la vida de los seres ancestrales corresponde a los relatos míticos que persisten en la memoria colectiva. El paso de la vida del tiempo oscuro, tutayuq pacha, al tiempo claro, sut'i pacha, significa el paso del tiempo de agua al tiempo del sol, donde se han petrificado muchas cosas, animales y seres humanos. A estos objetos petrificados se denomina wak'a. Estos cuerpos subterráneos que afloran a la superficie no se manipulan, porque son considerados como seres que tienen otra vida. Sin embargo, se hace un ritual de ofrenda con el fin de evitar el ataque de enfermedades. Hubo casos en que una señora que clamaba hacia la cumbre del camino, apacheta, donde hay entierros y de pronto se quedó parálitica, wak'a, con la boca abierta; lo cual, fue tratado con un ritual hecho por el sabio, paqu.

Tabla 11
La enfermedad de los cultivos

FENÓMENOS	ENFERMEDAD	TRADUCCIÓN	Fr.	%
Perro y gente	Qasawi	Secado	12	5.11
Guano y	Hank'a	Verruga	7	2.98
Sangre	Qasawi	Hongo	7	2.98
Exceso de	Qasawi	Hongo	3	1.28
Humedad	Hank'a	Verruga	5	2.13
	Ismuy	Pudrir	16	6.81
Nevada y granizo	Qasawi	Hongo	17	7.23
Sequía	Qasawi	Hongo	13	5.53
	Hank'a	Verruga	13	5.53
Fases de la	Hank'a	Verruga	13	5.53
Luna	Qasawi	Hongo	9	3.83
	T'una	Menudo	7	2.98
Suelo y semilla	Kuru	Gusano	10	4.26
Salliwa	Q'umir kuru	Pulgón verde	9	3.83
	Yana kuru	Pulgón negro	9	3.83
Mala rotación	Kuru	Gusano	6	2.55
	Hank'a	Verruga	6	2.55
Lluvia en cosecha	Papa kuru	Gusano de papa	3	1.28
	Q'umir kuru	Pulgón verde	17	7.23
	Yana kuru	Pulgón negro	17	7.23
Viento	T'una	Menudo	6	2.55
Sequía	Ñawsa	Ciega	7	2.98
Fiestas	Hank'a	Verruga	5	2.13
Fiesta de Rosario	Hank'a	Verruga	15	6.38
Navidad	Tara	Faciada	3	1.28
TOTAL			235	100

Fuente. Encuesta realizada en la comunidad de Siale, Capachica, 2015

De un total de 235 agricultores, el 5.53% atribuyen el ataque de hank'a 'verruca' y el 3.83% por influencia de las fases de la luna. El conocimiento de las plagas y enfermedades está en relación con la observación del movimiento de los astros, los cambios del clima y el tiempo en una comunidad de ecosistema. El conocimiento ancestral de los planetas es a partir de la sensación de las estrellas

que tienen mayor brillo y los que se trasladan habitualmente, a partir del espacio de observación. De esta forma, en el proceso de la evolución cultural se va desarrollando ciertos conceptos analógicos por la vida del sol, la luna y las estrellas, o sea, en la tierra hay muerte de las plantas y animales; entonces, en el espacio sideral también habría muerte de los astros considerados como seres, bajo la ley vitalista. Los agricultores conciben el clima de acuerdo a la observación de los astros, que permite el cálculo primigenio de la etnomatemática y la etnoastronomía. Esta representación natural y abstracta aparece en las pinturas rupestres, las cerámicas y las vestimentas. La deducción de carácter supraterrrenal elevó a la astronomía andina como una filosofía vital.

El olor de objetos cósmicos luminosos y la concepción de la vida de las estrellas no quedan solamente como algo ordinario, sino que admite un criterio extraordinario que acompaña la vida del hombre andino. Esta percepción cósmica tiene relación con los olores y sabores de las cosas del mundo. El fenómeno de olor se utiliza como un medio de comunicación con los seres subterráneos, terrenales y supraterrrenales, bajo las dimensiones del tiempo, espacio y movimiento. Pero, cuando se dice que las estrellas se convierten en bellas mujeres para llegar a la tierra con el fin de bañarse en los lagos, quiere decir que los cuerpos celestes admiten la existencia de otras dimensiones. Los antepasados cuentan que alguna vez fue vista una estrella pasar por encima de un cerro, alumbró hasta el interior de la casa y dejó un olor penetrante como la bala del rayo. Por tanto, la motivación de los fenómenos terrenales y celestes admiten el uso de figuras simbólicas en diferentes espacios. En el ambiente subterráneo donde vive el chinchiliku, donde se siente un ambiente denominado q'apay 'olor' de los metales. La gente acostumbrada soporta el olor de los metales. Pero hay personas que no pueden soportar el olor, entonces empiezan a suspirar. Lo cual es mala señal para el chinchiliku, porque le está rechazando su forma de vida y su ambiente donde vive. En esta situación, el chinchiliku lo cierra la puerta, entonces la gente se ve en medio de la oscuridad y silencio, hasta que algún tiempo podría recuperar su libertad o morir en el interior de la tierra. El principio de ondas físicas interviene en la percepción del olor de los metales. Por tanto, el signo es una realidad simbólica portador de significado y la nominación condensa un significante, que pertenece a un mismo contexto cultural. En

sentido dialéctico, los símbolos permanecen, desaparecen y reaparecen; de tal manera, cuyo uso es convencional que algunos intelectuales le llaman negociación simbólica. En ciertas culturas, como en lo andino, el diseño de los bordados de la artesanía tiene figuras que representan el sol y las estrellas encima de las montañas. La figura de la serpiente asciende desde la tierra hacia el cielo, por ambos lados de la figura del sol. Esta sincronía con los astros permite entrar en el ciclo natural de la conservación del orden cósmico. Las estrellas con mayor intensidad de brillo y mayor tamaño se denomina ransa y las estrellas de poco brillo y menor tamaño se denomina ch'usu. La primera indica buena producción de la papa y la segunda forma indica poca producción, que relaciona el estado mínimo de existencia. ¿Cómo se manifiesta el salto dialéctico de cuantitativo a cualitativo en los andes? Uno de los cambios dialécticos fueron las guerras. Así como Guaman Poma (2005) menciona que la denominada “auca runa se salieron y despoblaron de los buenos sitios de temor de la guerra y alzamiento” (p.53). En las piedras talladas de Taraco y Pucará se encuentran las serpientes y los pumas como símbolos del totemismo de la sabiduría, mensajeros de la luz y la guerra. La segunda forma del salto dialéctico se manifiesta en las catástrofes de la naturaleza que estaban asociadas con el poder de algunos gobernantes. La tercera forma es la transformación vital del ser humano a otra dimensión energética por medio de la muerte. El cambio violento se expresa a través del rayo que levanta al cuerpo físico y vuelve al suelo, desintegra el cuerpo y vuelve integrarlo, levanta hacia arriba, traslada a otro lugar, desaparece el cuerpo y solo queda la ropa. Estas transformaciones cósmicas son de la naturaleza a la cultura, de la ignorancia a la sabiduría y de la pobreza a la riqueza.

La imagen de las estrellas y los cuerpos celestes forman parte de la vida terrenal, por eso se representa las figuras del sol y las estrellas en los tejidos. Se construye la muleta del ser posmortal, tawna. La figura simbólica de las estrellas confeccionadas, en cierta medida, condensa la imaginación de seguridad y estabilidad de la vida. Wilkinson (2009, p.319) señala que “los incas identificaban distintos grupos de estrellas o constelaciones, como los astrónomos y astrólogos de hoy”. El simbolismo de cuerpos opacos y luminosos, como continente de significados, permite comprender el lado abstracto, por trascender a cualquier expresión puramente objetiva, como una síntesis de múltiples

relaciones. La característica de las estrellas son los fenómenos de la irradiación denominada llihipiy, llipliy, k'anchay; los colores, como: azul, rojo, amarillo, verde y celeste. Por otra parte, se cree que las estrellas son mujeres solteras que algunas veces llegan a las lagunas para bañarse. La sensación del rayo del sol, awqay sunka, muy intenso, que apareció en aquella vida paracrónica, que marcó el paso del tiempo obscuro al tiempo del sol de los runas. La nominación de Inti y Willka corresponden al cuerpo luminoso cósmico, mientras lupi y ruphay refieren a la emisión del calor y wach'iy responde a la velocidad de la luz. En el campo de la genealogía se ha denominado al padre, yaya. Mientras los hombres que vivían en la costa, afirma Cerrón-Palomino en una de sus clases, rendían culto al mar y a la luna, porque les alumbraba a los navegantes y pescadores. El principio de la generación se manifiesta en la concepción del padre como el sol y la madre representada por la tierra. Las inspiraciones mentales cobran su objetividad en los léxicos ceremoniales, el uso de objetos extraordinarios fueron creados a partir del pensamiento místico e imaginario como portador de sentido metafísico. En el mes de la fertilidad de la pequeña maduración denominada huch'uy puquy, las nubes se forman como la figura de animales a horas de la madrugada del 20 de enero. Esta nubeforma se interpreta como una señal de la muerte de los ganados. Si las nubes se forman como kallapu 'camilla de palo' en forma de escalera o como ataúd, entonces quiere decir que este año habrá mayor cantidad de muerte de la gente. El principio de la polaridad se manifiesta entre la vida y la muerte, en relación al movimiento de los astros. Las figuras de un pensamiento político, las distinciones simbólicas de un cuerpo militar y los símbolos espirituales están cargadas de figuras semantrónicas. La astronomía tradicional andina tiene estaciones lunares como la fase de luna dormida, wañu, como las estaciones solares, chakra inti, sol de cosecha, en el tiempo de invierno, donde el día es más corto que la noche; además, las aves como la centinela, liqiliqi, se retira de las pampas hacia los espacios protegidos, en esta estación se observa las estrellas y el movimiento de la dirección del viento con el fin de pronosticar la lluvia. La presencia del viento del oriente a occidente del mes de junio, kipu, indica la primera siembra, el viento de agosto indica la siembra normal y el viento de setiembre indica la siembra posterior.

Tabla 12
La influencia de las fases de la luna

Estaciones	Equivalencia	Comportamiento	Interpretación
Wawa killa	Luna nueva	Luna de la tarde	Buena para la chacra
Paqariy killa	Cuarto creciente	Aumento	Mala para la chacra
Qhawanakun	Pareja	Equilibrio	Matrimonio lunar
Hurta	Luna llena	Luna madre	Símbolo de papa
Ch'isin killa	Cuarto menguante	Disminuye	Mala para la chacra
Pisipay killa	Luna agonizante	Fase crítica	Día laborable
Wañu	Luna dormida	Desaparece	Día no laborable
Unu killa	Luna delgada	Ve el animal	Día laborable

Fuente. Información recogida en las comunidades en 2014-2015

Se cree que la luna nueva influye en la mayor fertilidad de los ganados, por eso se considera que la vibración interviene en los cambios del comportamiento de los seres terrenales. En este proceso, la inteligencia utiliza las analogías axiomáticas de la correspondencia para deducir la existencia de seres extraterrenales.

El rozamiento de las estrellas está asociado a la claridad y la caída de la nieve. En el tiempo del paseo de los muertos, aya marq'a, en el calor del sol, se realizaba la ceremonia del día de los niños y adultos, el día de los vivos y de los muertos. Hoy en día, el primero y dos de noviembre, la gente confecciona estrellas a partir de la masa de harina. En el fondo de la idea estaría la asociación de la vida con el rayo luminoso de las estrellas. Al invocar a las estrellas, el individuo se carga mentalmente con la gravitación de los poderes extraterrenales. Las estrellas forman parte de la sucesión de la vida y son consideradas como hijas del sol. El mito dice que una de las hermanas mayores de la luna ha fallecido antes del tiempo oscuro. Esta narración sustenta la ocurrencia de la oscuridad sobre la tierra. De esta manera, la mente construye objetos nocionales y eleva a un nivel simbólico. En Lampa, la "chichiranka, al inicio de primeras lluvias, abunda más de mayo a noviembre" (Flores, 2015:42), como en Azángaro, la abundancia de la mosca, chichiranka, en noviembre indica un buen año de chuño. Un agricultor del distrito de Arapa, Azángaro, menciona a yuraq k'uychi 'la franja luminosa' que atraviesa el cerro Ullasupu. Este lugar se considera como la puerta de entrada al ukhupacha 'espacio subterráneo'. El

mundo está relacionado con fenómenos enigmáticos, como las rocas ígneas y cuerpos fosilizados, que afloran por la noche en forma de fuego de color azulado. Por el principio de la dualidad admite la aparición de dos fenómenos entre el fuego terrenal y el fuego subterráneo.

La referencia de las estrellas son figuras de la vida que obedecen a su padre, el sol. El brillo y la figura de las estrellas constituyen modelos ideales y valorativas que debe alcanzar la sabiduría de una familia. Wikinson (2009, p.318), refiriéndose al sol, menciona que “los ancestros incas –Manco Cápac y Mama Ocllo- eran sus hijos, a quienes enseñó las destrezas de la vida y mandó a la tierra para que enseñaran a vivir a los incas”. El principio de generación se manifiesta en la dualidad de las acciones femeninas y masculinas, como expresión de la perpetuación de la especie. Los personajes reales del tiempo son actores míticos del tiempo pasado, que motivan simbólicamente a los actores del presente como si estuvieran vivos. Las estrellas cuando llegan a la tierra se convierten en mujeres con vestido floreado que obedecen a su padre sol, inti. Las estrellas llegan a los lagos para bañarse en algunos días. Las estrellas son de cuatro referencias: ransa ‘grandes’, taksa ‘medianas’, murmu ‘pequeñas’ y ch’imi ‘menudas’; de la misma forma, a los tubérculos se denomina ransa papa, murmu papa y t’una papa; mientras, a los gusanos pequeños se dice ch’iñi kuru. La estrella grande se denomina ch’isin ch’aska ‘lucero de la tarde’, chísín awila o paya ch’aska. Cuando aparece por la tarde y continúa su aparición hasta la madrugada; este fenómeno, indica buen año agrícola. Mientras, su retraso de su aparición indica riesgo de la producción. La representación de la estrella es el bastón del espíritu, ahayu tawna, la estrella de seis puntas se confecciona de la harina de quinua o cañihua cuando alguien fallece, antiguamente fueron moldeadas de oro y plata. El simbolismo es parte de la creencia en los cuerpos luminosos extrahumanos, como resultado de la intuición.

La intuición acerca de la vida de las estrellas, de acuerdo al principio de correspondencia, se cree que las estrellas nacen, tienen padres y se mueren; de esta manera, el esquema mental del ser humano extiende sus creencias a otros espacios extraterrenales. El concepto de vida en los andes está asociado al movimiento, brillo, ignición y luz. El fuego se muere en la tierra y la estrella se muere cuando no emite su luz. La muerte de las estrellas está asociada a la

muerte de los seres humanos. Se cree que las estrellas son seres muy sabios, yachaq, que alumbran el camino de los viajeros nocturnos; por eso, la noche no es un fenómeno totalmente en tinieblas. Se preservan los lagos, los ríos, las lagunas, los manantiales y ojos de agua, para la llegada de las estrellas. Se considera que las estrellas son señales de existencia. Las estrellas llegan a la tierra en el día y se retornan por la noche. Alguna vez la gente le descuidó el vestido de una estrella cuando estaba bañándose en el lago, convertido en una bella mujer. La mujer se quedó por su vestido, con el tiempo logró recuperar su ropa, a través de su hija y se fue al firmamento. Los restos simbólicos de las culturas muertas sirven de soporte material para ratificar la existencia de algún pueblo cercano o lejano a las culturas sobrevivientes, rastreando los restos arqueológicos y utensilios de las antiguas tumbas.

4.3.2 El movimiento de los astros

Desde una perspectiva vitalista se concibe los siguientes aspectos: la residencia de las estrellas, las fases de la luna, la fertilidad de los animales, la representación del sol, los padecimientos de los astros y la muerte relativa de los astros.

La idea de la residencia de las estrellas fue concebida por el hombre andino a través de los mitos, que dan cuenta el viaje de los seres humanos al espacio, donde radican las estrellas. La idea de movimiento motiva la exploración de otros ámbitos extraterrenales, de acuerdo al pensamiento cíclico, los fenómenos vuelven a un plano espiral. Se considera que las estrellas se duermen durante el día y trabajan de noche. Las estrellas retornan a su lugar cuando aparece el sol. La casa de las estrellas, quyllurpa wasin, tiene puertas hacia la salida del sol. Esta creencia es la copia de la vida de algunos ancestros que tenían sus habitaciones con las puertas hacia la salida del sol y lo enterraban sus muertos hacia esa dirección. Esta forma de construcción fue con el fin de que la gente se levante temprano y las personas que duermen hasta tarde, el sol les extraía sus testículos; por eso, se creía que algunas personas no tienen hijos. Además, los abuelos desde muy antaño meditaban sentado en la puerta de su casa esperando la aparición del sol, porque se cree que es el único padre que les alumbraba hasta el final de su existencia y al morir la gente se vuelve como la luz de las estrellas.

