

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



TESIS

**LENGUAJE SIMBÓLICO EN EL “MISA RUWAY” RITUAL A LA
PACHAMAMA EN EL SECTOR NORTE PAYLLA DEL DISTRITO DE
UMACHIRI – AYAVIRI**

PRESENTADA POR:

OSCAR RAUL CHARA LIMA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

MAGISTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN

PUNO, PERÚ

2017

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



TESIS

LENGUAJE SIMBÓLICO EN EL “MISA RUWAY” RITUAL A LA
PACHAMAMA EN EL SECTOR NORTE PAYLLA DEL DISTRITO DE
UMACHIRI – AYAVIRI

PRESENTADA POR:

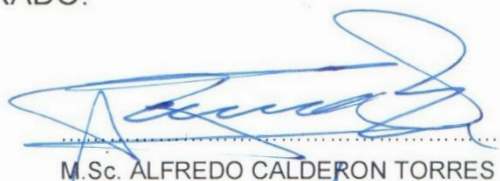
OSCAR RAUL CHARA LIMA

PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE:

MAGISTER SCIENTIAE EN LINGÜÍSTICA ANDINA Y EDUCACIÓN

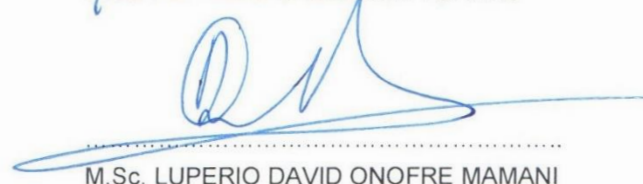
APROBADA POR EL SIGUIENTE JURADO:

PRESIDENTE




M.Sc. ALFREDO CALDERON TORRES

PRIMER MIEMBRO



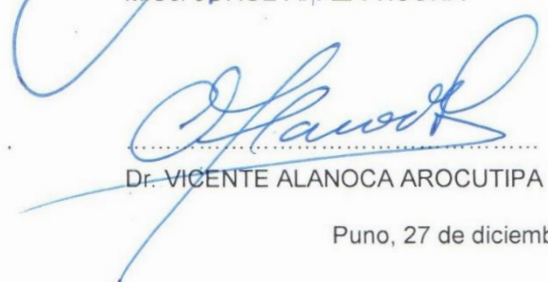
M.Sc. LUPERIO DAVID ONOFRE MAMANI

SEGUNDO MIEMBRO



M.Sc. JORGE APAZA TICONA

ASESOR DE TESIS



Dr. VICENTE ALANOCA AROCUTIPA

Puno, 27 de diciembre de 2017.

7.

ÁREA: Especialidad.

TEMA: Cultura.

LÍNEA: Capitales culturales y reproducción cultural.

DEDICATORIA

A la memoria de mis padres Julian Chara y Augusta Lima, por su apoyo moral, material e incondicional en mi formación académica con todo afecto.

A mis hijos: Yanet, Oscar, Ronald y a mi esposa Angélica Huayllapuma.

AGRADECIMIENTOS

- A la Universidad Nacional del Altiplano de Puno, a mis maestros del postgrado, mis sinceros reconocimientos al director y asesor de la Tesis Dr. Vicente Alanoca Arocutipa. Asimismo, a los señores jurados, M.Sc. Alfredo Calderon Torres, M.Sc. Luperio David Onofre Mamani, M.Sc. Jorge Apaza Ticona, quienes apoyaron a orientar la investigación.
- A los Yachaq, sabios quechuas, miembros de la familia educativa, familiares y amigos quienes directamente e indirectamente han colaborado con la investigación.

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
DEDICATORIA	i
AGRADECIMIENTOS	ii
ÍNDICE GENERAL	iii
ÍNDICE DE CUADROS	vii
ÍNDICE DE FIGURAS	viii
ÍNDICE DE ANEXOS	ix
RESUMEN	x
ABSTRACT	xi
INTRODUCCIÓN	1

CAPÍTULO I**PROBLEMÁTICA DE INVESTIGACIÓN**

1.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	3
1.2. ANTECEDENTES	6
1.3. OBJETIVOS	9
1.3.1. Objetivo general	9
1.3.2. Objetivos específicos	10
1.4. HIPÓTESIS	10
1.4.1. Hipótesis general	10
1.4.2. Hipótesis específicas	11
1.5. JUSTIFICACIÓN	12

CAPÍTULO II**MARCO TEÓRICO**

2.1. MARCO TEÓRICO	13
2.1.1. Los rituales	13
2.1.2. La simbología ritual	19
2.1.3. El lenguaje ritual	22
2.1.4. El ritual y la ideología	24
2.1.5. Cosmovisión andina y ofrendas	27
2.2. MARCO CONCEPTUAL	31