La puerta del sol de la cultura Tiahuanaco guarda una relación con el movimiento de los astros. El principio de la polaridad está relacionado con la presencia del calor del sol y el frío de la noche. Si algo que no se observa quiere decir que está en otra velocidad distinta de lo que se puede conocer con la ayuda de los cinco sentidos; por eso, se ha confeccionado las figuras del sol, la luna, las estrellas a base de oro y el prendedor, tupu, de plata.

Las fases de la luna están relacionadas con el ciclo agropecuario, el ataque de las enfermedades de los cultivos y la fertilidad de los ganados. En Azángaro, al pie del cerro Tumuku, hace 50 años, se encontró una figura de media luna vaciada de plata con un perfil de un ser humano de sexo masculino. También se maneja el concepto de killa mama ‘madre luna’, entonces quiere decir que habría objetos similares con figura de rasgo femenino. Lo que pasa es que la luna llena representa el nacimiento de animales machos y la luna nueva representa a las animales hembras. En otras ocasiones, el empadre de los ganados en luna llena tiene la posibilidad de procrear crías machos y el empadre de los ganados en luna nueva tiene la posibilidad de lograr crías hembras. Mientras en Taquile, “el peor tiempo para hacer trabajos en la chacra siempre es la luna llena” (Prochaska, 2017:48). Las fases de la luna están relacionadas al sistema de la producción agropecuaria, el tratamiento de las enfermedades y la procreación de las especies. El principio de la reproducción se manifiesta en la construcción de figuras masculinas y femeninas que representan a los astros. En la interpretación de Ansión (1987, p.94), “la luna es un símbolo más complejo, porque ella asocia elementos contradictorios: la luz y la oscuridad”. Es posible que las vibraciones emanadas de la luna sean energías tan fugaces que afecten a la vida de los animales y las plantas. En el fenómeno de agrocentrismo lunar andino se presentan cuatro fenómenos: la variación del clima y tiempo, el cambio en el comportamiento de los animales, la influencia de labores agrícolas y la muerte recursiva. El principio de equilibrio permite concebir el ascenso y descenso de los fenómenos del tiempo y clima relacionados al movimiento de los astros. En luna llena, algunos productores de papa, no realizan las actividades agrícolas, porque creen que el suelo cultivable se quema y los tubérculos se vuelven como una simple raíz de paja. Es posible que haya un flujo de ondas de rayos de luz de distinta frecuencia de velocidad, que perturba la vida de las plantas, cuyos

efectos se observa en el rendimiento de los cultivos. En caso de ichhu sapi ‘raíz de paja’ se pierde la especie, porque no tuberiza. Ahora, en wañu ‘luna dormida’, no se realiza el deshierbe ni el aporque, porque resulta anormal. En luna nueva, wawa killa en Azángaro y wawa siru en Capachica se realiza ciertas labores agrícolas. En Capachica, el 29 de septiembre se siembra la variedad de papa denominada llawq’a y papa silq’i, también se dice silq’i a la cáscara de papa, la cáscara de habas, hawas silq’i; mientras en Arapa se denomina silp’i a la cáscara de papa cocida. En la zona de Azángaro se cultiva la variedad de papa tuni en laderas y ruk’í en las pampas. En el esquema mental del agricultor aparece la oposición fisiogeográfica de la parte alta menos riesgosa y la parte baja más riesgosa. Este tipo cosmocentrismo agrícola se mueve de lo material a lo abstracto y vuelve a la objetividad, la intuición permite pronosticar algunos acontecimientos a partir de la experiencia acumulada. En este caso, el principio de la correspondencia opera en la relación del hombre, los cultivos, la tierra y el movimiento de los astros. La coloración amarilla de la luna indica la continuación de la lluvia. Según la creencia, secar el excremento de los camélidos, thaqya, uchha o thaxa, encima de la manta, lliklla, en la fase de luna dormida, wañu, provoca la sequía; mientras, el principio de recursividad admite comprender la reproducción de los animales y las plantas. Se cree que los ultrasonidos emitidos por los astros y el sonido de los instrumentos musicales son percibidos por las plantas. Referido a la etnoclimática, los pobladores de la comunidad de Huacullani y del distrito de Zepita salieron con fogata a las 3 de la mañana, el día 4 de febrero de 2014, con el fin de contrarrestar la helada. En las comunidades del distrito de Ácora, el traslado de las nubes hacia el sur significa la abundancia de lluvia, o sea, son ritmos y recompensas de los cambios del movimiento de los astros. En la Visita al Reyno de Qollasuyu (De La Calancha, 1994, pp. 61-63) se menciona “el mes de diciembre, capacraimi, donde se ofrecía el oro y la plata al sol y al trueno; marzo, pachapucuy, ofrecían al trueno pidiendo el agua; y junio, aucaycuzqui, Intiraymi, gran fiesta del Sol”. En el tiempo de los incas es posible que hubiera más de doce ceremonias rituales y fiestas alusivas a las fases lunares en relación a los cultivos. Milla (2011) revela “el complejo astronómico del calendario de las trece lunas llenas de Chankillo en Casma, que inicia en diciembre y termina en diciembre (p.354). La idea del año aparece como wata en quechua y mara en aimara, posiblemente, como

adecuación del calendario de otra cultura, pero sigue relacionado con el calendario agropecuario andino, el ciclo de la precipitación pluvial, el movimiento helicoidal del sol y el ciclo de aparición de las estrellas. De allí fue acuñada la frase machaqa mara en aimara y musuq wata en quechua para decir el año nuevo; lo mismo, los nombres de los meses en lenguas nativas fue propuesto con el fin de equiparar algunas actividades rituales andinas al calendario gregoriano.

La fertilidad de los animales, la reproducción y el fenómeno lunático se conoce como killa sayay ‘fase de la luna’ relacionado a la prosperidad de las cosechas. Se practica la siembra y el aporque en luna nueva. Cuando se hace el aporque de la chacra de papa en luna llena se suele cosechar poca cantidad, pero la mayoría son grandes. El empadre de los ganados en luna llena resultan machos y en luna nueva resultan hembras. Además, los ganados entran en celo en luna llena y luna nueva. La gente que sufre alguna alteración mental se le complica su salud en las fases de la luna. Se admite la posibilidad de la presencia de ciertas vibraciones de energías que afectan a la vida de las plantas, animales y seres humanos. K. Y. Escalante (Conversación, 10 de agosto de 2013), procedente de Capachica, recomienda sembrar la papa, a partir del día 27 al 29 de septiembre, o sea, pasando el equinoccio. Según el cronista De La Calancha ([1638]1994), el movimiento de los astros está relacionado con la fiesta de la limpieza de los canales de agua denominada quya raymi (p.62) y cuando haya culminado el solsticio de junio, el sol se encuentra en ascenso. Una cosa puede ser extraordinaria en el momento del rito y pronto pasa ser ordinaria; tal como, las cuatro hojas de la coca se consideran solemnes en el ritual del llamado de ánimo de una criatura y cambia de significado cuando se mastica para mitigar el hambre, el sabor amargo es mala seña y sabor dulce es buen augurio. Bastien (1996:45) menciona “la selección de cuatro hojas perfectas” en la lectura de las hojas de coca y “las tres hojas cafés fueron llamadas mala suerte” en la comunidad de Kaata, Bolivia.

La representación de la luna y el sol tienen su ruta en el transcurso de su movimiento. La luna se desaparece después de la fase de cuarto menguante. A esa fase se denomina wañu ‘luna dormida’ o muerte recursiva y luego aparece unu killa ‘luna delgada’ antecesor de wawa killa ‘luna nueva’. El sol se vuelve

rojo antes de su oscurecimiento y a este fenómeno se llama inti wañuy ‘la muerte del sol,’ su recuperación se llama inti kawsariy y el recorrido corresponde a inti kutiy ‘la vuelta del sol’, como pacha kutiy ‘el retorno del universo’. Encontrar las nuevas concepciones acerca de la existencia de las cosas es algo intuitivo, planificado y programado a través de las experiencias instaladas en la mente. El pensamiento simbólico de los astros está presente en sitios arqueológicos de Tiahuanaco, Pucará, Taraco y la zona de serpiente entre Huancané y Moho. Lo cual significa, el paso del pensamiento a la objetividad para ser tangible. El sol representa al sexo masculino y la luna representa al sexo femenino, la luna es considerada como tibia y el sol es caliente. Se considera que el sol representa a la gente, runa o haqi; mientras, la luna representa a los viajeros del mar. En la época del invierno, algún momento de la salida de la luna y la puesta del sol coinciden; a este fenómeno, se asocia con el matrimonio del sol y la luna, o sea, el sol y la luna se miran por las tardes. En este caso, el principio de la generación opera en la concepción sexuado de los astros.

El padecimiento de los astros tiene referencia en la variación del brillo, o sea, la alteración del brillo de las estrellas, quyllurkuna, crea reacciones en los seres terrenales. Estos cambios legitiman los mitos de la muerte momentánea de los astros y la creencia del retorno del tiempo, pacha kutiy. El sentimiento humano se eleva hasta las esferas extraterrenales y llega a inferir la vida de los planetas, los astros y la Vía Láctea. El movimiento de los astros son indicios de la circulación del aire, el agua, el nacimiento, la vida y la muerte. El denominado padre sol, inti yaya, como la madre luna, killa mama, se enferman en cada cierto tiempo. Los antepasados decían que el sol apareció enrojecido y se siente frío, k’utu o chiri. Según la narración, las mujeres colocaban monedas de plata en una fuente de agua para el retorno del sol. En este caso, el sol se muere por falta de agua, por eso se introduce la moneda de plata, como símbolo del sol, a un recipiente de agua. Mientras, la concepción del día y la noche, en relación a la montaña, “según las creencias de los kaateños, el sol muere en estos ojos de las alturas” (Bastien, 1996:83), o sea, el sol se pierde en el manantial de las montañas.

La muerte relativa de los astros constituye una idea de recurrencia temporal de la vida. La relatividad como una opción particular de la cultura permite moverse

libremente dentro de una concepción etnoastronómica. Por eso, en el paradigma quechua y aimara aparece la concepción de la muerte de la luna, las estrellas y el sol. En el pueblo de Kaata, “el acto ritual del sol fue ejecutado por cuatro emisarios, dos de ellos se dirigieron hacia el nacimiento del sol y los otros dos fueron donde está enterrado el sol” (Bastien, 1996:104). Esta muerte en sí misma tiene la capacidad de retornar a la vida; en otras palabras, el cuerpo se degrada hasta la muerte y también se regenera hasta la plenitud de la vida. La existencia denominada kawsay contiene elementos de vida y muerte. Se cree que los animales pueden ver la luna nueva antes de los seres humanos. La vida se manifiesta en forma de los destellos de luz y la muerte corresponde a la oscuridad. La claridad y la penumbra ascienden y descienden en algún momento de la vida. En el ayllu Kaata, “el sol viejo que tiene cuarenta y cuatro rayos en sus pictogramas tejidos y el sol viejo también contiene un sol en miniatura, uña inti, con un corazón” (Bastien, 1996:120). De tal manera, “los motivos decorativos se pueden agrupar en cuatro categorías principales: geométricos; zoomorfos; fitomorfos y antropomorfos” (Flores, 2015:106).

4.3.3 La interpretación del cosmos

La agrupación de las estrellas, las más brillosas y las que se trasladan durante la noche fueron los motivos de interpretación considerando los siguientes conceptos: la exploración de las estrellas, el movimiento de los astros, la integración de los astros, la convivencia con los astros, la relación de la tierra con los astros y el observatorio solar.

La exploración de las estrellas está en relación con la extensión de las cosas terrenales, como el caso de un conjunto de estrellas llamadas ch’ihi, qutu, karwilla ‘pléyades’ son proyecciones de la tecnología de piedras amontonadas en el medio de la chacra, que atemperan la baja temperatura. La otra observación es ch’isin ch’aska ‘lucero de la tarde’, que alguna vez aparece opuesto al sol. Esta misma estrella se llama paqariq ch’aska ‘lucero de la mañana’ y qhantati ururi ‘lucero de la madrugada’ en aimara. El movimiento de esta estrella sirve como un observatorio etnoastronómico para el pronóstico de la lluvia. En el día de inti kancha ‘halo del sol’ no se realiza las actividades agrícolas con el fin de

evitar el ataque de las enfermedades. Huayhua (2009) registró como surump'i (p.314) en aimara.

El movimiento de astros en relación al cambio de las cosas permite concebir la existencia de cuerpos con vida, como la tierra, el agua, el viento, la lluvia, el granizo, la helada y las estrellas. El concepto de génesis admite la presencia física y espiritual de la dualidad femenina y masculina en el movimiento de las cosas del mundo. Dos estrellas grandes, Centauru, que se encuentran a un costado de la Vía Láctea, conocida con el nombre de llama ñawi 'ojos de la llama', que se traslada casi junto con la Cruz del Sur, cuya desaparición por la madrugada está indicando el advenimiento del invierno con fuertes heladas; por tanto, es necesario acelerar la cosecha. Las estrellas se mueven junto con la Vía Láctea, aparecen y desaparecen en las estaciones del ciclo agropecuario. Antes de los ojos de la llama se encuentra un espacio luminoso sin estrellas denominada qahan 'espacio de era' para la trilla de los cereales y al costado se encuentra walli qahan 'era del valle'. Un espacio oscuro en la parte superior de los ojos de la llama se denomina el cóndor. A la otra orilla del río se encuentra la balsa y la gente con su remo. Mientras, la Cruz del Sur indica la época de la cosecha. En la concepción andina se considera la existencia de animales cósmicos en la Vía Láctea, tales como: los ojos de la llama conformada por dos estrellas de mayor brillo, la llama terrenal que vive en el corral; la llama vegetal de fruto comestible; la llama subterránea de uqhu-uqhu 'humedal'; la llama espiritual, que carga las cosas del difunto; y la llama artificial confeccionada de la harina de quinua para el ritual de los fallecidos. Según el cronista De La Calancha (1994) se realizaba el ritual de aymuray en el mes de mayo (p. 62), hoy en día persiste con la denominación de allay muray 'cambio de cosecha' y allay se refiere a la cosecha de tubérculos en Capachica. En el diccionario bilingüe de Layme (2004), la palabra aymura se refiere a un costal lleno de cualquier producto agrícola y la otra definición de aymura alude a una clase de hilos de trama que se usa para tejer la tela (p.43). En este sentido, aymuray está asociada a la actividad de la cosecha y el tejido de vestimenta de la época de helada. En el otro extremo del río se encuentra la Cruz Mayor, que tiene el pie más largo, cuya visibilidad es interferida por otras estrellas pequeñas. La otra constelación se denomina arado, araru, que tiene la forma de un arado de buey, que está

dispuesto por un número aproximado de ocho estrellas de manera angular, que aparece más claro junto a la luna en el mes de marzo a horas de la tarde, que algunos conocen como la llama blanca, cuando se encuentra en el medio del río indica la continuación de la lluvia; por principio de proyección, se construyen los astromorfos con nombres de las cosas terrenales, como el caso de inkachu, instrumento de labranza.

En la integración de los astros incluidos la presencia del sol, las estrellas y la luna intervienen en todas las fases del sistema productivo, tanto en la agricultura y la ganadería. En este contexto de la relación entre los astros, la naturaleza y el ciclo vital del hombre se construyen todo tipo de símbolos y figuras de identidad, que permiten la continuación de la cultura. De tal manera, el mundo simbólico y las creencias forman parte de la actividad cotidiana. El movimiento de los astros refleja a la mente humana como una guía para conducir los destinos de la vida. La figura simbólica de media luna, expresado como phaxsi en aimara y killa en quechua está relacionada con el Apu Qhapiya de Yunguyo y el Apu Allin Qhapaq de Carabaya, como parte de la cosmovisión espiritual. La capacidad de reacción de un individuo permite la lectura de la disposición de las estrellas. La frase tata willka ‘padre sol’ en Bertonio se encuentra en los apellidos, los ríos y lugares ceremoniales. Si dice que antiguamente el cóndor le cargó al zorro hasta el cielo, donde hubo una ceremonia y al final todos los animales retornaron; pero, el zorro se quedó en la cocina; sin embargo, confeccionó una sogá a partir de la ch’illiwa’ variedad de paja’.