CAPÍTULO III**METODOLOGÍA**

3.1. MÉTODO DE INVESTIGACIÓN	35
3.1.1. Método	35
3.1.2. Unidad de observación	36
3.1.3. Dimensión de análisis	36
3.1.4. Nivel de análisis	37
3.1.5. Ejes de análisis	37
3.2. TÉCNICAS E INSTRUMENTOS	37
3.3. UNIVERSO POBLACIONAL	38
3.4. ASPECTO GEO-POLÍTICO	38
3.4.1. Ubicación.	38
3.4.2. Topografía.	39
3.4.3. Flora.	40
3.4.4. Fauna.	40
3.5. ASPECTO ECONÓMICO	40

3.5.1. Agricultura	41
3.5.2. Ganadería	41
3.5.3. Comercio	42
3.5.4. Artesanía	43
3.5.5. Migración temporal	44
3.6. ASPECTOS DEMOGRÁFICOS	44
3.6.1. Población	44
3.7. ASPECTO CULTURAL Y SOCIAL	45
3.7.1. Religión	45
3.7.2. Festividades	46
3.7.3. Organización social	47

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1. RITUAL “MISA RUWAY” O ALCANCE DE LA OFRENDA: SÍMBOLOS Y SIGNIFICADOS	48
4.1.1. Ritual de “misa ruway”	48
4.1.2. “Misa” (ofrenda) e ingredientes	51
4.1.3. Elementos simbólicos usados en la preparación y alcance de la “misa”.	54
4.1.4. Tipos de “misa” y simbología	57
4.1.5. Proceso de la preparación y “misa luqt’aña” ‘entrega de la misa’.	69
4.1.6. Ubicación y significado de los símbolos rituales	80
4.1.7. Actores del ritual de misa ruway: alferados, yachaq, ayudante, participantes (humanos y divinos)	88

4.1.8. Momentos propicios para alcanzar la “misa”	96
4.1.9. El espacio sagrado	98
4.2. LA IMPORTANCIA DEL LENGUAJE SIMBÓLICO EN EL RITUAL “MISA RUWAY” EN LA VIDA COTIDIANA DE LOS POBLADORES DEL SECTOR NORTE PAYLLA	100
4.2.1. La forma de pensamiento ritual	100
4.2.2. Análisis de la estructura del rito andino	102
4.2.3. El ritual como medio de comunicación	109
4.2.4. Estructura del ritual: Las deidades	111
4.3. PERCEPCIÓN COMUNAL Y AGENTES DE INSTITUCIÓN EDUCATIVA SOBRE EL “COSMOS” (PACHA)	115
4.3.1. Naturaleza divinizada y personificada	116
4.3.2. Tiempo cíclico	120
4.3.3. Concepción de la vida y espacio: pena y plenitud.	122
4.3.4. El saber en la escuela desde el Estado	123
4.3.5. El saber en la escuela desde la comunidad	127
CONCLUSIONES	133
RECOMENDACIONES	135
BIBLIOGRAFÍA	136
ANEXOS	147

ÍNDICE DE CUADROS

	Pág.
1. Tenencia de ganados.....	41
2. Costo de productos agrícola	43
3. Costo de productos	43
4. Migración temporal de las familias	44
5 Población del sector Norte Paylla	44
6. Presencia de las religiones	45
7. Precio de los recados para ritual	70
8. Sustitución en los simbolos del ritual “misa ruway”	87
9. Fiestas religiosas que conocen las familias andinas	104

ÍNDICE DE FIGURAS

	Pág.
1. Fotografía del Sector Norte Paylla	39
2. "K'inthu misa 'recados de ritual	60
3. Recados de "Misk'i misa 'dulce misa'	61
4. "Chiwchi misa" 'ofrendas con fetos'	65
5. Clasificación de hojas de coca para k'inhu misa	74
6. Invocación a las deidades con hojas de coca	75
7. Proceso de k'inthu misa	76
8. Finalizando k'inthu misa	77
9. Entrega de la misa a las deidades	79
10. Ubicación de los recados	81
12. Yachaqkuna (sacerdotes andinos)	93
13. Mapa de la comunidad campesina de Paylla – en distrito	148
14. Mapa de la comunidad campesina de Paylla	149
15. Mapa político de la región Puno	150
16. Mapa político provincia de Melgar	151
17. Mapa político y vías de acceso provincia de Melgar	152

ÍNDICE DE ANEXOS

	Pág.
1. Mapas de ubicación geográfica.....	148
2. Glosario de Palabras	153
3. Guía de entrevista.....	163