En el contexto fitomórfico, la sogá se convirtió en una cuerda de oro en noche de luna, por donde bajaba el zorro. Pero, el loro cortó la sogá y se precipitó al suelo. Sin embargo, los ratones extendieron una manta denominada qumpi chusi ‘frazada fina’ y caliente, para recibir la semilla de la cañihua y la quinua que traía el zorro. Desde un enfoque zoomórfico, si es que el loro no cortaba la cuerda, entonces el zorro llegaba a la tierra convertido en un animal gigante y se alimentaba de la carne humana. Pero, si fuera día, entonces el sol le hubiera convertido en una piedra. El cielo denominado hanaq pacha es también una imagen de espejo que se basa en el arquetipo de un modelo del sistema dual de kay pacha ‘este mundo’. El celaje de la puesta del sol se denomina antarilla y el enrojecimiento de los rayos del sol se conoce como aya inti ‘sol de la muerte’,

momento de la salida de insectos de color amarillo tirado a café claro conocido como ch'umpi kuru, que anuncia la suspensión de la lluvia.

La convivencia mítica de los seres de la tierra con los astros permite construir figuras relacionadas con la vida terrenal. En relación al movimiento de los astros está la variación del clima y tiempo, el cambio biológico de las plantas y el comportamiento de los animales. La construcción del conocimiento de la etnoastronomía está integrada a la seguridad alimentaria y la supervivencia de los seres humanos. Desde una concepción analógica existen seres subterráneos similares a los seres de este mundo. En Macusani se realiza el acto de chisin malliy 'prueba de cosecha de la tarde' y pacha paqariy malliy 'prueba de cosecha del amanecer'.

El tratamiento de las enfermedades se hace a horas de la salida y puesta del sol, la media noche y el medio día, que son espacios de invocación espiritual. En el mito del lago de Arapa, las estrellas se convierten en mujeres bellas con ropa floreada. Uno de los jóvenes escondió su vestimenta, cuando estaba bañándose en el agua; entonces, la mujer convivió con el joven y tuvo una hija. Después, ella señaló el lugar donde estaba escondida la ropa de su madre. De esta manera, al recuperar su ropa se fue al firmamento. En otra venida, el hombre se fue con la mujer y retornó por la Vía Láctea, Quyllur Mayu, cuando había pasado mucho tiempo en la tierra. Ahora, en la luna se observa una persona que está leyendo un libro en posesión de perfil hacia el sol.

La relación de la tierra con los astros se concibe como progenitora, el sol como padre, las estrellas como hijas y la gente como hijos del sol. En este contexto de relación se considera que los astros son sexuados como los seres vivos de la tierra. Según el cronista De la Calancha ([1638]1994), a inicios de la colonia todavía encontró la celebración de la fiesta de "camay", donde echaban las cenizas por un arroyo abajo, para que fertilizase los campos" (p.61). Actualmente, en Capachica se introduce la ceniza al campo de cultivo, como en Taquile "fertilizan con ceniza, restos de la cocina" (Prochaska, 2017:46). A partir de 2 de febrero, los agricultores hacían la fogata nocturna por riesgo de helada. En este sentido, el plan cósmico incorpora las acciones físicas y elementos rituales.

En cuanto a la relación entre la tierra y las estrellas aparece el uso de la llamada Chakana 'Cruz Cuadrada'. Según Milla (2011, p.18), "este símbolo geométrico, resulta del proceso matemático para solucionar el problema de la cuadratura de la circunferencia". La raíz chaka quiere decir nudo que se mueve entre dos uniones. Mientras tanto, en el trabajo de Cerrón-Palomino (2008), "el concretizador -na, en quechua, y -ña, en aimara expresa un proceso verbal" (p.131). La frase mikhuy en quechua y manq'aña en aimara quiere decir 'comer' y 'comida'. Mientras, la frase chakana se entiende como un puente de paso y algunos nombran como cuatro estrellas, tawa ch'aska, en quechua. El aimarista, Monrroy (2016) menciona que "durante el mes de mayo de cada año en el firmamento aparece con mayor resplandor las cuatro estrellas de la Jach'a Qhana 'constelación de la Cruz del Sur' (p.131) y la figura de la Portada del Sol de Tiahuanaco fue simbolizado como un sabio antiguo asociado a las estrellas.

El observatorio del movimiento solar permitió la planificación de las actividades cotidianas durante el año, que estos miradores solares pueden ser las crestas de la montaña, los cercos de piedra, las quebradas, las ventanas y los espejos de agua. El movimiento de los astros está relacionada con la leyenda de los incas del lago Titicaca, las ciudades sumergidas en los lagos y los mitos del viaje de la gente a las estrellas. La ley de la cosmobiología opera en el comportamiento de seres vivos en relación a los astros. El ser humano está rodeado de señales, indicios y símbolos, que aluden a contextos referidos a micro y macrocosmos. El sol aparece de un abra de la isla en algún período del año y los observatorios varían en cada espacio de vida y la ley del péndulo permite controlar la aparición y puesta del sol. Las ideas se materializan en algún objeto artificial, tales como un sapo de piedra, la figura de una alpaca tallada de piedra blanca, mullu, cuyo espíritu, illa, está asociado al agua y las estrellas.

La llamada Cruz Cuadrada, cuyo nombre original no se sabe, quizá sea derivada del nombre de Hach'a Qhana, Cruz del Sur, considerada como un instrumento observatorio, que tiene cuatro escalinatas cerradas compuestas de ocho cuadrados. En el medio, una parte es negra y la otra es transparente, que posiblemente fue regulable por el observador. Si fuera una chakana con una dimensión de 40 x 40 centímetros, entonces sería un instrumento portátil para el uso de los viajeros itinerantes. Algunas "chacanas" hechas de piedra fueron

encontradas en las apachetas, en el altar de piedra de la cumbre de los caminos. Este aparato ancestral sería quizás para calcular la dirección del movimiento del sol y la orientación de los puntos cardinales. Tal vez sería posible observar con este aparato a las estrellas que se encuentran al rededor del sol. No se descarta que alrededor de la circunferencia tuvieran proyectada ocho pequeños observatorios construidos en el medio de cada cuadrado de la chakana. El cambio regular de los astros permitió construir esquemas lógicos del calendario.

4.3.4 El límite de los astros

Los límites de la vista proporcionan la demarcación de los cuerpos celestes, teniendo en cuenta las siguientes determinaciones: la aparición de los astros, la densidad del espacio cósmico, el cuerpo luminoso vital, el mito del contacto con los astros, la enigma de estrellas voladoras y el flujo de la fuerza de las estrellas.

La aparición de los astros en los diferentes períodos de la actividad agraria condiciona los días laborables y la interpretación del comportamiento de los bioindicadores. Cuando se oculta el sol canta la llamada k'achi-k'achi 'variedad de pájaro', aparece el búho por la noche, a media noche se presenta el espectro de los muertos, a la madrugada canta una variedad de ave llamado puku-puku y al amancer se escucha el trino del gorrión, phichitanka, donde tanka quiere decir gorro y salto. Esta ave pía, ch'ikin, por la mañana anunciando la llegada de algún familiar o visita, conocido en Lampa como "hiruch'ullu, ave con tonos rojizos en el cuello" (Flores, 2015:189). La mente humana opera a través de los indicadores nocturnos y diurnos, los primeros rayos solares se denomina wach'iy 'la flecha del rayo'. Mientras, en el mito, la aparición de awqay sunka 'los rayos del conflicto' fueron señales del surgimiento de la segunda dinastía de los incas, porque la primera dinastía fueron acabados en la guerra. Según el lexicón de Szemiński (2006), la palabra inka aparece en la frase chunka inka 'cada uno diez' (p.159), o sea, corresponde a un ícono geométrico de cada uno de los cuatro partes, equivalente a 90 grados.

Mientras la palabra inqa en el lexicón de Szemiński aparece en el nombre de Manqu Inqa, nombre de un linaje (p.160), que equivale a una nominación cósmica. En la dualidad del calor y el frío son las que condensan la corriente de

la sangre de los seres. Este equilibrio fue extendido al movimiento de los astros, la gravedad y la rotación de la tierra. En el relato de Bauer y Stanish (2003, p.232) menciona que “cerca del centro del santuario del Titikala, la roca sagrada de la cuál el sol salió por primera vez, uno de sus lados cae hacia el lago y el otro forma una cara vertical cerca del punto medio de la isla”. La procedencia simbólica del sol sería una roca, que se encuentra en un cerro rodeado de agua, donde titi quiere decir sol y waxsa o qala se refiere a la roca.

La densidad del espacio cósmico constituye un panel inmenso de todo tipo de figuras astromórficas. Los astromorfos son construidos imaginariamente como se fueran animales y cosas que se mueven durante la noche. Mientras en la tierra también se mueven los animales y las plantas en concordancia con los astros, durante el ciclo vital. El movimiento de los astros está asociado a la circulación de la sangre y la fluidez del manantial de agua. Según J. Apaza, de la Villa de Betanzos, manifiesta, que he visto una estrella con una cola que aparecía por la tarde, cuya cabellera parecía que estaba tocando las aguas de mama qucha ‘lago madre’, la aparición de este astro es una mala señal, pues habría hambruna, miseria, enfermedad y guerra en algún tiempo. Para los etnoastrónomos, aparecerán grandes estrellas anunciando la ocurrencia de terremotos y grandes cambios climáticos de la tierra; hasta este tiempo, la gente volará como las aves y los niños nacerán corriendo.

El concepto de cuerpo luminoso y progenitor de la vida guarda un secreto de la filosofía andina. El hombre natural observó que los insectos pasan por diferentes metamorfosis; entonces, por analogía, se cree que las cosas del mundo pasan por un proceso de procreación. Los animales mayores tienen menos velocidad de reproducción, mientras los animales menores tienen mayor velocidad de reproducción. El cuerpo humano tiene menor velocidad que el cuerpo energético, ahayu, o sea, en este caso, el principio de la diferenciación opera en la concepción de la velocidad de los astros.

El paso de la energía del rayo al cuerpo humano tiene otra velocidad hasta convertirse como parte de la energía del sabio. Se cree que ciertas enfermedades energéticas de la gente pasa a las ropas, flores y tesoros. Un niño de 13 años de Sicuani sale temprano a recoger choclos, por suerte encuentra monedas y flores

en el camino, recogió las monedas y guardó debajo de su cama. Al cabo de un tiempo se enfermó, entonces sus padres contrataron a una persona espiritista, khuru, para que determine la enfermedad. Se cree que estas monedas fueron trueques, turka, de maldad de alguna persona. Por eso, hicieron un ritual de cambio, kutirpa, con la hierba, saqsa kutikuti; luego, las ropas más preferidas del niño le ataron en un poncho nuevo en una ceremonia ritual y abandonaron la turka en el cerro tutelar a media noche, tras una ceremonia de transferencia espiritual. A partir de este acto ritual se recuperó el niño y se cree que la maldad poseída en la ropa del niño se ha desactivado en pleno sol, qhayqan.

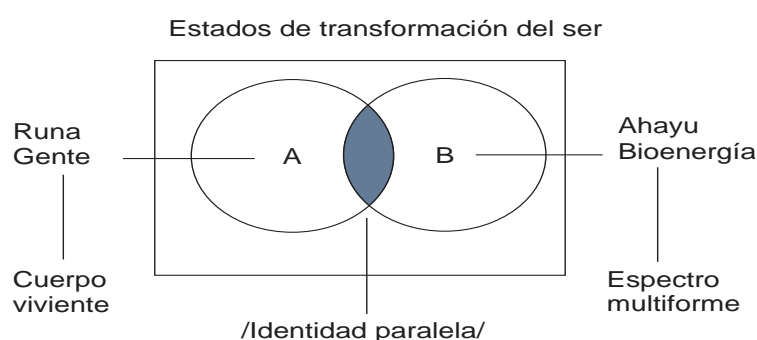


Figura 10. Estados de transformación del ser humano

El “ajayo” como energía vital mutante, extraordinario y multiforme tiene una vida diferente del cuerpo humano. Es posible que este ser de otra dimensión posmortal utilice, tanto a las plantas, los animales y las cosas para reaparecer en el espacio terrenal. En el espacio celeste hay una puerta, hanaq punku, esta constelación oscura aparece a horas del mediodía al lado del sol. La figura de la Cruz Cuadrada, Chakana, tiene un orificio en el medio, dividido con espacios blanco y negro. En aquellos tiempos, tal vez, colocarían un vidrio, qispi, para transparentar los rayos solares y observar los astros. Además, De Habich (1972, p.32) menciona “la explotación del estaño en el tiempo de los collas de Tiahuanaco y en cuyas tumbas se ha encontrado el vidrio llamado perlas aggr por Posnansky”, que hoy se compara con el hielo, chhullunku. El principio de la correferencialidad permite concebir que las cosas de la tierra tengan su representación bilateral entre el espacio celeste y la tierra. El ritual de la luna se hace en la época del empadre de los ganados, se recuerda el sol al final del solsticio de invierno y a las pléyades se hace el ritual al inicio del invierno. La

manipulación de las cosas está en relación a la lectura de la agrupación de las estrellas.

El mito del contacto con los astros se fundamenta a través del brillo, por eso los ancestros realizaban el culto a las estrellas en los centros ceremoniales de las islas de la Luna y el Sol, que fueron lugares de perigrinación con el fin de corregir el ego personal. Los acontecimientos de un desastre natural se atribuyen al movimiento de los astros. Un ventarrón puede ser una señal de un sismo en algún lugar de la tierra. La luna llena produce tempestad en el lago, los halos del sol influyen en la enfermedad de los cultivos. Por eso, las figuras cósmicas son una fuerza cultural con significado profundo y capaz de movilizar las multitudes. L. Estrada (Entrevista, 25 de noviembre de 2017) manifiesta que las piedras procedentes de las estrellas sirven para el tratamiento del dolor de los huesos, que se frota suavemente después de cargar en el calor del sol. La transmutación del mito opera en la conversión de la estrella en una mujer, bajo los principios del pensamiento recursivo vuelve al cielo convertido en una estrella, acompañado con un hombre de la tierra.

Luego, el hombre retorna transportado por los rayos solares. Según el mito, en aquel tiempo del crepúsculo vivía un hombre en una casa de piedra, donde esperaba la llegada de su hermano. A la primera vista apareció su hermano tal como era joven, se vestía de un traje luminoso de arco iris. Quien le entregó un despacho blanco, donde anunciaba la aparición del sol y se fue al cielo convertido en una estrella. El venus se denomina, la estrella matutina, paya ch'aska; lucero de la tarde, ch'isin awila y ch'isin ch'aska; luego, cuando continúa su aparición por la madrugada se denomina paqariq ch'aska; lo cual, indica un año lluvioso en la siguiente campaña agrícola. Mientras, en el diccionario aimara de Huayhua (2009, p.327), el lucero de la mañana está registrada con la denominación qhantati ururi como la planeta venus.

Luego, Cerrón-Palomino (2016, p.158), en el libro sobre el Uru de la Bahía de Puno presenta el léxico awila con la traducción de lucero; en Taquile se denomina "ch'aska matutina o p'unchay ch'aska, cuando aparece cerca de la luna y brilla mucho, señala una mala cosecha" (Prochaska, 2017:154). El hallazgo de un antiguo observatorio solar fue ilustrado por Milla (2011), que

corresponde al “calendario de las trece lunas llenas equinocciales en Chankillo” (p.354) al Sur de Casma. Estas torres levantadas hace miles de años marcan el solsticio y el equinoccio de invierno y verano. En Bertoneo ([1612]1984, p.435) willka fue traducido ‘sol’, en Condori (2011, p.329) sunaqui corresponde a ‘cenit’ y en Huayhua (2009, p.109) haka se ha traducido ‘vida’. Haka willka ‘corresponde al 21 de junio, en este mes, el día es corto y la noche es larga. willka sunaqui indica el punto más alto de cenit hasta el mes de noviembre. A partir de este mes la sombra crece hasta el tiempo la vuelta del sol, willka kuti, el 21 de diciembre, el día es más largo hasta el 2 de febrero conocido como sunaqui en aimara y karu p’unchaw en quechua.

Al medio día la sombra crece su máximo tamaño hasta el 21 de junio. En el mes de julio y agosto se presenta el viento anual, kipu, lo cual significa un año normal; mientras, la presencia del kipu en junio indica la siembra adelantada.