RESUMEN

La investigación, titulado: Lenguaje simbólico en el “Misa Ruway” ‘Ritual a la Pachamama’ en Sector Norte Paylla del distrito de Umachiri – Ayaviri, emprendida con el objetivo de describir y analizar el significado que expresa el complejo simbólico del ritual a través del discurso de los actores “jachaq o jampiq” ‘celebrante de rituales’, y de sus elementos simbólicos, que en primer lugar, el espacio natural en que habita el quechua es sacralizado, deificado, personificado; por lo cual es imprescindible el lenguaje simbólico en el fluir de la vida en armonía e integridad en este mundo, este proceso nos traslada a visualizar la teoría y práctica del tema, y la metodología cualitativa nos permite comprender el análisis comprensivo interpretativo del sentido subjetivo de los significados simbólicos, perceptivos y valóricos del ritualidad del hombre Quechua. Además, su percepción del tiempo es cíclica, reversible, “wata kuti” ‘el tiempo así como se va también regresa’ “muyu” giro cíclico de las fiestas, actividades agrícolas, estaciones climáticas, solsticios, meses, pero siempre renovado, re-creado no siempre es lo mismo. Los elementos simbólicos, son alcanzadas a las divinidades tutelares como “pachamama”, “apus”, ríos, casa, rayo y a los Santos Cristianos, con el propósito de lograr el bienestar integral y lograr la buena cosecha, asegurar la fertilidad de los ganados, prevenir las desgracias, limpiar las penas.

Palabras Claves: lenguaje, Pachamama, practica, rituales y símbolos.

ABSTRACT

The research, entitled: Symbolic language in the "Misa Ruway" 'Ritual to the Pachamama' in North Sector Paylla of the district of Umachiri - Ayaviri, undertaken with the aim of describing and analyzing the meaning expressed by the symbolic complex of the ritual through the speech of the actors "jachaq or jampiq" 'celebrant of rituals', and of its symbolic elements, that in the first place, the natural space in which Quechua inhabits is sacred, deified, personified; for which symbolic language is essential in the flow of life in harmony and integrity in this world, this process leads us to visualize the theory and practice of the subject, and the qualitative methodology allows us to understand the comprehensive interpretive analysis of the subjective sense of the symbolic, perceptual and value meanings of the rituality of the Quechua man. In addition, their perception of time is cyclical, reversible, "wata kuti" 'time as it goes, it returns' "muyu" cyclical turn of the holidays, agricultural activities, climatic seasons, solstices, months, but always renewed, re- created is not always the same. The symbolic elements are reached to the tutelary deities as "pachamama", "apus", rivers, house, lightning and to the Christian saints, with the purpose of achieving the integral well-being and achieving the good harvest, to ensure the fertility of the cattle, to prevent misfortunes, to cleanse the sorrows.

Keywords: language, pachamama, practice, rituals and symbols.

INTRODUCCIÓN

“Los primeros europeos que llegaron a América se encontraron con un mundo que no entendían, pero no se dieron cuenta que en verdad que no querían entenderlo y en consecuencia poco esfuerzo hicieron por mirar desde adentro, desde la realidad americana” (Peña, 1993).

“Los mundos de pueblos diferentes tienen formas diferentes, y admite la existencia de una-limitación que nuestra cultura y nuestro lenguaje imponen a la percepción- Esta limitación impide a los occidentales modernos explicarse en sus propios términos a una cultura ajena” sostiene Grillo (1993), “si los mundos de pueblos diferentes tienen formas diferentes, es porque cada pueblo ve y deja de ver el mundo, según su propia índole”, en este sentido dice Llanque (1990), “el pueblo quechua al igual que los aymaras como un grupo social y étnico, tiene su propia identidad cultural, su expresión ideológica, su psicología, su arte, su lengua, etc. que denotan una cultura singular en una situación geográfica muy definida” argumenta Golshmidt (1974 citado por Grillo, 1993).

De esta manera uno de los elementos de expresión e identidad cultural del quechua y tema central de la presente tesis, es el acto sagrado: “misa ruway” mal llamado “pago a la pachamama”. El ritual de misa ruway de manera general consiste en alcanzar, obsequiar una “misa” ‘ofrenda divina’, a las divinidades tutelares mediante la dirección del “*jampiq*” ‘sacerdote’, quien realiza el acto movilizand o distintos elementos simbólicos, con un determinado propósito; es un acto tradicional que en la actualidad es practicado mayormente dentro de las familias que mantienen sus creencias, costumbres y su identidad cultural.

Ritual de “*misa ruway*”, acto de alcanzar ofrenda “*misa*” a las divinidades tiene un carácter interpretativo de la realidad cultural, social que se expresa, manifiesta en el mismo acto sagrado, en el lenguaje utilizado, en los objetos-simbólicos movilizados por el propio “*jampiq*”. En esta perspectiva la investigación se pone de manifiesto mediante el uso de la interpretación de los actores, sus propias realidades contenidas y expresadas en una de sus actividades sagradas y elementales, concretamente en el ritual de “*misa ruway*”. También es fundamental la percepción de los agentes educativos sobre el tema.

La investigación está dividida en IV capítulos, en el I capítulo se desarrolla la parte del planteamiento de problema, antecedentes, objetivos, hipótesis y justificación de la investigación y el II capítulo se aborda el marco teórico, conceptual de la investigación, mientras que en el III capítulo se aborda la metodología de la investigación, donde en el enunciado se presenta los métodos y técnicas de observación utilizada en la investigación.

En el IV capítulo, se desarrolla de una manera general los aspectos y características resaltantes del ámbito de estudio. El V capítulo se divide en tres partes, en la primera se expone el ritual de “*misa ruway*”, elementos, tipos de misa, proceso de preparación, actores del ritual, momentos propicios para la entrega de las ofrendas en los lugares sagrados. En la segunda el lenguaje simbólico, en ella se expone la forma de pensamiento, como medio de comunicación y la estructura del ritual y finalmente en la tercera se expone las percepciones sobre la investigación de parte de los agentes educativos sobre la realidad cósmica, autóctona del tiempo y de la vida en el que ellos se encuentran y se expresan en una de sus actividades sagradas denominadas “*misa ruway*”.

CAPÍTULO I

PROBLEMÁTICA DE INVESTIGACIÓN

1.1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El departamento de Puno se encuentra ubicado al sureste peruano, en el límite fronterizo con la República de Bolivia. La mayor parte de su territorio se sitúa dentro de la región altiplánica, una extensa meseta que se eleva sobre los 3,800 msnm. aproximadamente Pulgar (1987) como una región situada por encima de las tierras cultivables. Según Troll (1980) a orillas del lago Titicaca a nivel macroespacial está ubicada en la ecorregión andina o eje vertebral de los andes. “Por este motivo comparte sus características históricas, geográficas, climáticas, económicas, sociales, culturales y lingüísticas” Enríquez (2000). En este contexto la zona de pesquisa está ubicada en los andes secos, condiciones ambientales que a diferencia de los andes verdes del altiplano y meridionales, se caracteriza por la presencia del altiplano peruano, una región donde el clima y el suelo son excesivamente diversos y variables. En esta realidad uno de los actos sagrados, celebrativos practicados, son los rituales conocidos como “misa

ruway” donde el lenguaje simbólico es fundamental en esta actividad hacer ofrendas a toda la colectividad natural o a las divinidades.

Estos rituales en particular, en el sector norte Paylla del distrito de Umachiri de la Provincia de Melgar-Ayaviri, los pobladores mantienen sus creencias y costumbres como la realización del ritual “*misa ruway*”. ‘Alcanzar una ofrenda conocida como “*misa*”, la cual está constituida por un conjunto de objetos simbólicos (coca, untu, figuras elaboradas de dulces, de plomo, etc.) y es realizado, entregado a las divinidades por personas reconocidas por la misma población por su prestigio moral y social, estos son conocidos como “*jachaq* o *jampiq*” ‘celebrante de rituales’, en su mayoría son personas adultas.

Según los mismos actores, estas “*misas*” ‘ofrendas’ son entregados o alcanzados a las divinidades por el propio “*yachaq*” ‘sabio’ que utiliza un lenguaje simbólico con un determinado propósito y por un motivo relacionado con su propia vida cotidiana.

Estos rituales que consiste en ofrendar o alcanzar “*misa*” a las divinidades tutelares “*misa ruway*”, en la actualidad son mal visto y desvalorados por los sectores sociales como las sectas religiosas y aculturados, hecho que lo va asumiendo la juventud. Asimismo, para muchos observadores, incluso profesionales, al observar los cambios, modificaciones en cuanto a los elementos simbólicos o ingredientes de la “*misa*” ‘ofrenda’, la percepción de los agentes educadores induce que estos rituales no sirven además existen cambios y se esta perdiendo en las comunidades contemporaneas.

Si es que han cambiado tales elementos u objetos componentes de la “*misa*” y del mismo “*ritual*” ‘acto’; entonces, qué está pasando con sus dimensiones significativas, o sea con el valor del lenguaje simbólico que le otorga el propio actor practicante de acuerdo a la cosmovisión heredada por sus antecesores; asimismo, con las funciones socioculturales, tecnológicos y económicos en la vida cotidiana del poblador.

Es así, que a través de la investigación se describe los cambios en la organización de los elementos y lenguaje simbólico del ritual, “*misa ruway*” aún vigente y el valor que la gente que otorga a tales elementos símbolos; asimismo la importancia que tiene para el propio actor, el de alcanzar la “*misa*” a las divinidades, en relación con su vida cotidiana o sea con sus actividades productivas, festivas, momentos difíciles, etc.