Tabla 13
Registro del observatorio solar

MES SOLAR	SALIDA	PUESTA	QUECHUA	TRADUCCIÓN
Agosto	7:00	4:00	Wayra killa	Mes del viento
Septiembre	6:30	4:30	Wayra killa	Mes del viento
Octubre	5:00	5:00	Tarpuy killa	Mes de sembrío
Noviembre	4:45	4:48	Tarpuy killa	Mes de sembrío
Diciembre	6:50	6:00	Tarpuy killa	Mes de sembrío
Enero	6:49	6:10	Paray killa	Mes de lluvia
Febrero	4:40	6:30	Paray killa	Mes de lluvia
Marzo	6:50	4:44	Paray killa	Mes de lluvia
Abril	6:44	6:44	Hasp’iy inti	Sol de cosecha
Mayo	6:49	4:14	Hasp’iy inti	Sol de cosecha
Junio	6:59	4:05	Hasp’iy inti	Sol de cosecha
Julio	6:59	4:00	Wayra killa	Mes del viento

Fuente. Observatorio étnico instalado en Salcedo (Puno, 2015-2016)

El día 21 corresponde al equinoccio de marzo, cuando el sol proyecta perpendicularmente sobre la tierra, o sea, corresponde a la finalización del tiempo de lluvia, el inicio del tiempo de cosecha, continúa el tiempo de helada,

tiempo del viento, tiempo de siembra y retorna el tiempo de lluvia; por eso, no es posible distinguir claramente la estación de otoño ni verano.

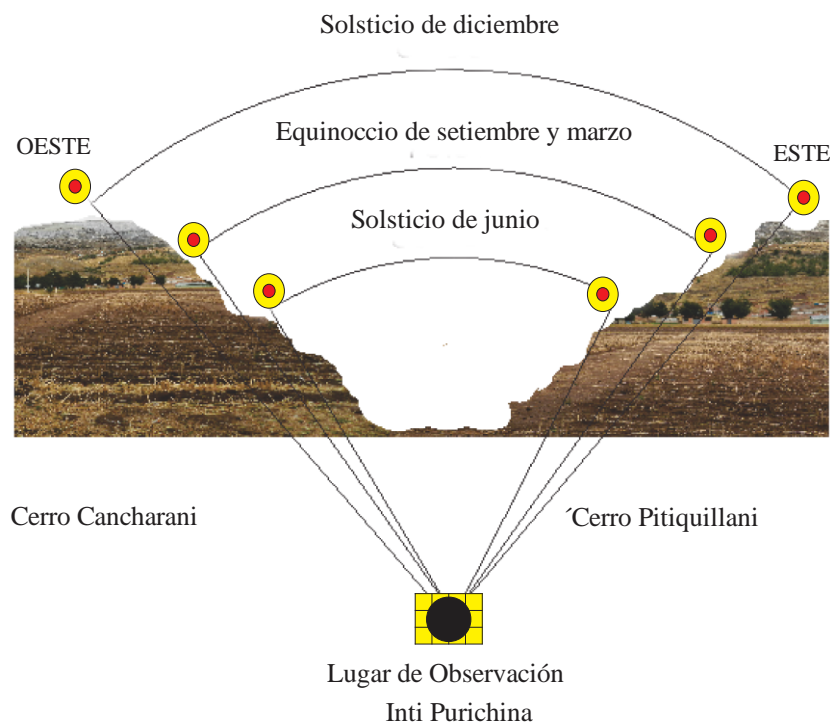


Figura 11. Observatorio solar simulado, Salcedo, 2014-2015

En el observatorio simulado, el sol aparece 6:50 por una cresta del cerro P'itiquillani o Inquillani de Salcedo y por la tarde el sol se oculta 4:44 por detrás de la cresta del cerro Cancharani. El 17 de octubre, el sol desaparece de la ventana del norte. El día 13 de diciembre, el sol aparece por la ventana sur hasta el día 21 del solsticio de diciembre. El día 03 de marzo, el sol aparece por la ventana del norte y el día 21 del equinoccio de marzo es igual entre el día y la noche, kuska. A partir de abril el día es corto, qaylla p'unchaw, hasta el solsticio de 21 de junio, ritual de clima frígido y el venteo de la granos.

Tabla 14
Recorrido cíclico del sol

ESTACIÓN	MES	FECHA	SALIDA	PUESTA	CLIMA	CULTIVO
Solsticio	Junio	21	6:59	4:05	Helada	Venteo
Equinoccio	Sep.	23	6:30	4:30	Viento	Milli
Solsticio	Dic.	21	6:50	6:00	Lluvia	Deshierbe
Equinoccio	Marz	21	6:50	4:44	Lluvia	Cosecha

Fuente. Registro de simulación instalada en Salcedo (Puno, 2015-2016)

Según el relato mítico, antiguamente no había el calor del sol, ruphay, solamente la luna abumbraba sutilmente y la gente trabajaba en la penumbra. Llanque (1990), un sacerdote aimarahablante, menciona, que “entre ellos apareció un anciano muy sabio. Este anciano dijo: va a aparecer un objeto ardiente y muy grande en el oriente y quemará a todos y a todo” (p.87). La expresión anti simbólica puede presentarse detrás de un objeto lunar como portador de luz que está traspuesto otro símbolo de fuego denominado willka ‘sol’. Esto quiere decir que un símbolo puede ser polisémico y multifuncional.

El enigma de las estrellas voladoras está relacionado con la vida de seres buscadores de los metales. En un tiempo misterioso, los peces vuelan de noche, el sapo se precipita en plena lluvia y la serpiente se levanta el vuelo en el trueno. Según F. Choque Vilca (Conversación, 12 de julio de 2003), poblador de Tuni Grande, comentó que los peces se trasladan de una laguna a otra por aire (Chambi, 2015:62). Las estrellas que desaparecen a medio vuelo son personas que ingresan a tutayuq punku ‘la puerta oscura’ del firmamento, las estrellas que se pierden detrás de las montañas son personas que buscan el oro y la plata, las estrellas que llegan a los lagos son mujeres del espacio celeste. Por historia oral se sabe que un eclipse total del sol significó la destrucción del Imperio Inca.

El flujo de la fuerza de las estrellas se concibe a partir de la visión del traslado, el brillo y el color, que emiten las ondas hacia la tierra y el lucero o ch’aska influye en la precipitación pluvial. Wilkinson (2009:319), referido a Pléyades, manifiesta que “los granjeros y campesinos rendían culto a "colca" ‘almacén’, pues se decía que protegía y aumentaba los depósitos de grano”, conocido como phina en Capachica. La ceremonia de la vuelta del sol del mes de junio aparece en la declaración de los pobladores de la Isla Anapia (Radio Pachamama, 2015), que se celebra en la Puerta del Sol, antigua infraestructura incaica, el 21 de junio, cuando el sol sale por una puerta significa que este año habrá buena cosecha; mientras, se atrasa o se adelanta, entonces indica la variación de la siembra; en Carabaya, el 20 de junio se realiza la ceremonia del sol y la nevada en la explanada de la montaña Allin Qhapaq, donde presentan danzas y la preparación de la huatia ‘papa cocida en el suelo’; en Ayaviri y partes altas de uqhu-uqhu ‘húmedales’, el día 24 de junio, los pastores llevan a las alpacas a los mejores pastos de las zonas húmedas, porque se cree que allí están sus orígenes;

en Huancané, el 22 de junio a medio día, en un lugar selecto, se realiza la ceremonia de agradecimiento a la Tierra por la producción de alimentos. Se espera un clima saludable, pues, los dolores de hueso disminuyen cuando reciben los rayos solares y los gusanos de papa abandonan sus galerías en pleno sol. El hombre andino se guía del pasado experimentado por los ancestros, porque ese camino recorrido por miles de años se pone por delante como se fuera una linterna que alumbraba el camino.

Tabla 15
Matriz de estructura cósmica

HUMANO	SENSACIÓN	PERCEPCIÓN	CONVIVENCIA
CEREBRO	Estrellas	Claridad	Luminosa
CONCIENCIA	Movimiento	Calor	Indicador
MENTE	Cotidiano	Existencia	Pronóstico

Fuente. Entrevista realizada en comunidades campesinas, 2015

Tanto los guerreros preincas y los incas están cargados de figuras semantónicas de las estrellas, el sol, la serpiente y cabeza del cóndor. El símbolo deja huellas más profundas de la vida cultural de los pueblos desaparecidos. El símbolo es el portador del significado de la mitología de los pueblos. Esta concepción se encuentra en la distribución del tiempo futuro, que viene detrás de la vida y el tiempo pasado que se encuentra delante de la vida identificada en el concepto de ñawpa pacha 'tiempo pasado'. La proyección de las cosas, los animales y seres humanos se encuentran en la disposición de las constelaciones en forma de figuras a lo largo de la Vía Láctea, Quyllur Mayu, en Capachica; la Cruz del Sur denominada Hach'a Qhana indica la presencia de la helada y la llegada del invierno, que posiblemente, con el tiempo, se derivó a la llamada chakana; los pléyades conocidos como cabrilla, ch'ihí, qutu, indica la buena producción de los tubérculos andinos; y el lucero conocido como paya ch'aska indica la variación de la precipitación pluvial del ciclo agropecuario. En Capachica, la cruz, los ojos de la llama, llama ñawi, y la kawrilla indican helada cuando aparecen grandes y muy brillantes. A estas estrellas se observa por las tardes cuando el cielo es despejado y rojizo a la hora de la puesta del sol.

4.4 Condensación espiritual

4.4.1 La visión de los espíritus

La idea de mutación de los seres humanos, los animales, las plantas y los astros fueron motivos de la construcción de figuras misteriosas a partir de los siguientes conceptos: la pena de los espíritus, el olor de las ánimas, la visión de los espectros, el contacto con los espíritus, el gusto de los espíritus y la comunicación con espectros posmortales.

Referente a la pena de los espíritus, los relatos de los mensajeros, chaskikuna, los carteros, papilapakuna, de la época colonial y los arrieros, harirukuna fueron narradores de los fantasmas y cabezas voladoras. Dennis-Boyan, Hodgson y Lockkey (2008, p.128) mencionan que “la calavera es un símbolo mortuario presente en muchas culturas y tradiciones religiosas”.

Según el panteonero, el cadáver emerge del entierro, se pone de pie sobre la sepultura, cuenta su dinero, al caminar se convierte en un perro negro y recorre penando en forma de un espectro. La gente camina por la noche hablando, cantando y haciendo cualquier bulla con el fin de que el espectro posmortal se convierta en un perro, gato o cualquier animal nocturno. A la hora del sol del muerto o aya inti salió un cuervo negro de la sepultura y se paró sobre el muro; luego, emprendió el vuelo hacia las nubes. Según Stanley (1975, p.22), “las vibraciones de una frecuencia relativamente baja son conocidos por nosotros como sonidos”, mientras los ruidos estruendos no armónicos, qhirqiy, corresponden al trueno.

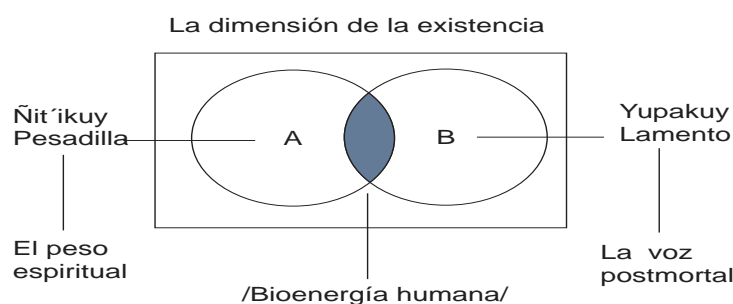


Figura 12. La dimensión de la existencia de la bioenergía

Un ahayu ‘cuerpo luminoso’ de otra vida aparece en forma de un espectro negro y blanco. Según el informe de Turner (1980), en África Central conciben que

“la sombra del muerto está particularmente inquieta y trata constantemente de volver a visitar los escenarios y de comunicarse con las personas a quienes mejor conoció durante su vida“ (p.10). El ritual simbólico del ciclo vital del ser humano está marcado en el embarazo, nacimiento, socialización y libertad; la generación de la vida pasa por el sufrimiento, sacrificio, noviciado y reproducción; el ascenso al progreso significa experiencia, demostración, sabiduría y trascendencia; la defensa de la tierra se apoya en la ofrenda, invocación y equilibrio; luego, el descenso ocurre con la enfermedad, la herencia, la muerte y el retorno en forma de ahayu o energía. Los ruidos y los gemidos se escuchan antes y después de la muerte, el fenómeno de yupakuy o waqay ‘lamento’ y sukumay ‘el eco’ del fantasma se percibe por el recorrido de la camilla del cadáver o kallapu ‘escalera’. J. Maquera, natural de Laraqueri, distrito de Pichacani, relata que un comunero iba a su casa en caballo a las 11 pm. De pronto, el caballo se levantó de dos patas votándole al suelo y se escapó; mientras, el hombre divisó un ataúd negro y clavó una navaja de acero. Cuando llegó a casa, el caballo estuvo asustado. El día siguiente encontró moneda de plata de nueve décimos atado en una manta negra, ch’iyara awayu, atravesada con la navaja. Luego trasladó a su casa y con la venta del tesoro compró dos combis y una extensión de terreno. El tesoro se presenta como una figura de ataúd cuando está poseído por el espíritu o como fuego azulado por la noche cuando está enterrado y cuando arde fuego azulado en forma circular en algún cerro se considera la existencia de algún tesoro escondido en el suelo, que aflora por las noches, sobre todo martes y viernes. Para algunas personas, el fuego circular es un anchanchu que no se debe acercarse con el fin de evitar el encantamiento, enfermedad o locura.

El olor de las ánimas se denomina q’apay o pasu, que anuncia la muerte de algún familiar. La vibración mortal se percibe sólo por segundos a través del olor de zorrino por ser una energía extraordinaria. El zorrino perfora alrededor de la casa porque percibe el olor de la muerte y perfora la sepultura para comer el cadáver. El búho detecta el olor de la carne en descomposición; tanto, los animales y la bola de fuego son figuras espirituales, cuando se interpretan bajo los principios de la transmutación.

La visión del espectro de los espíritus, ahayu, afirma la creencia de la vida posmortal. Se dice que una noche se aproximó hipando un fantasma a un domicilio en medio del ladrido de los perros; entonces, la familia salió armado de palos para defenderse y luego se alejó hacia un barranco. Al día siguiente se sabe que uno de los dueños del terreno había fallecido. Medina (2015) informó que “en la carretera al pueblo de Ichupata, donde se acercaba la luz y nos dimos cuenta que era un condenado, nos ocultamos y el alma pasó con dirección al pueblo, miré a mi compañero e inmediatamente empezó a salir sangre de la nariz” (pp.2-4). Una señora de Capachica cuenta, cuando era niña, estábamos subiendo con mi mamá a una loma por un camino de erradura, ñam, a la hora de la puesta del sol, de pronto la señora les dijo a las dos chicas de menor edad, kuntinaru está viniendo no van a mirar, pero las chicas observaron con mayor atención, pasó por un lado del camino como una persona con cara blanca hacia el panteón y algo tenía en la cintura. Luego, escucharon una voz ronca del condenado, felizmente nadie se enfermó, dijo la señora. En el sentido de Trismegisto (2008, p.25), “el principio de la transmutación mental” permite la sensación de cuerpos extraordinarios para establecer nuevas pistas de exploración espiritual. El fantasma, kukuchi, espectro de las personas fallecidas aparece, generalmente, a media noche; en Cotos creen que cuando alguien muere entonces la mala gente se condena, vuelve a salir del panteón y camina de día, tal como era antes. Los espíritus no son sensibles para algunas personas, el observador pierde gran cantidad de sangre por la nariz, los nerviosos se vuelven maniáticos y los débiles espiritualmente se mueren al instante. Según Stanley (1975, p.29), “el doliente puede ligarse a través de la fe” o confianza para realizar ciertas acciones propuestas. Las cosas seculares y las cosas venerables son perceptibles por los sentidos, una piedra se considera profana; mientras, la figura de una piedra tallada puede ser reservada. La diferencia es que las cosas terrenales se expresan con significado de sí mismo y las cosas extraordinarias se expresan con significado hierático. Lo material es generador de energía física, mientras lo divino es generador de energía espiritual.

El contacto con el espíritu de los muertos son asombrosas experiencias en la vida del hombre andino. Así como el caso ocurrido en 1997 en el centro poblado de Salcedo, a las 11:40 de la noche, salió un perro blanco en zigzag de un cobertizo.