En esta perspectiva se tiene la siguiente interrogante general de la investigación:
¿Cuál es la importancia del lenguaje simbólico que tiene el ritual “*misa ruway*” en la vida cotidiana de los pobladores del Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri- Provincia Melgar? y las específicas:

¿Cuáles son los cambios y continuidades que se manifiestan en las dimensiones simbólicas en el ritual “*misa ruway*” practicado en el Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri- Provincia Melgar?

¿Cuál es la importancia del lenguaje simbólico en el ritual “*misa ruway*” en la vida cotidiana de los “*runas*” ‘personas’?

¿Cuáles son las percepciones de la institución educativa sobre el lenguaje simbólico del ritual “*misa ruway*” en el Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri-Provincia Melgar?

1.2. ANTECEDENTES

Los rituales andinos han sido descritos desde la llegada de los españoles, por cronistas, extirpadores de idolatrías quienes interpretaron como prácticas fetichistas, supersticiosas relacionadas con lo mágico, con lo diabólico, por estos motivos, estas prácticas, han sido reprimidos mediante métodos como la extirpación de idolatrías, la santa inquisición, nos menciona. (Griffth, 1998).

Entre los estudios realizados y directamente relacionados con el tema de investigación tenemos a:

Urbiola y Velásquez (2008) sostienen la comunicación ritual se utiliza en contextos particulares dentro de una organización y tiene como objetivo el desarrollar espacios para crear consensos y fomentar la identidad organizacional. Su estudio permite comprender el proceso de socialización y construcción de la realidad organizacional compartida.

Por su parte, Sánchez (2013), sostiene que la simbología nos traslada mediante un proceso teórico/práctico a la representación de imágenes, con la temática principal del ritual, y la influencia directa de la religiosidad, y lo sagrado, articulando estos una puesta en escena práctica que se traduce en una producción artística basada en la pintura.

Omraam (1967) sostiene que todo es símbolo, todo es simbólico, los ritos, las notas de música, las cifras o las letras. No podemos salir del dominio de los símbolos porque son el lenguaje universal. En el mundo entero los sabios emplean las diversas mismas cifras y contextos para su comprensión.

Ortiz (1985) en un intento de comparación con el área vecina amazónica, muestra las posibilidades del cotejo propuesto a través de un breve ensayo analítico entre mitos de ambas regiones comparando entre mitos y míticas de las áreas culturales.

Asimismo, Turner (1973) sostiene claramente que un ritual es una secuencia estereotipada de actos que comprende gestos, palabras, objetos, etc. celebrado en un lugar determinado con el fin de influir en las fuerzas o entidades sobrenaturales en función de los objetivos e intereses de los que lo llevan a cabo (actores del ritual).

Weller (2011) sostiene que una de las características más sobresalientes del Antiguo Régimen fue la gran trascendencia de los símbolos y rituales para la afirmación y la reproducción de las estructuras de poder, jerarquías y valores sociales.

Berg (1985) se encuentran conceptos respecto de lo que es “*misa*”, “*luqt’aña*”, asimismo conceptos de tipos de “*misas*”.

Llanque (1990) para entender los rituales Aymaras, es necesario primeramente comprender su propia cosmovisión, asimismo en su texto el autor, recoge una información real desde la perspectiva de los mismos actores, e indica de que estos rituales están constituidos por un conjunto de elementos simbólicos, para

lo cual es importante conocer el valor simbólico y estos rituales son importantes en la vida cotidiana, sin embargo en cuanto a sus análisis e interpretaciones es desde la perspectiva de la religión católica inclinado a la teología (andina).

Esterman (1998) manifiesta que, en la filosofía andina, la mejor representación simbólica de la topografía pachasófica es en la coreografía del ritual del “despacho” conocido también como “pago”, “alcanzo”.

Marzal, (1983) da a conocer de que la religión andina ha sufrido cambios en cuanto a sus rituales, creencias, donde el andino ha adaptado, ciertos elementos simbólicos católicos-cristianos sobre una base estructura misma; tal como indica Millones, (1987) en su obra “Historia y Poder en los Andes Centrales” de manera harto irónica, los extirpadores fueron incapaces de destruir la fe nativa en la lógica de su propio mundo religioso, puesto que era exclusivamente esa lógica la que daba sentido al impacto sufrido con la llegada del cristianismo. En este sentido, la vieja matriz cultural no fue destruida, sino que se adoptó ella misma para contener y domesticar dentro del sistema religioso foráneo y para hacer uso de elementos extranjeros para así continuar ofreciendo sus propias respuestas.

No cabe duda de que existen estudios realizados sobre los rituales andinos desde diferentes perspectivas, pero son pocos los estudios que enfocan desde la propia lógica de los campesinos.

Apaza y Cutipa (2002) hacen una descripción ordenada de la estructura del ritual, interpretando como un elemento armonizador de la colectividad natural, y una práctica milenaria de siempre.

Quispe (1997) realiza una sucinta descripción de un ritual y llegado a descripciones de significados de algunos elementos del ritual.

Onofre (1992) recoge información directamente desde los actores, pero el análisis lo realiza utilizando categorías conceptuales como magia, religión, conocimiento interpretando el ritual “pago a la pachamama” como perteneciente a lo mágico - religioso.

Choque (1996) indica que en los diversos rituales, ceremonias realizadas entre los Aymara la hoja de coca siempre está presente como un elemento simbólico-sagrado.

Néstor *et al.*, (1997) nos presenta diversidad de testimonios de los sabios andinos en relación de los rituales de curación de las diferentes enfermedades de las familias campesinas del altiplano-puneño.

Jürgen y León (2014) presentan las prácticas, ideas y ritos altioplánicos destinados a la acumulación de riqueza y bienestar familiar.

1.3. OBJETIVOS

1.3.1. Objetivo general

Describir la importancia del lenguaje simbólico del ritual “*misa ruway*” en la vida cotidiana de los pobladores del Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri- Provincia Melgar.

1.3.2. Objetivos específicos

- Describir los cambios y continuidades que se manifiestan en las dimensiones del lenguaje simbólico en el ritual “misa ruway” practicado en el Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri- Provincia Melgar
- Explicar la importancia del lenguaje simbólico en el ritual “misa ruway” en la vida cotidiana de los “runas” ‘personas’, como elemento de comunicación.
- Describir las percepciones de los agentes educativos sobre el lenguaje simbólico del ritual “misa ruway” en el Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri- Provincia Melgar.

1.4. HIPÓTESIS

1.4.1. Hipótesis general

La manifestación cultural del ritual “misa ruway” en la vida cotidiana de los pobladores del Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri- Provincia Melgar. Tiene mucha importancia, porque a través de los rituales los habitantes se comunican con la colectividad natural y ratifican su compromiso con la naturaleza, por tal razón es imprescindible el lenguaje simbólico en el contexto quechua como en las actividades cotidianas, agrícolas, ganaderas y otras complementarias. En el contexto existe cambios permanentes y percepciones en relación del “misa ruway”.

1.4.2. Hipótesis específicas

- En el escenario de la religiosidad andina existen cambios y continuidades que se manifiestan en las dimensiones simbólicas en el ritual “*misa ruway*” practicado en el Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri- Provincia Melgar. El ritual de “*misa ruway*” es una práctica fundamental de persistencia y continuidad de la Cosmovisión Quechua; sin embargo, a través del tiempo y el espacio socio geográfico, es decir aparición de la pluralidad religiosa y la población joven aculturado se han operado cambios en su complejo simbólico sin que se afecten los niveles significativos de su cultura.
- Es importante el lenguaje simbólico en el ritual “*misa ruway*” en la vida cotidiana de los “*runas*” ‘personas’. Porque para ellos el ritual, en su sentido más exacto, denota un elemento de comunicación del comportamiento humano con la colectividad natural, esto posibilita al poblador quechua expresar su percepción y su relación orgánica con el “*Pacha*” ‘cosmos’, asimismo vertebrar su sensibilidad socio productivo y orientación vital cotidiana.
- Las percepciones de los agentes de la educación como administrativos, docentes, y estudiantes de la institución educativa sobre el lenguaje simbólico del ritual “*misa ruway*” en el Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri- Provincia Melgar. Estas manifestaciones culturales ancladas en lo tradicional son vista como orientación de atraso, desde la perspectiva del sistema de la educación y algunos

agentes suelen dar importancia a estas actividades rituales por ser andinos.

1.5. JUSTIFICACIÓN

La investigación surge a partir del interés en entender, comprender el lenguaje simbólico, e integral de la ritualidad andina “*misa ruway*” desde la perspectiva de los propios actores quechuas, aun practicada por pobladores del Sector Norte Paylla del distrito Umachiri - Ayaviri y vista como un acto sagrado; constituida por un conjunto de elementos simbólicos, relacionado con el pensamiento, con los valores, sensibilidad que tiene el actor con respecto a su entorno natural circundante y social, o sea con su propia realidad y lenguaje simbólico para así:

Demostrar que a través de la ritualidad el “*runa*” persona expresa su concepción sistemática, ordenada, estructurada que tiene de su realidad, de su universo, y que esta ritualidad practicada por personas que mantienen su manera tradicional de pensar y expresar, es un pensamiento coherente, simbólico y racional.