En la puerta de la casa se convirtió en un espectro blanco que emitía electricidad. El contacto de la llave con la puerta metálica se neutralizó la electricidad y desapareció el espectro. Luego se sabe la muerte del licenciado Juan Lira. La fe en el espíritu de los muertos trasciende más allá de algún cuerpo, por ser de otra dimensión. Si alguna vez encuentran el hueso humano en algún lugar de una propiedad, entonces lo sepultan en el panteón con una ceremonia, al igual que cualquier persona fallecida. Según Trismegisto (2008, p.24), “la transmutación mental” permite comprender la presencia de fenómenos sobrenaturales. Una persona no se retiró del camino por donde venía el espectro y de pronto sintió un golpe de una piedra helada, que le votó al canal de la carretera y este ser cargado de energía es capaz de utilizar el cuerpo humano en algún momento. Narciso Condori vivía cerca a un riachuelo denominado qhiwariqi, de la comunidad de Apissi o Hap’isi. Según su relato, cuando estuvo aproximando al riachuelo en una noche, apareció un vehículo con luz, casi lo atropella, le dio un golpe con el mango del zurriago y salió la chispa, se achicó de tamaño; pero, pronto salió la luna y desapareció el carrito. Los cuerpos paralelos de las personas muertas portan una energía luminosa denominada ch’akaka o luz de varios colores. El símbolo espiritual puede ser algún objeto portador de significado extraordinario, como algo hierático y no necesariamente un conjunto musical que acompaña el traslado del cadáver, como el caso de ayarachi, porque este nombre se refiere al instrumento y no al cadáver. Los grupos musicales de ayarachi se mantienen en Paratía, como en Cuyocuyo, Sandia. En una pelea de mujeres falleció la otra; luego, el esposo fue encarcelado y al salir del penal fue envenenado, su hijo menor le mata al mayor y finalmente le asesina a su madre. Es posible que el cuerpo del hijo menor fuera poseído por el espíritu de la mujer asesinada. El 16 de mayo de 2014, el azangarino J. Choque manifiesta, que después del entierro, el muerto salió de su sepultura como un remolino y se elevó hacia las nubes; pues, la bioenergía sobrevive. La niña María se sueña que la fecha de su nacimiento se encontraba en la secta tumba de un panteón. Después de varios años se encontró esa lápida con la inscripción de María fallecida el 6 de agosto de 2000. En el tiempo cíclico, las diferentes dimensiones son los mismos, lo que sucede es que por detrás de esta vida viene el futuro, qhipa, que fue realizado hace mucho tiempo; en este caso, el pasado, ñawpaq, se encuentra por delante; ahora, kunan; pasado reciente, chhika; futuro cercano, kunitan; incertidumbre,

qunqay. El presente es un encuentro del futuro y pasado, provocado por la energía paralela de extremos, entre la materia viviente y la antimateria de otra dimensión. El año 2005, en Ilave, estaba enfermo el suegro de la señora Justina de Flores. Una noche se da cuenta que su hijo suspiraba de una fuerte pesadilla, ñit'iy, de pronto vio un bulto negro encima de su hijo. El espectro se desapareció en la cama del enfermo y despertó el anciano, achachi. Después de una semana falleció el abuelo. Algunas personas colocan al lado de la cama, sobre todo, por los pies, un cuchillo, segadera, espada, navaja o algún metal de acero para evitar la pesadilla. La vibración de un ser indefinido se manifiesta en diversas formas frente a un ser humano. En la ciudad de Puno, una señora que vende comidas en el mercado Bella Vista le prestó dinero a una contrabandista que tiene su puesto de venta en el mismo mercado. La señora vio pasar a la contrabandista un día sábado, a eso de las doce del día. Luego, a las 3 de la tarde se fue a cobrar la deuda y solamente encontró a su hija. Ella le informó que su mamá se encuentra en Desaguadero. Se comunicaron por teléfono celular, un día le pagó la deuda y la contrabandista murió al cabo un mes. Se trata de un espíritu transparentado de otra dimensión. Una chica le arrojó a la lechuza con una piedra, no le hizo caer; mientras, la chica se asustó y siguió su camino. Al llegar a casa se enteró de la muerte de su padrino; posiblemente, el ave fue el espíritu transmutado. Ansión (1987, p.93) menciona que “las enfermedades producidas por aya tullu ‘hueso del muerto’ son: la ceguera, la cojera y otros empidementos físicos”, quizás podría ser por el humo que emana la sepultura, aya wasi. El límite de esta vida es el inicio de otra vida después de la muerte del cuerpo. En tal caso, el símbolo nace desde el interior de la vida cognitiva.

El gusto y la complacencia de los espíritus son creencias que persisten en amplios espacios de los andes. Ciertas familias tratan de seguir el camino trazado por sus antepasados, según la creencia, los espíritus de las personas fallecidas no pierden sus gustos cuando estaban en esta vida. Por eso, los familiares alistan las comidas y bebidas que le gustaba el fallecido. Se cree que los espíritus de los muertos se alimentan del sabor de la comida, mikhuy samay; el olor de la comida, mikhuy q'apay; la ofrenda rezada en la tumba; el ritual nocturno; la invocación; y el culto. Un espectro espiritual de diferente velocidad es sensible por los animales y algunas personas. Cuando, la mutación mental del

ser humano entra a otra dimensión, entonces aparecen las imágenes de personas muertas.

La comunicación con espectros posmortales se atribuye en la manipulación de las cosas por los curanderos andinos. En la sensación de los espíritus se toma en cuenta la fortaleza mental, la confianza en sí mismo y se pide ayuda del espíritu de los antepasados. Se recurre a la concentración mental antes de dormir y luego al día siguiente se interpreta el sueño; El sueño malo se cuenta a las piedras y las plantas antes que salga el sol, porque el rayo del astro anula al instante. El tiempo de encuentro con los fenómenos de otra dimensión es a la puesta del sol y la media noche, el espacio es la cima de las montañas y los nevados. El espectro extraordinario reconoce a los sobrevivientes y vuelve por las rutas del tránsito recorrido antes de la muerte. En los reportes de Hemmert y Roudene (1976, p.37) manifiesta que “tenemos la facultad de proyectar en la atmósfera las vibraciones de los pensamientos susceptibles de ponerse en contacto con la de los difuntos”, porque la existencia posmortal es de otra dimensión energética.

4.4.2 La percepción de las ánimas

En la creencia andina, la muerte del cuerpo físico está relacionada con la continuación de otra vida en forma de espectro, que está encerrado en los siguientes conceptos: la residencia de los antepasados, la subsistencia de los espíritus, la influencia espiritual, el arma de defensa de los espíritus, el pronóstico espiritual y el sentimiento familiar.

La residencia de los antepasados pueden ser lugares reservados como el panteón, las apachetas y los nevados. El sueño es uno de los mecanismos de percepción de las personas fallecidas, mientras otras personas manifiestan de haberse encontrado con las personas muertas. El espectro posmortal se reviste con la misma figura de su cuerpo que tenía antes de la muerte. La conciencia espiritual cobra su materialidad en una figura simbólica construida intensionalmente. La sensación se refiere a la visión de los espectros y la percepción corresponde al fenómeno que siente la persona junto a la energía. Algunas personas no escuchan el lamento de los espectros y ciertas personas han escuchado el lamento de su misma bioenergía mutante, ahayu o copia. Cuando aparece por primera vez el cuerpo energético posmortal, entonces se abre una nueva

concepción espiritual y el individuo está preparado para los futuros encuentros. La aparición de un espectro de un fallecido, kukuchi, fue visto en un cuarto alumbrado por un mechero, a media noche. Al despertar, desde la cama se veía nítidamente la figura de un bulto negro de unos 1.70 metros de largo tendido en el suelo, la parte de la cabeza sería unos 0.65 cm. de altura. En este instante no se distinguía la figura y al pensar acerca de una imagen desconocida se cambia a la fisonomía del rostro del vecino. Esta figura posmortal abre nuevas rutas de concepción filosófica. Las personas que imitaban el llanto del fantasma fueron llevados a lugares desconocidos por una noche; mientras sus familiares buscaban varios días. Uno de los acompañantes de un curandero itinerario, del distrito de Saman, Azángaro, observó desde la Apacheta del Volcán Misti a un hombre sin vestido que escalaba al volcán y cada vez se caía dando vueltas. En aquel tiempo, los viajeros que venían en un bus de 60 pasajeros de Arequipa a Juliaca habían visto treparse a un ser humano sin vestido a la una de la madrugada a una cruz de piedra que se encuentra en la apacheta del volcán Misti y además, dice, el chofer detuvo al carro para esperar el fantasma, en pleno frío de la altura. Al saber esta noticia, varias familias del campo bajaron las cruces que tenían puesto en el techo de sus casas de paja o calamina, quitaron el crucifijo del gorro, ch'ullu, de las criaturas y se sacaron el crucifijo del cuello que algunos tenían colgado, porque creían que el condenado se trepa a la cruz, por eso caye el rayo y ocurren accidentes. Los curanderos callahuayos, los arrieros que iban del Perú hasta Tucumán, Argentina, han dejado testimonios de haber visto a los espectros de gente fallecida en los nevados de Katant'ika de la Cordillera Blanca del Oriente. El principio de kutiy 'mutación' permite comprender la vuelta del espectro luminoso a un nuevo cuerpo que reviste en forma de ser humano. La desintegración del cuerpo físico a un estado de energía luminosa permite seguir viviendo en otra dimensión.

La subsistencia de los espíritus está relacionado con los gustos de la persona en vida, La alimentación cotidiana se cualifica en samay 'el vapor' y esta sustancia se transforma a través de phukuray 'soplo humano' en una forma de "fa" energía volátil que llega a larga distancia, tanto a los vivos y a los muertos. La vibración de energía de los descendientes llega a la sustancia elemental de las personas fallecidas; por eso, se extrae un poco de comida y se invoca mencionando el

nombre de las personas fallecidas, cuya clave de soplo es la [pha], que se repite varias veces levantando la comida en la mano y eso es una manera de servir el alimento. Las cosas que se manipulan a nombre de los espíritus adquieren una motivación simbólica imaginaria. La invocación a los antepasados es una forma de dar energía a las personas fallecidas, una meditación profunda con las manos cruzadas o levantadas aflora una reflexión del interior, que llega alimentar a los fallecidos, un recuerdo profundo a la hora de tomar los alimentos ayuda mantener el flujo de la energía mental y la ofrenda que se realiza en algún lugar revitaliza la existencia de los antepasados. Por otro lado, las piedras levantadas en las apachetas, los espacios de ayawasi ‘casa de los muertos’ simbolizan la vida digna de los ancestros, de donde proviene la fuerza espiritual y la energía de la cumbre, apachita, de las montañas.

La influencia espiritual en la producción se percibe en la energía mental de los actores que esperan alcanzar sus deseos a partir del culto a los muertos. En Paratía “se encuentran restos momificados e incluso momias enteras, que en la actualidad son objeto de respeto y culto” (Flores, 2015:12). Se menciona a los antepasados al inicio de cualquier actividad, en este recuerdo aparece la persona fallecida como un símbolo de sabiduría. El intermedio de la comunicación con los poderes extraordinarios constituye el fuego, donde se entrega la ofrenda. A la hora de hacer la invocación se menciona al espacio de residencia, a los personajes fallecidos que fueron grandes agricultores, ganaderos y comerciantes. Se recuerda que los antepasados fueron los portadores de las mejores semillas. Las apachetas y las tumbas son los espacios rituales de referencia de los muertos.

El arma de defensa espiritual constituye la energía concentrada en la mente de los creyentes. Las experiencias de los antepasados están codificadas en la mente de sus descendientes. Estas huellas afloran a través de la expresión lingüística, las costumbres, los ritos y los artefactos. La figura simbólica de los muertos se usa como arma de defensa en cualquier circunstancia de la vida. En un accidente se invoca a los antepasados para que salve de las peores consecuencias que pudiera tener. Algunas personas llevan las fotografías de los fallecidos para viajar como secreto de seguridad espiritual. La fe en los ancestros refuerza el coraje de los sobrevivientes y permite fortalecer el sistema de la vida. Desde una

concepción del espacio sensible se considera un plano del mundo de arriba y el plano del mundo de abajo. Existe una relación entre el plano terrenal y subterráneo simbolizado en los seres misteriosos. Cierta vez, se encontró la sepultura vacía al día siguiente del entierro, solamente dejó un orificio por donde, supuestamente, salió el cuerpo. Eso quiere decir que el cuerpo físico entró a otra dimensión y desapareció por completo; ahora, a ese fenómeno se denomina “condenado”. El último recurso del mundo interior en caso de peligro constituye el llamado a los “ahayos” de los familiares fallecidos. La fe en los antepasados se manifiesta a través de la utilización de ciertos objetos de oro y plata, que permiten conectarse con los poderes sobrenaturales. La ofrenda es una correspondencia recíproca entre los sobrevivientes y los fallecidos. Las figuras simbólicas pueden ser los mismos, tanto en la vida real como en el sueño, pero la forma de interpretación cambia en cada estado de situación. El fundamento mentalista pone en contacto con la realidad cerebral, donde se oculta el sueño.

El pronóstico espiritual de la enfermedad, tanto los síntomas, los indicios y las señales pueden ser interpretados desde los significados de la cultura. Estas manifestaciones de la tradición sirven de control ético y moral del grupo familiar. La fe no se cambia fácilmente cuando no hay otro modelo que pueda reemplazar en el mismo contexto de la vida. Soñarse con las personas fallecidas puede ser una interpretación simbólica que dicta los síntomas del bienestar o riesgos de vida. Es posible esquivar de la maldad a partir de las señales reveladas en el sueño, musquy, directo o interpretativo. En este caso, el plan de vida de la población incorpora los elementos cósmicos, míticos y misterios. El ladrido del perro, qhiyay, ocurre al escuchar algún gemido del espíritu, cuando espanta o salta hacia su amo y aúlla; entonces, quiere decir que la persona está poseída por algún espíritu posmortal. En algunas veces se ha encontrado una paloma encima del enfermo y pronto se pierde debajo de la cama sin dejar rastros.

La muerte y el sentimiento familiar es una forma del comportamiento del ser humano. El niño que fallece ese día se convierte como tawna ‘el bastón’ del adulto fallecido. En el reporte de Lévi-Strauss (2009:56) se menciona que “el origen de la muerte se remonta a destrucción por las potencias sobrenaturales” bioenergéticas que utilizan el cuerpo físico. Si alguien llora mucho, entonces el fallecido se lo recoge. A este acontecimiento extraordinario se le denomina

pusakapun wawanta ‘se llevó su hijo’, o sea, el niño o la persona que llora mucho se muere de poco tiempo. El pensamiento cíclico considera que los antepasados vuelven a través de sus descendientes y crea nueva energía en la mente. Se considera cuatro formas de muerte: La primera concepción corresponde a la denominada hanku wañuy ‘muerte cruda’, una sorpresiva causa la muerte momentánea; la segunda, expresa en la forma de wañuy puñuy ‘sueño profundo de muerte’; la tercera, es la denominada kawsay wañuy ‘muerte en vida’ accidental; y la cuarta, se denomina chinkay wañuy ‘muerte de sepultura’; según el principio binario, la copia sigue viviendo y distingue a las personas de su tiempo. Esa vida se manifiesta resplandeciente en la oscuridad y negro en la claridad, se trata de un ser misterioso que se fragmenta en la sucesión generativa de los seres humanos. Se trataría de una población de seres de otra dimensión, que en todos los tiempos usan distintos cuerpos, porque tienen la facultad de transformarse momentáneamente.

4.4.3 El poder de los espíritus

La manipulación y el espíritu de los muertos está en función de las siguientes acciones: la exploración de la vida espiritual, la comprensión de la dimensión espiritual, la integración de los espíritus, la convivencia con los espíritus, el equilibrio de la vida y el culto a las calaveras.