Asimismo, demostrar que la estructura fundamental de la cosmovisión andina, la racionalidad andina, los valores andinos, aun son vigentes, y que expresan en su ritualidad, en este caso: en el ritual “*misa ruway*”. Fortalecer la identidad cultural y el proyecto intercultural sabiendo que los grupos sociales culturales poseen el mismo grado cultural y mostrar la perspectiva de los agentes de la educación básica regular sobre “*misa ruway*” y el lenguaje simbólico que está vigente en contexto comunal.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

2.1. MARCO TEÓRICO

2.1.1. Los rituales

Los rituales son un mecanismo cultural por el que se restablecen códigos, significados y saberes, Balza (2010). Son expresión, en grupo, de vivencias emocionales, tanto con un potencial negativo (angustia, culpabilidad, vergüenza, desesperación, agresividad), como con uno positivo para la vida (alegría, vitalidad, esperanza, ternura). De hecho; los hombres expresan sus sentimientos, de manera simbólica, en acciones rituales. Esa es la función expresiva de los rituales. Luego se comunican intensamente en el plano emocional. Es la función comunicativa del ritual. Con ello disminuyen su angustia vital, superan los sentimientos de culpa, despiertan las ganas de vivir. Los rituales contribuyen así al equilibrio emocional de la persona y del grupo. Se trata de un saber intuitivo presente en todas las culturas que expresan así, simbólicamente, su experiencia de la propia contingencia y su anhelo de

traspasar el umbral de los límites de la vida (experiencia de trascendencia), entrando así en otra dimensión de su existencia.

En los ritos arcaicos están acumuladas las experiencias más importantes de la humanidad: mantener alejadas las fuerzas enemigas del hombre y, si están ya presentes, alejarlas. Por eso, en los ritos de purificación, los hombres intentan liberarse en las materias tabú que amenazan su vida y superan los sentimientos de culpabilidad. En los ritos sacrificables se acrecientan las fuerzas divinas y se aplaca a los dioses. Dan algo importante de su vida para recibir, a cambio, protección y fuerza vital. Los sacrificios cruentos expresan una carga insoportable de angustia y de culpa (se encuentran sobre todo entre los agricultores). En los ritos de unión quieren unirse con el ser divino (con el ósculo santo con el contacto con objetos sagrados, por la unión sexual, por danzas extáticas o bebidas embriagadoras).

Todos estos rituales siguen en vigor en todas las religiones, también en la cristiana, aunque en formas distintas. Con los rituales de purificación, de reconciliación y de sacrificio, las experiencias vitales de otras culturas han llegado hasta el cristianismo, aunque en él han sido transformados por el valor último y ético de la doctrina de Jesús. Según Grabner (1990) ya en la tradición profética del A.T. se insinuaba algo semejante. Sobre todo los sacrificios debían ser reemplazados por el amor al prójimo y la reconciliación. El resto de los rituales debían orientarse por el mandamiento del amor. Hoy sabemos que los rituales pueden crear una dinámica emocional enorme que no siempre ha sido bien empleado

(recordemos las ideologías fascistas y marxistas). También en las Iglesias han sido mal utilizadas (legitimaron el asesinato cruel de los "enemigos de Dios").

El estudio del tema de ritualidad, para ser explicado concretamente, es necesario ubicar dentro de una determinada orientación teórica. De esta manera, el tema ritual, en el presente marco es explicado desde la perspectiva comprensiva e interpretativa de la realidad cultural, para lo cual primeramente es necesario tener referencia de lo que es, símbolo y cultura.

Símbolo es considerado como “algo verbal o no verbal que arbitrariamente o por convención representa a otra cosa, con la que no tiene que tener necesariamente una conexión natural” (Kottak, 1996).

Símbolo en, Oxford Dictionary “es una cosa que por acuerdo general se considera como tipificación o evocación natural de otra por poseer cualidades análogas o por asociación real o de pensamiento” (citado en. Turner, 1973) Así símbolo viene a ser un objeto material, un gesto, una palabra que por acuerdo general o arbitrariamente siempre representa a otra, por sus cualidades análogas o de pensamiento o por su propia naturaleza.