La exploración de la vida espiritual está relacionada con la aparición de cuerpos extraordinarios. Los familiares cuidan el cadáver hasta el entierro, porque suelen echar con las cosas cargadas de energía negativa, tales como: ch’upu ‘amarado’, t’ihi ‘muñeco’ de trapo y sal. Estas vibraciones negativas destruyen la vida de los familiares del difunto. En Lampa, “se deposita al muerto en la fosa, previamente debajo de la cabeza, a modo de almohada, se le coloca el atado de una lliklla, en la cual hay muchas bolsitas conteniendo víveres y el momento de cubrir la fosa, los presentes echan puñadas de tierra para algún día a nosotros también alguien nos cubra” (Flores, 2015:74-75). Se cree que el “ahayo” de las personas fallecidas tiene una dimensión diferente a la expresión espiritual de las personas vivas. Ciertas familias ahorcan el cadáver al momento del entierro con el fin de que no vuelva a salir de su tumba o sepultura; pero, otras no acostumbran porque eso sería como asesinar a la gente. En este contexto del

ahorcamiento, la sogá se convierte como un objeto simbólico de la muerte y cuando el cadáver permanece con los ojos abiertos, entonces se cree que alguien morirá pronto. Después de enterrar retornan por otro camino con el fin de que no siga el espíritu del difunto y en el medio camino se sacuden el polvo entre ellos con algunas ropas que portan para ese propósito. La fuerza de la oscilación se mueve hacia la otra vida y su retorno a esta vida, cuando “son enterrados regresan con el sol a la uma pacha ‘montaña’, el punto de origen y regreso” (Bastien, 1996:84). Referido a un sabio antiguo denominado Tunupa, Posnansky ([1914]2015, p.22) registró con la denominación de khunu ‘nevado’, del tiempo de los glaciales y nevados. Se cree que los antepasados están en rit’i urqu ‘los nevados’. El espíritu, qamas, de los tubérculos se llama ispalla, el espíritu de los animales se denomina illa, la bioenergía humana se llama ahayu, el vigor de las plantas y los paisajes también se dice qamas y el fuego es un elemental de los metales. Tschopik (2015) menciona que el informante arregló diciendo que el fantasma debía llamarse propiamente amaya qamasa, alma del cadáver” (p.215), o sea, “amaya se refiere a un cuerpo muerto” (Bertonio, 1984:15) y qamasa sería ánima o espíritu. En Paratía, “el cadáver es vestido con mortaja, que será de bayeta blanca, si se trata de solteros o de niños y de color azul cuando mueren casados” (Flores, 2015:74); mientras, en Azángaro prefieren la mortaja negra para los casados y algunas familias entierran con el mejor vestido del fallecido, como en Juliaca fue enterrada una señora contrabandista con buenas polleras, aretes, collares y anillos de oro. Sin embargo, el cadáver fue desvestido y abandonado a la intemperie por los profanadores esa misma noche y se llevaron las ropas, el ataúd y las joyas.

La comprensión del mundo espiritual hace extensivo la creencia de la existencia de otra vida. Las acciones recíprocas con la vida espiritual son a través de ritos, invocaciones, rezos, meditaciones y ofrendas, donde se cruzan los pies y las manos. La comprensión se expresa a través de actos simbólicos de significación interpretativa. La visita al panteón, los ritos con las hojas de coca por noches de martes y viernes. Este acto ritual le carga cierta fuerza y valor espiritual a la persona, le da confianza en lo psíquico y moral para sus actividades cotidianas. Comprender la vida del “ahayo” es de orden simbólico, que permite la conexión múltiple con el mundo del misterio. En la concepción de Rubia (2006:168), “la

espiritualidad, o el sentido de la trascendencia, es también fruto de la actividad de determinadas regiones cerebrales”, el ánimo es complementario a la vida. En lo andino se cree que los antepasados intervienen en la vida y la muerte de los vivos. M. Gómez (Conversación, 25 de enero de 2018) decía que una familia rica tenía un perro lanudo, sunkha, que era grande y muy bravo, capaz de destrozar a la gente que pasaba por el camino. Resulta que una vez, un borracho estuvo pasando cerca a la cabaña a la hora de la puesta del sol, salió el perro a toda velocidad, pero al encuentro con el borracho, el perro comenzó aullar sentado como un condenado; mientras tanto, corrió el dueño con el fin de auxiliar al hombre. Entonces se cree que algún espíritu de los antepasados se posesionó en el cuerpo del hombre y protegió de un terrible ataque del perro o quizás el espíritu ingresó al cuerpo del perro; por eso, se cree que el perro es una representación del espíritu de la persona fallecida.

La integración de los espíritus a la vida posmortal está relacionada a través de la invocación de los sobrevivientes. La conexión con el mundo de los espíritus se utiliza la clave de phukuy ‘soplar’ y la expresión del clave de la vibración, phaya, se emite oralmente por cuatro veces invocando a la anciana ancestral, yuyaq. En ese instante se da un salto del tiempo real al tiempo mítico. Algún espíritu ingresa a un cuerpo vivo y se queda sin desalojar su espíritu; de tal manera, dos espíritus conviven en un cuerpo físico. Pero, esas personas se vuelven desequilibradas por la noche y se normalizan en el día. Lévi-Strauss (2009) señala que los nativos del archipiélago de islas de Salomón de Melanesia. “En Lifu, ocurre a veces que un hombre indique, antes de morir, el animal –ave o mariposa- en forma del cual reencarnará” (p.119). En lo andino puede nacer algún descendiente con similares comportamiento de algún fallecido, porque la transmutación de la vibración espiritual del antecesor pasa de un estado a otro grado de existencia. Luego, la fuerza de la transmutación recurrente posibilita la vuelta del cuerpo energético al estado del cuerpo físico, de allí se dice la metáfora de que el nieto come al abuelo.

La convivencia con los espíritus está en relación con el bienestar de la vida, mientras el malestar es tratado por los curanderos espiritistas. En ciertos lugares sagrados como las cavernas aparecen y desaparecen los espíritus por las noches del martes y viernes, donde suelen visitar el denominado sayku ‘sabio mutante’,

que hace rituales de sanación o perturbación y dan ofrenda a los seres de otra dimensión. Se cree que el “ahayo” de un familiar fallecido continúa vigilando su propiedad y protegiendo a sus hijos. En África, “los ndembu creen que sin el ritual del duelo la sombra no descansaría tranquilamente en su tumba, sino que estaría interfiriéndose constantemente en los asuntos de los vivos” (Turner, 1980:10). El concepto de la mutación permite comprender la entrada y salida de espíritus del cuerpo físico de la gente. Un cuerpo humano soporta la salida de un cuerpo energético por la mañana y permite la entrada de otro cuerpo extraordinario por la noche. En este caso, el símbolo es una fuerza espiritual que sintetiza la concepción extraordinaria. Una chica vivía en un cuarto alquilado en la ciudad de Puno. La inquilina encontró a un gato durmiendo encima de su cama, cuando llegó de noche. Bueno, le agarró despacio al gato y le soltó por la ventana. Luego se fue a la cocina a preparar la sena. Al retorno nuevamente encontró el gato encima de la cama. Entonces, casi asustada levantó al gato y le votó del último piso de la habitación al lado oscuro. El día siguiente, uno de los inquilinos le comunicó que el joven contrabandista falleció en un accidente de tránsito en el trayecto de Desaguadero a Pomata. Una noche se da cuenta que alguien está encima de ella y le pasaba la palma de la mano muy suavemente por toda la cara y se presume que estaba haciendo el sexo con alguien, pero ella no pudo levantarse ni pedir auxilio y se quedó dormido, luego se fue a otro barrio.

El equilibrio entre la vida y la muerte es a través de los rituales y la ofrenda. La vida del mundo real y la vida del mundo de las ánimas se equilibran por medio de la invocación a los fallecidos, la visita a las tumbas y las ofrendas. Estas acciones son como terapeas que alivian las tensiones, las penas, las ansiedades y las preocupaciones. Las personas que han experimentado la presencia de los espectros tienen varias posibilidades: una es la fortaleza espiritual para observar; la segunda es la debilidad espiritual, por eso alguien se asusta, le sale sangre por la nariz; la tercera corre el riesgo de un infarto o derrame cerebral y la cuarta consiste en dialogar con sus familiares fallecidos. Al parecer los espectros posmortales poseen otra vida independiente y lo usan al cuerpo físico cuando necesitan comunicarse con personas de esta vida.

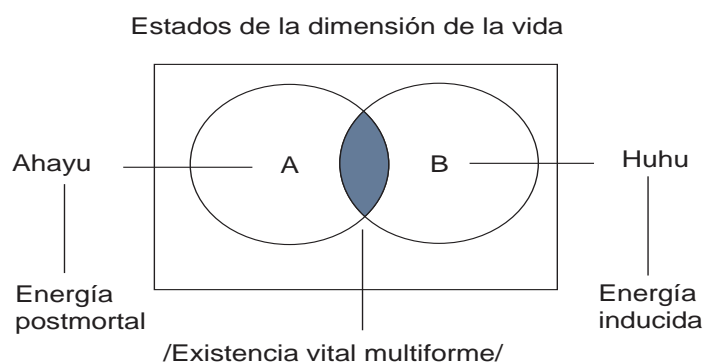


Figura 13. Los estados de la dimensión de la vida

El gesto extralingüístico se transmite con la voz de soplo frío, phaya, que expresa hacia el exterior. Lo opuesto es el soplo caliente, huhu, que penetra a las entrañas del cuerpo de un ser viviente. En la expresión espiritual simbólica de las claves de uraña, qhayqa, hallp'a y qaqya se convierte en una energía que revitaliza a la persona. La energía mental pasa al recién nacido a través del huhu 'fenómeno' provocado por el yachaq 'sabio' espiritual. La expresión simbólica del sabio es una enunciación con brazos levantados y los ojos cerrados hacia los seres poderosos. El sabio dirige la mente hacia el interior de su cuerpo con el fin de cargar la energía natural de las montañas. En ese instante, en ciertas veces, se escucha algún ruido de los "ahayos", aparece un perro negro y puede presentarse la imagen de personas fallecidas. El principio de la correspondencia busca el equilibrio de los seres de esta vida y la transmigración de seres de otra dimensión. El "ahayo" reconoce la debilidad y la fortaleza espiritual de las personas. La señora B. Ochoa (Diálogo, 10 de noviembre de 2015), natural de Tumbes radicado en Puno, declara que una noche estuvimos en casa y un momento a otro entró una mariposa gigante y negra, se posa en la cumbre del techo; entonces, mi mamá dijo: no hay que matar, porque eso es el espíritu de algún familiar. Al día siguiente se sabe que la hermana de mi mamá había fallecido. Luego, constatamos que la mariposa había muerto.

El culto a las calaveras no está muy extendido, pero en algunas familias mantienen en reserva. Tener calaveras adornadas con flores, serpentinas y encender las velas son manifestaciones del culto y remembranza. Esta es una de las formas de reafirmación espiritual de la creencia de la continuidad de la vida del "ahayo" ancestral. La conservación de los cráneos de las personas tiene un profundo significado simbólico espiritual en la vida de las familias, porque esta

manipulación le da seguridad familiar para emprender muchas actividades económicas y progreso. Cuando cavan la fosa para un entierro, entonces alguna vez encuentran huesos. Eso se denomina qallpa ‘suelo infértil’ con entierro y otras veces no hay restos de entierro, a esto se denomina puruma o purum ‘suelo fértil’ sin entierro. Purum significa una muerte accidental; mientras, qallpa ‘lugar infértil’ significa una muerte programada, o sea, ya fue su hora de su muerte. Ahí está la idea de que el futuro viene por detrás. La expresión anti simbólica se presenta en la figura del mismo símbolo, opuesto a su esencia, como el caso de la tenencia de la calavera en casa puede significar un fracaso. S. Chambi Capacoila (Conversación, 15 de mayo de 2010), procedente de Arapa, Azángaro. Se consiguió una calavera, prende velas cada martes y viernes, pide sus deseos de progreso. El rayo le convirtió curandero y sus hijos trabajan en la minería, se compró parte de la hacienda, un auto, un tractor agrícola y una combi para trabajar en el transporte público. El principio de perseverancia opera a nivel del estado de la vida del ser humano, que pudo pasar de un estado ordinario a un estado de carga bioenergética a través de la chispa de la electricidad atmosférica. Esta carga de un grado de energía natural modifica el comportamiento metapsicológico y la función cerebral. Cristhian Paolo Mamani Masco, recogió los relatos del centro poblado de San Isidro, provincia de San Antonio de Putina, donde vivía un caballero y su hija; mientras su esposa falleció hace 18 años. Contrataron un curandero para extraer la calavera de su familia. Luego colocaron en una caja especial de vidrio. A la calavera le piden prosperidad en los negocios y la protección a la familia. Antes tenían una pequeña tienda en el barrio, ahora tienen un carro y una tienda de abarrotes en el centro de la ciudad. Mientras otras personas tienen miedo a las calaveras, porque sienten pasos extraños en su casa; el sabio, paqu, cree que una persona en estado onírico habla a través de la calavera.

4.4.4 La frontera de las ánimas

El paso de esta vida a la vida espiritual está representado por medio de los espectros que ocupan el siguiente campo conceptual: la correspondencia espiritual, el extraordinario de los espíritus, el renacimiento de los antepasados, el encuentro con los muertos, el misterio de las cabezas voladoras y la energía de los espíritus.

El principio de la correspondencia espiritual y la conexión correferencial con los espíritus se hace por varias maneras. A cualquier hora de la noche, el espíritu entra a la dimensión del movimiento de los seres humanos. En ese instante se puede ver espectros blancos, negros o radiaciones. En este caso, no se trata de la hechicería, layqasqa, sino simplemente un ritual de curación en cima de la montaña; por otra parte, el sabio andino, paqu, espera hasta que duerma el enfermo, luego sale con su ayudante hacia una montaña indicada por la coca. La otra manera consiste en que el paqu 'sabio' espiritualista hace un ritual sentado con los pies cruzados, doblados o arrodillados en cima de una montaña a media noche, levanta los dos brazos a la altura de su cabeza e invoca simbólicamente a las montañas, como Ausangate, Chachani, Illimani y Misti. En ese momento puede aparecer un perro negro, se escucha voces, gemidos o algún ruido. Estando en casa, al sentarse en una silla a horas de la tarde, cuando el sol entra por la ventana, cerrar los ojos y dormir algunos segundos. Luego, al abrir los ojos verá el rostro de alguna persona en vida o fallecida. Echarse de espaldas en la cama alrededor de media noche, cruzar los brazos a la altura del corazón se concentra con fe en los familiares fallecidos, la mente interior regula la circulación de la sangre y se asume la muerte inducida a través de musphay, que parece un sueño. En ese instante el espíritu sale del cuerpo y de pronto uno se encuentra con algún fallecido encima de una montaña. Al retornar se aproxima lentamente al cuerpo durmido. Algunos de estos chamanes, también hacen el oficio de la brujería, layqakuy; luego, ellos mismos vuelven a sacar las cosas de la hechicería, ch'upu, por medios solapados a solicitud de los afectados; por eso, la gente recoge sus cabellos cuando se hacen cortar en algún lugar, porque alguna vez hicieron un muñeco con sus cabellos. La familia de Franklin y María vivían en un cuarto alquilado, en Azángaro; una vez, María sale de noche a servicios higiénicos y al retornar ve a Franklin sentado en un rincón del patio y cuando entró a su cuarto se sorprendió que Franklin estaba durmiendo; luego, le despierta y le cuenta de lo sucedido. A partir de este hecho, María se enfermó y falleció. El espíritu de los fallecidos suele presentarse como personas conocidas, enamorados y parientes. En ese momento, fácilmente, no se puede distinguir el fenómeno de esta vida o de otra vida. La polaridad opera en el encuentro de los contrarios, donde uno de ellos queda neutralizado y pierde parte de su energía vital.

La concepción extraordinaria de los espíritus no es uniforme en la gente, porque no todos han tenido la oportunidad de ver y escuchar sus penas. En algunas veces, el “ahayo” de las personas fallecidas posee diferentes colores alrededor de su espectro, un carro rodeado de luz, un pequeño altar de varios focos, un ataúd y un cuerpo negro. Los espectros aparecen tendidos en el suelo con el rostro de gente conocida, permanece estable, quieto y deja sombra del alumbrado de una vela. En los caminos aparecen como un pequeño carro que está en circulación y se transforma en una persona de cara blanca. El “ahayo” vuelve aparecer después del entierro, camina como si estuviera en esta vida. El principio de la vibración admite que el cuerpo energético de la persona fallecida tenga distinta velocidad. El mito del “brillo del pescado de oro” fue recogido por Miriam Delia Apaza Coila del distrito de Capachica. Luís, el pescador, le regaló pescados a un anciano. Al día siguiente, el anciano le regala un pescadito de oro a Luís. A partir de ese día Luís tuvo mucho dinero con la venta del pescado. Luego, Luís tuvo un sueño con el anciano que pide la devolución del pescado de oro y al despertar, Luís no encontró el pescadito. El pez de lago es de carne, mientras el pez mítico es de oro, hay una oposición entre orgánico e inorgánico. El pescado es una figura mítica del progreso, el joven y el anciano son actantes del paso de la pobreza a la riqueza.

El renacimiento de los antepasados son creencias que asaltan la mente de los familiares sobrevivientes. Los denominados yachaq ‘los sabios’ operan a través de personas recién nacidas. Antes de cortar el kururu ‘cordón umbilical’ o irqi kururu, el sabio chispado por el rayo transfiere las energías de huhu ‘las ondas de respiración’ con el fin de iluminar el cerebro y el corazón de la criatura. El espíritu de la persona transmigra al recién nacido al instante del nacimiento. A esto se conoce con la metáfora de irqi hatun mamanta mikhun ‘la niña come a su abuela’. La frecuencia de ósmosis biomagnética opera en el paso de un polo a otro polo. La mujer embarazada presta atención a una persona para conseguir las costumbres similares. La mujer embarazada piensa en la formación del feto y una persona pone la palma de la mano de la parte frontal de la mujer embarazada para transferir su sabiduría. Las manifestaciones simbólicas de la vida y la muerte se presentan en los objetos de uso ordinario como la llamada wak’a ‘piedra’, lo extraordinario es considerado como un ser poderoso y en términos

reflexivos corresponde a la transformación; una planta, ordinariamente la hoja de coca, se mastica; mientras, extraordinariamente significa sabiduría y en el plano reflexivo es la premonición; un animal ordinario está representado como mach'ali 'la culebra', lo extraordinario significa la muerte y lo reflexivo de su reversibilidad es que en algún tiempo se cambia su piel; en Azángaro, esta envoltura de la serpiente se denomina mach'ali unku, como también se llama unku a un tipo vestido; el astro ordinario que aparece por la noche es la estrella, pero el caso de chupayuc chask'a 'cometa', extraordinariamente indica el advenimiento de la hambruna y en el campo reflexivo corresponde a una catástrofe; el espectro ordinario es la ocurrencia de una pesadilla, pero lo extraordinario es la presencia del ahayu 'energía' y en términos reflexivos corresponde a la otra vida; la palabra ordinaria es la expresión intersubjetiva de cara a cara, pero lo extraordinario es la expresión constante de la palabra uraña de uso ritual y lo reflexivo es un acto curativo; el sueño ordinario es un caso de phaway 'volar', lo extraordinario es el significado de un triunfo y lo reflexivo es una señal de corta vida. Cualquier objeto que se utiliza en la vida cotidiana puede ser símbolo en situaciones de comportamiento ceremonial de carácter extraordinario. Esta expresión tiene una vibración de energía que permite revitalizar y reparar el organismo. La presencia de la culebra enrollada se interpreta como un signo de muerte de algún familiar, porque la serpiente simboliza el intestino de la gente y cuando una mujer se duerme en el campo, la culebra ingresa a su vientre.

El mito del encuentro con los muertos abre la creencia en la mente de los descendientes a partir de la socialización. El kuntichu 'condenado' sale de la sepultura y para evitar el encanto de fantasmas se utiliza objetos exorcizados por el sabio llamado paqu que llegó a un grado de la desintegración. De allí, se suele escuchar los mitos del espejo, el peine y la aguja. La vibración energética actúa en la manipulación de las cosas simbólicas frente a los cuerpos energéticos de carga contraria. El ser humano utiliza símbolos sensibles y perceptibles por la mente. En el mito, un viajero encuentra una pequeña alpaca muerta a la orilla de un río y se lo carga. Cuando está pasando el río apareció una calavera por el hombre izquierdo y derecho. De susto le votó al agua. Después de pasar el río arrojó con saqriña, ñaqch'a, saqraña 'el peine' y se convirtió una pampa de

espinas, el kuntichu ‘condenado’ logró pasar. En el mito aparece el uso de objetos espirituales de alto valor emotivo. Entonces, lo arrojó el espejo y se convirtió en una laguna; mientras tanto, llegaron a un pueblo. El ganadero, F. Chipana estando enfermo dejó de respirar a las doce del día. Luego en otra estancia a la misma hora ladraban los perros alrededor de un abrevadero de agua; entonces, los vecinos fueron a ver, pero no encontraron a nadie en el agua. Mientras, el enfermo, al despertar, dijo que estaba pidiendo ayuda en el abrevadero. El doble del cuerpo aparece en otros espacios por donde suele transitar.

El misterio de las cabezas voladoras, qati-qati, está condensada en la existencia de las aves nocturnas, como aparece en Prochaska (2017:138) con la denominación de “pato nocturno”, en la parte baja de Ácora consideran como un pájaro nocturno sin ojos; por eso, cae al suelo en el día. Por el lado espiritual, se considera como una sensación de la cabeza de algún pariente que vuela de noche. La cabeza se desprende en algún momento del sueño, la cabeza de las mujeres que usan trenza con q’upala o trencilla se enredan fácilmente en los árboles, entonces graznan como aves. Se cree que la cabeza voladora, qati-qati, con alas toma la “figura teriantrópica” (Rubia, 2004, p.30). En el distrito de Taraco fue vista por D. Chipana (Conversación, 6 de agosto de 2017) “una figura que volaba con cabeza humana barbuda y de cuerpo de águila”, las cabezas salen del cuerpo por las noches de martes y viernes, en busca de agua, por ser momentos muy propicios para el desplazamiento de cuerpos extraordinarios. El canto emitido por la cabeza humana, qati-qati, se escucha [qát, qát]; entonces, se arroja un poco de ceniza al aire y al día siguiente algún visitante tiene una mancha de tizna en la cara. Esa es una señal de la cabeza que salió a noche. Se dice que un joven se frotó sus ojos con legaña del perro y una de esas noches, el chico escuchó el graznido del qati-qati. De pronto vio que la cabeza de una mujer con trenza estaba atascada en un arbusto, llant’a, entonces el chico lo desató a la cabeza. Colchado (2006) informó que “una noche silbando avanzaba por un valle. Abrí bien mis ojos, su cabeza de la “achiké” era, el aya uman ‘cabeza de un cadáver” (p.51). Según la información recogida en Chucuito por Tschopik (2015), qatiqati “es solo la cabeza de una persona que se ha acostado con sed; entonces al soñar con ríos y lagos, su cabeza se separa del

cuerpo y vuela en busca de agua” (p.199); en Capachica creen que la cabeza sale anunciando la muerte de la gente y quizás puede ser la práctica de los hechiceros, layqakuna.

Se habla de un hombre que se trasladaba por aire de Yunguyo a Cuzco, a las 6 de la tarde salió con una carta y a las 7 de la noche entregó la carta a uno de sus parientes. Luego a las 8 retornó a Yunguyo con la respuesta. En Capachica, un joven fue encontrado sin cabeza en una noche y al día siguiente estuvo normal. Se cree que esta persona viaja al cerro Qhapiya para entrenar la transformación de personas en perros, gatos y mariposas. En el concepto de Davie (2011, p.85), “el pasado configura el presente; el futuro, sin embargo, permanece abierto” en el tiempo lineal; mientras, en la concepción andina, el pasado está por adelante y el futuro viene por detrás. B. Ochoa (Diálogo, 10 de noviembre de 2015) manifiesta que una noche me levanté de la cama y veo que me cuerpo estuvo echado, pero tenía que acerca para dormir. El ser humano lego entra a otro espacio de distinta dimensión y el espectro energético de otra cordenada sale y entra al cuerpo.

La energía de los espíritus se concibe a través del contacto físico con la energía de los muertos, ahayu, que emite una voz con eco en las quebradas y cerros. En el contacto con el espectro se percibe una descarga eléctrica y los cabellos se levantan. En este caso, se trata de la presencia de un ser mutante de otra dimensión. De tal manera, la fuerza de la vibración opera en el acto de la sensación y percepción de cuerpos extraordinarios. La señora B. Ochoa declaró que “una noche apareció una bola pequeña incandescente como la luz del sol, luego sentí que me tocó suavemente una mano fría y desapareció. Al día siguiente sabemos por celular que su tía de la dueña falleció en la selva”. Un joven trató de imitar la pena del espíritu y de pronto una persona le llevó por tierra y por el aire a lugares desconocidos; cuando retornó a su domicilio había transcurrido un mes. En este contexto se han presentado dos espacios de movimiento: una dimensión corresponde al mundo de existencia de los seres de esta vida, el otro mundo corresponde a la dimensión de los seres bioenergéticos de otra vida, ahayu, que se mueven en una velocidad diferente y fácilmente llega a vencer la gravedad de la tierra.

Tabla 16
Matriz de estructura espiritual

HUMANO	SENSACIÓN	PERCEPCIÓN	CONVIVENCIA
CEREBRO	Cuerpo	Energía	Postmortal
CONCIENCIA	Color	Luz	Extraordinario
MENTE	Fugacidad	Hielo	Reversible

Fuente. Entrevista realizada en comunidades campesinas, 2015

El símbolo, como portador de significado, transmite algo abstracto que va más allá de la contemplación de un objeto ordinario. El cuerpo bioenergético posmortal, ahayu, es de una dimensión multiuniverso; mientras, el cuerpo material emergente, huhu, opera a la hora del nacimiento. El sueño, musquy, permite la premonición. Según, P. Árias (Conversación, 5 de marzo de 2018), qatiquati es un ave negro mal agüero como la lehuza; en Moho había entrado al cuarto en una noche y luego murió el dueño de casa. El ser paralelo está expresado en doble existencia: el ser físico o runa y la bioenergía, ahayu, figura de múltiples presentaciones.

CONCLUSIONES

- La motivación terrenal se expresa a través del principio de kawsay ‘convivencia’ con el mundo circundante. La madre tierra se manifiesta a través del ritual simbólico de la tecnología agropecuaria. En una encuesta de 159 agricultores, el 11,32% declaran el ataque de la enfermedad de qhisti ‘carbón’ y el 7,55% por hank’a ‘verruca’. El tubérculo faciado llamado ispalla es el espíritu simbólico del ritual de equinoccio y solsticio, el apu ‘ser poderoso’, espíritu de las montañas y volcanes. En términos biológicos, sunqu ‘el corazón’ constituye como portador de sentimiento y lliqwina ‘el cerebro’, portador de la cadena transgeneracional del tiempo paracrónico. Se concibe la existencia de seres multiformes en la tierra, subacuática, subterráneo y el firmamento.
- La motivación acuática está relacionada a través de los biopronosticadores, los fenómenos naturales y los astros como indicadores del clima y tiempo. De una encuesta de 221 agricultores, el 20% manifiestan el ataque de qasawi ‘hongo’ a los tubérculos y el 18 % declaran el pudrimiento de tubérculos denominado ismuy, por exceso de humedad. Laguna es un lugar de paqarina ‘origen’ de los seres. El estado de ch’uwa ‘líquido’, chhullunkiya ‘sólido’, samay ‘gaseoso’, mala ‘coloidal’ y sanku ‘plasmático’ está asociado al tiempo rítmico, la compensación y la recurrencia. Los símbolos del agua están representados en forma helicoidal, geométrica y espiral en los petroglifos, pictogramas e ideogramas.
- La motivación simbólica celestial está relacionada con la Vía Láctea, Quyllur Mayu, durante el ciclo agropecuario. De una encuesta de 235 agricultores, el 3,83% declaran el ataque del qasawi ‘hongo’ del tubérculo y el 2,98 % observan el ataque de t’una ‘tubérculo menudo’ por influencia de las fases de la luna, la

Cruz del Sur, Hach'a Qhana, indicador de helada; ch'aska 'lucero', indicador de lluvia; y ch'ihí o qutu 'pléyades', indicador de tubérculos. El eclipse del sol y la aparición de la cometa son indicios de los catástrofes. Las estrellas se convierten en humanos y los humanos se convierten en estrellas por el contacto cósmico,

- La motivación espiritual se concibe por principio hipogénético de retorno y por recurrencia del ahayu 'cuerpo bioenergético' se admite la transmutación hacia sus descendientes. Se concibe hanku wañuy 'la muerte cruda' por sorpresa; wañuy puñuy 'sueño de muerte' por la salida de la cabeza; manchay wañuy 'muerte por susto' de espectro posmortal y ukhu wañuy 'muerte del cuerpo'; mientras, la bioenergía sobrevive en forma de espectro. Se concibe la doble memoria, una episódica centrada en el cerebro y otra sentimental centrada en el corazón y la bioenergía multiforme posmortal reconoce el pensamiento del observador.

RECOMENDACIONES

- Rescatar el arquetipo de la tecnología simbólica del sistema agropecuario con el fin de garantizar la seguridad alimentaria sostenible. Mantener el ritual de la preservación de los nevados, lagos, ríos y manantiales, con el fin de promover el turismo rural, vivencial, comunitario y ecológico, como base del emprendimiento empresarial.
- Promover las costumbres ancestrales de la cultura del agua, la recolección y la conservación. Rescatar las narraciones míticas acerca de la vida del agua, los ríos, manantiales y lagunas consideradas como seres vivos.
- Revalorar los principios de la correspondencia cósmica entre el hombre y el movimiento de los astros, a través de la práctica simbólica de la etnoastronomía como parte de la cultura.
- Institucionalizar el manejo simbólico ancestral de la fe postmortal para el control del sistema social, la ética y la moral, desde una perspectiva del estudio de la conducta, salud mental y medicina intercultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Adelaar, W. F. H. (2011). Comentarios. En F. Zuvieta Nuñez (Ed. Tomo I), *Cuestiones de Lingüística e historia Andinas* (pp.193-196). Huacho, Perú: Gráfica “imagen”.
- Alanoca Arocutipá, V. (2011). Diversidad histórica y etnolingüística de los aymaras. En F. M. Letamendia (Ed.), *Pueblos y fronteras en los pirineos y el altiplano andino* (pp. 285-296). España: Fundamentos.
- Álvarez-Gayou, J. (2011). *Cómo Hacer Investigación Cualitativa*. México: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Amat Olazábal, H. (2016). *Ideología y Religión de los Incas*. Lima: Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ansión, J. (1987). *Desde el Rincón de los Muertos. El pensamiento Mítico en Ayacucho*. Lima: Grupo de Estudios para el Desarrollo, GRDES.
- Arnold, D. Y. (2009). Algunos aportes de las ciencias sociales para el proyecto de la teología andina. *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (2da ed., Tomo I). La Paz, Bolivia: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT).
- Arrobo, R. N. (2009). Religión indígena en Ecuador. Exclusión y resistencia. *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (2da ed., Tomo I). La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Ballón Aguirre, E., Cerrón-Palomino, R., y Chambi Apaza, E. (1992). *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina. Terminología agraria quechua*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas (CBC).
- Ballón Aguirre, E., y Cerrón-Palomino, R. (2002). *Terminología agraria andina: nombres quechumaras de la papa*. Cuzco: CIP, CBC.

- Ballón, A. E. (2006). *Tradición Oral Peruana. Literaturas Ancestrales y Populares* (Tomo I). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bastien, J. W. (1996). *La Montaña del Cóndor. Metáfora y ritual en el ayllu andino*. La Paz, Bolivia: Talleres Gráficos Hisbol S.R.L.
- Bauer, B. S., y Stanish, Ch. (2003). *Las Islas del Sol y de la Luna. Ritual y Peregrinación en el Lago Titicaca*. Cuzco, Perú: CBC.
- Bertonio, L. ([1612]1984). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Cochabamba, Bolivia: Ediciones CERES.
- Biedermann, H. (2013). *Diccionario de Símbolos*. España: Paidós.
- Callisaya, C. C. J. (2009). La negociación simbólica. ¿Pureza doctrinal o sincretismo religioso? *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (2da ed., Tomo I). La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Carrasco Quintana, A. C. (Julio de 2017). Los “falos” del Inca Uyo: La reinención del patrimonio, entre la mistificación y la mofa. *Pluralidades: revista para el debate intercultural*. Vol. 5-6, pp.115-130.
- Cerrón-Palomino, R. (2008). *Quechumara. Estructuras Paralelas del Quechua y del Aimara*. La Paz, Bolivia: UMSS/PROEIB Andes/Plural editores.
- Cerrón-Palomino, R., y Ballón, A. E. (2011). *Chipaya Léxico-Etnotaxonomía*. Lima, Perú: Fondo Editorial de PUCP.
- Cerrón-Palomino, R. (2013). *Las Lenguas de los Incas: Puquina-Aimara-Quechua*. Frankfurt Am Main: PL Academic Research.
- Cerrón-Palomino, R. (2016). *El Uro de la Bahía de Puno*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chambi Apaza, E., y Quispe Condori, S.F. (1988). *Racionalidad y Disminución de Riesgos en la agricultura campesina* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional del Altiplano de Puno. Puno, Perú.
- Chambi Apaza, E. (1989). Descripción de la clase de lengua materna (quechua) en la escuela de Tancuaña. En Jung, Urban, & Serrano, *Aprendiendo a mirar: una investigación de lingüística aplicada y educación* (págs.168-178). Lima, Puno: Convenio Perú-RFA.
- Chambi Apaza, E., y Escobar Mamani, F. (2014). Incidencia de los conflictos sociales en la región Puno. *Revista de Investigaciones Altoandinas*, 16(1), 81-88
- Chambi Apaza, E. (2015). *Desde el Quechua de Ramis*. Universidad Nacional del Altiplano de Puno. Puno, Perú: Altiplano, E.I.R.I.

- Colchado, L. O. (2006). *Cholito en los Andes Mágicos. Premio Nacional de Literatura Infantil*. Lima: Lanzón Editores.
- Condori Cruz, D. (2011). *Aymara Kastilla Aru Pirwa. Diccionario Aimara Castellano*. Puno, Perú: Impreso en Corporación MERU.
- Crick, F. (2003). *La Búsqueda Científica del Alma* (4ta ed.). Barcelona, España: Impreso en Limpergraf, Mogoda, 29. Barberà del Vallès.
- Cutipa Lima, J.d. D., Salas Turpo, B., Vilcatoma Salas, L., Mayta Quispe, J., y Chambi Apaza, E. (1984). *Proyecto Cultivos Andinos. Informe preliminar*. Puno, Perú: Convenio de Cooperación Interuniversitaria Perú-Holanda.
- Cutipa Lima, J.d. D., Salas Turpo, B., Vilcatoma Salas, L., Mayta Quispe, J., y Chambi Apaza, E. (1985). *Proyecto Cultivos Andinos. Informe final*. Puno, Perú: Convenio de Cooperación Interuniversitaria Perú-Holanda.
- Davie, G. (2011). *Sociología de la Religión*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- De Habich, E. (1972). *Los fenicios en la historia del Perú*. Lima: Talleres Gráficos P.L.Villanueva S.A.
- De la Calancha, A. ([1638]1994). *Visita al reyno del Qollasuyu* (Tomo II, III). Argentina: Editorial Heliasta S.R.L.
- De Saussure, F. (1998). *Curso de Lingüística General*. Lima: Editorial Vlacabo E.I.R.L.
- Dennis-Bryan, K., Hodgson, N., y Lockley, N. (2008). *Signos y Símbolos. Guía Ilustrada de su Origen y Significado*. Santiago, Chile: Leo Paper, China.
- Díez de San Miguel, G. ([1567] 2013). *Visita hecha a la provincia de Chucuito en el año 1567*. (Versión paleográfica por Waldemar Espinoza Soriano). Puno, Perú: UNAP. Corporación MERU E.I.R.E.
- Espejo Reese, R. (2009). *Teología. Un viaje por la fe humana* (Segunda ed.). Lima: Universidad del Pacífico, Centro de Investigación.
- Estermann, J. (2012). *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. (2da ed.). La Paz-Bolivia: ISEAT.
- Flores Ochoa, J. (2015). *Pastores de Paratía*. Puno, Perú: Altiplano E.I.R.L.
- Flores Lizana, J. C. (2009). La sabiduría oral indígena, fuente de esperanza. Aportes iniciales para una teología andina quechua. *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (2da ed., Tomo I). pp. 209-226. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Freud, S. (2009). *La Interpretación de los Sueños*. Madrid, España: Biblioteca Nueva, Almagro.

- Garcilaso de la Vega, Inca ([1605]2002). *La Florida del Inca*. Madrid, España: Cofás, S. A.
- Garcilaso de la Vega, Inca ([1609]2005). *Comentarios Reales de los Incas* (3ra ed., Tomo II). México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (2006). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, S. A.
- Golte, J. (2009). Moche. *Cosmología y Sociedad. Una Interpretación Iconográfica*. Lima: IEP, Centro Bartolomé de las Casas
- Gonzáles Holguín, D. ([1608]1989). *Vocabulario de Lengua General de todo el Perú llamada QQuichua o del Inca*. Lima: UNMSM.
- Guamán Poma de Ayala, F. ([1615] 2005). *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (Ed. F. Pease G. Y., Tomo II). Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Hardman de Bautista, M. (1983). *Jaqaru. Compendio de Estructura Fonológica y Morfológica*. Lima: IEP / Instituto Indigenista Interamericano.
- Hemmert, D., y Roudene, A. (1976). *Universos Paralelos*. Guayaquil, Ecuador: Copyright, por Cromograf S. A.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C. & Baptista Lucio, P. (2010). *Metodología de Investigación* (Quinta Ed.). Chile: McGRAW-Hill.
- Huayhua Pari, F. (2009). *Diccionario bilingüe polilectal Aimara-Castellano, Castellano-Aimara*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.
- Instituto de Estudios Aymaras (2009). *Un camino recorrido. En Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (2da ed., Tomo I) 227-248. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Intipampa Aliaga, C. (2009). *Lo divino en la concepción andina. En Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (2da. ed., Tomo II) 47-67. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Kauffmann Doig, F. (1973). *Manual de arqueología peruna*. Lima, Perú: Ediciones Peisa.
- Lange Loma, G. (2004). *El mensaje secreto de los símbolos de Tiahuanaco y del Lago Titicaca*. Cochabamba, Bolivia: Taller Gráficos “Kipus”.
- Layme Pairumani, F. (2004). *Diccionario Bilingüe Aymara-Castellano* (3ra ed.). La Paz-Bolivia: Consejo Educativo Aymara.
- Lévi-Strauss, C. (2009). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Luca, L., y Cavalli-Sforza, F. (1994). *Quiénes Somos. Histotia de la Diversidad Humana*. Barcelona, España: CRÍTICA (Grijalbo Mondadori, S. A.).
- Lucas, C. (2009). El Resucitado: chakana cósmica. *Los/as mediadores/as andinos/as y Jesucristo. Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (2da. ed., Tomo II) 85-104. La Paz-Bolivia: ISEAT.
- Llanque Chana, D. (1990). *La cultura aymara*. Lima: IDEA, Instituto de Estudios Aymaras.
- Maidana, F. L. (2009). La muerte. Tradición, religiosidad y simbolismo. *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena* (2da. ed, Tomo I) 155-171. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Maples, W., y Browning, M. (2004). *Los Muertos También Hablan. Memorias de un Antropólogo Forense* (4ta ed.). España: Alba Editorial, s.l.u.
- Mayta, F. E. (15 de enero de 2016). Asiru Patxata y su Pintura Rupestre. *Sin Fronteras*, p. 6.
- May, P. P. (2000). *Historias de Supersticiosos*. Madrid, España: Ediciones del Prado.
- Mead, G. H. (1996). El Acto. (Ed.G. Ritzer), *Teoría Sociológica Clasica*. México: Candiani, S. A. pp. 333-361
- Medina, M. M. (30 de Octubre de 2015). Fantasma en la Carretera de Ichupata. *Diario Sin Fronteras*. pp. 2-4.
- Mèlich, J. C. (1996). *Antropología Simbólica y Acción Educativa*. España: Ediciones Paidós Ibérica, S. A.
- Milla Villena, C. (2003). *Ayni*. Lima-Perú: Ediciones, Asoc. Cultural Amaru Wayra.
- Milla Villena, C. (2011). *Génesis de la Cultura Andina*. (6ta. ed.). Lima: Amaru Wayra.
- Miranda Luizaga, J., y Del Carpio Natcheff, V. (2009). Fundamentos de las Espiritualidades Panandinas. *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*. (2da ed., Tomo I) 15-26. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Monrroy Quenta, V. (2016). *Origen de la Cultura de Tiwanaku, al desnudo*. Puno, Perú: Grafimundo.
- Montoya, R., y López, L. E. (1988). *¿Quiénes Somos? El Tema de la Identidad en el Altiplano*. Lima: Mosca Azul, Editores E.R.I.
- Municipalidad de Capachica. (2015, 22 de agosto). *Distrito de Capachica*. Puno, Perú: Recuperado de <https://www.google.com.pe/webhp?sourceid=chrome-nstant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=historia+del+distrito+de+Capachica>

- Municipalidad Provincial de Carabaya. (2012). *Carabaya Patrimonio Cultural. La Herencia Ancestral de Nuestros Pueblos*. Carabaya, Puno.
- Palao Berastain, J. (2001). *La Religión del Titicaca. Revelaciones del Yatiri*. Puno, Perú: Yatiri.
- Prochaska, Rita (2017). *Taquile tejiendo un mundo mágico*. Lima, Perú: Instituto Cultural Peruano Norteamericano.
- Posnansky, A. ([1914] 2015). *Una Metrópoli. Prehistoria en la América del Sud*. Puno, Perú: Universidad Nacional del Altiplano
- Rubia, F. J. (2004). *La conexión divina*. Córdoba, España: GRAFICROMO.
- Rubia, F. J. (2006). *¿Qué sabes de tu cerebro? El lenguaje que el cerebro lo entiende*. España: Impreso en Artes Gráficas Huertas, S. A.
- Ruiz, G. R. (1991). *Positivismo y Evolución: Introducción del Darwinismo en México*. México: Editorial Limusa, S.A. de v.c.
- Salomon, F., y Chambi Apaza, E. (2006). Vernacular literacy on the lake Titicaca high plains, Peru. *En Reading Research Quarterly*, 41(3),304-326. Puno, Peru.
- Serrano, A. S., y Pascual, Á. Ch. (2012). *El Libro de los Símbolos*. Madrid, España: Libsa.
- Spence, L. (2012). *Incas, Mayas y Aztecas*. Madrid, España: Edimat Libros.
- Sperber, D. (1988). *El Simbolismo en General*. (Prólogo de M. J. Buxó). España, Barcelona: Anthropos, Promat, S. Coop. Ltda.
- Stanley, V. A. (1975). *En Búsqueda del Tercer Ojo*. Guayaquil, Ecuador: Impreso por Cromograf, S. A.
- Szemiński, J. (2006). *Lexicón, o Vocabulario de la Lengua General del Perú*. Cusco, Perú: El santo Oficio-Codice Ediciones, A.C.
- Timmer, H. (2011). *Cosmología Andina. Sabiduría Indígena boliviana en Encuentro con la Ciudad*. La Paz, Bolivia: ISEAT
- Torero, A. (2011). Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI. (Ed. En F. Zubieta Núñez, Tomo I) 158-192. *Cuestiones de Lingüística e historia Andinas*. Huacho-Perú: Gráfica “imagen”.
- Toro Montalvo, C. (2014). *Duentes y seres del Perú*. Lima: Fondo Editorial Peruana. E.I.R.I.
- Trismegisto, H. (2008). *El Kybalion* (8ta ed.). España: Editorial Sirio, S. A. Recuperado de [http://www.quedelibros.com/libro/133/El Kybalion.html](http://www.quedelibros.com/libro/133/El_Kybalion.html).

- Trujillo Ramirez, J.A. (2014). *El Argee de la Cultura Andina. Iconografía del Agua en el Arte Textil*. Lima: Orion Printer S.A.C.
- Tschopik, H. (2015). *Magia en Chucuito*. Puno, Perú: UNAP, Editorial Altiplano, E.I.R.L.
- Tumbillo, A. J. (2004). *Sistema de Liwas y Organización Ritual del Mally en la Producción de Papas* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional del Altiplano de Puno. Puno, Perú.
- Turner, V. (1980). *La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu*. España: Siglo XXI de España Editores, S. A.
- Van Kessel, J. (1992). *Holocausto al Progreso los Aymará de Tarapacá*. La Paz, Bolivia: Talleres Graficos Hisbol.
- Van Kessel, J. & Enriquez Salas, P. (2015). *Señas y señaleros*. Puno, Perú: Editorial Altiplano E.I.R.L.
- Vargas, J. (3 de diciembre de 2016). El sismo golpeó en el corazón de Vila Vila. *Correo*, p.2D.
- Vega, J. J. (2005). *Vilcapaza y los Tupacamaristas Puneños*. Lima: Centro Cultural Brisas del Titicaca.
- Wilkinson, Ph. (2009). *Mitos y Leyendas. Guía Ilustrada de su Origen y Significado*. Santiago, Chile: Cosar Editores S. A.
- Yucra Cano, L. E. (2009). *Awaq maki: Socialización, Sabiduría Textilería y Valoración de la Mujer Taquileña* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional del Altiplano. Puno, Perú.



ANEXOS

Anexo 1. Guía de entrevista semiestructurada

1. La narración referida al espacio terrenal circundante

No	RELACIÓN DEL HOMBRE CON EL ESPACIO DE VIDA	NOTAS
1	La ofrenda a la Pachamama y lugares sagrados	
2	El ritual de las montañas, nevados y volcanes	
3	El ritual a las cavernas, rocas, quebradas y socavones	
4	Invocación a los nevados, lagunas, lagos y ríos	
5	Lugares sagrados y reservados para la ofrenda o ritual	
6	El uso de objetos rituales en la construcción de una casa	
7	Ritual de la compra de terreno y la división de la herencia	
8	Los meses de ofrenda a lugares y las estancias	
9	El ritual de los ganados, chacras y productos agrícolas	
10	Ceremonia de purificación en lugares donde cayó el rayo	
11	Personas que han sobrevivido a la descarga del rayo	
12	Descripción del ritual en las cavernas y socavones	
13	Lugares protegidos por cerros donde no hay helada	
14	Manifestación de la Madre Tierra a través de las plantas	
15	Descripción de figuras, amuletos, reliquias y huacas	

2. Entrevista referida a la precipitación y figuras del agua

No	CONCEPCIÓN ACUÁTICA Y SERES MISTERIOSOS	NOTAS
1	Los meses de lluvia, nevada, granizo, helada y viento	
2	Las clases de precipitación pluvial por estaciones	
3	El pronóstico, el año lluvioso, escasez de lluvia y sequía	
4	Espacios de la lluvia, el granizo y la nevada	
5	Los lugares donde cae la helada con mayor intensidad	
6	Los ríos, manantiales y lagunas donde se hace el ritual	
7	El uso del agua termal con fines medicinales	
8	La aparición del reflejo del hielo en las montañas	
9	La dirección del viento como indicador de lluvia y sequía	
10	El significado de las clases de agua y granizo el sueño	
11	Las plantas que indican la helada, lluvia y sequía	
12	Los animales que indican la lluvia, granizo y sequía	
13	Los astros que indican la lluvia, helada y sequía	
14	Existencia de seres misteriosos en los lagos y los ríos	
15	La presencia de seres subacuáticos en los manantiales	
16	La llegada de estrellas a las lagunas, lagos y ríos	

3. Bosquejo narrativo de los símbolos del espacio celestial

No	OBSERVACIÓN DE ESTRELLAS Y LOS INDICADORES	NOTAS
1	Los meses donde el día es más corto y la noche es larga	
2	Los meses donde el sol recorre por el costado del cielo	
3	Significados del eclipse parcial o total del sol y la luna	
4	La coincidencia del sol poniente y la luna naciente	
5	La mayor precipitación pluvial en las fases de la luna	
6	El apareamiento de los ganados en las fases de la luna	
7	La siembra, deshierbe y aporque en las fases de la luna	
8	La luna como indicador de la suspensión de la lluvia	
9	Las estrellas que indican la lluvia y buen año agrícola	
10	Las estrellas que representan a los animales y las cosas	
11	Las constelaciones que indican el ciclo agropecuario	
12	Los meses de culto a la luna, el sol y las estrellas	
13	La persona que sale a ver el sol antes de su muerte	
14	Los mitos referidos a la luna, el sol y las estrellas	
15	El ritual al Padre Sol, las estrellas y a la Vía Láctea	

4. Interpretación del sueño acerca de la enfermedad y muerte

Código	Participante	Secuencia narrativa del informante	Información complementaria
01	A		
02	B		
03	C		
04	D		

5. Las mariposas y las aves nocturnas que anticipan la muerte

Código	Participante	Secuencia narrativa del informante	Información complementaria
01	A		
02	B		
03	C		
04	D		

6. Las visiones de fantasmas y espíritus de personas fallecidas

Código	Participante	Secuencia narrativa del informante	Información complementaria
01	A		
02	B		
03	C		
04	D		

7. La aparición de los espíritus en los panteones y apachetas

Código	Participante	Secuencia narrativa del informante	Información complementaria
01	A		
02	B		
03	C		
04	D		

Fuente: Esquema elaborado a partir del Convenio Perú-RFA (PEBP-GTZ, 1989 Pág. 247) y temática propuesta por Álvarez-Gayou, 2011, págs. 103-105