En cuanto a símbolo ritual, Turner (1973) menciona, que símbolo “es la unidad mínima del ritual que aún conserva las propiedades características de la conducta del ritual; es la unidad irreductible de estructura específica en un contexto ritual”. Sin embargo, siendo

insuficiente tal definición de símbolo, para el “runa” hombre quechua, Símbolo, “es la representación de la realidad en forma muy densa, eficaz y hasta sagrada, no es mera re-presentación cognoscitiva - conceptual, sino una presencia vivencial en forma simbólica”. Esterman (1998) la concepción del símbolo para el contexto autóctono andino “son más concretos: no son simples palabras o señales, sino elementos materiales (objetos, gestos) que representan activamente realidades de gran interés, o valor. Son elementos cargados de contenidos valóricos, estos objetos y gestos concretizan la realidad espiritual tratada ritualmente, y estos símbolos, no solo son cargados de un significado, sino de sentido particular, de valor (o contra-valor) (Kessel, 1992), al respecto Radcliffe (1972) indica que, el ritual posee un valor, y este “valor ritual se manifiesta en la conducta adoptada hacia el objeto u ocasión en cuestión”, él, se refiere con la palabra ‘valor’, en este caso - a la relación(actitud) entre el sujeto y objeto a la importancia, al significado que le otorga el actor a un determinado objeto ritual, cual es expresado a través de la conducta en el momento ceremonial.

En cuanto a Cultura, para Geertz (1973) “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y actitudes frente a la vida”(en, Interpretación de las Culturas), así, para este autor, cultura es esa urdimbre que el propio hombre ha tejido, son las estructuras

significativas cuales están socialmente establecidas, y estos significados están contenidas en la conducta humana, en el discurso social y en los artefactos, desde esta perspectiva semiótica de análisis cultural, el autor, nos da a entender que la conducta humana, en términos de Max Weber la acción social, el discurso social, los objetos de arte, no son, sino la acción simbólica, con contenido de significados.

Relacionando con el concepto de símbolo, la conducta humana, las expresiones verbales, las manifestaciones materiales de arte, los objetos del ritual, son entendidas como una acción simbólica con contenido de significados, y “los significados solo pueden ser almacenados en símbolos” (Geertz, 1973), asimismo por su parte Radcliffe (1972) indica que “Todo lo que tiene un significado es un símbolo y el significado es cualquier cosa que se exprese por un símbolo” y la significación “son las estructuras en que se esconden el sentido y las pasiones que lo animan” (Urbano, 1993).

En este sentido lo que interesa, es entender, las estructuras significativas, o sea, el aspecto motivador, el sentido real y semántico de toda conducta o comportamiento social, del discurso social, de los objetos de arte o de una figura del ritual.

En términos de William Ouchi (1968) estos aspectos motivadores, están por debajo del comportamiento social, cuales son difíciles de observar a primera vista, y estos son, los sistemas de cosmovisión, ideología, pensamiento, y los sistemas de valores, contruidos, tejidos por el propio hombre, por el propio grupo social. Antes de adentrarnos al tema ritual,

primeramente es necesario tener una referencia conceptual de lo que es rito, para luego explicar los ritos andinos a partir de autores que se han interesado en estudiar el tema. De manera general, el rito “es un acto individual o colectivo, aunque en el caso de que lo sea suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que las constituyen lo que en el hay de ritual” Cazeneuve (1971) aquí, el autor nos da entender, que una de las características principales del ritual, es que son actos repetitivos, que se mantienen fiel a ciertas reglas establecidas.

Por su parte, Turner (1973) se refiere por ritual, “al tipo de conducta formal prescrita para ocasiones no asumidas por la rutina tecnológica y relacionadas con seres y poderes místicos”; si bien Turner, indica, que los rituales no tienen nada que ver con la rutina tecnológica. Sin embargo, Kessel (1992) indica, que, para el Aymara, “la tecnología autóctona posee una dimensión cultural marcada por una visión mitológica - simbólico, que se expresa en todo un sistema de técnicas simbólico - mágicas íntimamente ligados a las técnicas positivas o materiales. Ambos van estrechamente unidos y constituyen juntos la tecnología propia del quechua”; con esto, nos referimos a que casi todas las actividades productivas, sociales son acompañadas siempre por un ritual, así, por ejemplo, antes de iniciar la cimentación de una casa, siempre los pobladores quechuas suelen ofrendar una “*misa*”, o sino simplemente asperjan “*ch'allan*” con gaseosa, cerveza al lugar donde se pretende iniciar la construcción.

Por su parte Santisteban (1998), menciona que “los ritos constituyen actos ordenados o procedimientos de grupo aunque pueden ser realizados por individuos o familias, siempre son el resultado de creencias y costumbres”.

Hasta aquí, podemos llegar a entender el ritual, como un acto o conducta prescrita individual o socialmente, ordenada, secuencial, repetitiva y que está relacionado con valores y creencias; o sea “los rituales son comportamientos colectivos consensualizados y que el trasfondo de estos, constituyen el mundo de las creencias y los valores sociales que orientan las prácticas cotidianas” (Alcántara, 1998).

El ritual vista desde esta perspectiva es una acción simbólica, una expresión simbólica en donde se expresan los valores y la visión del mundo, como menciona Mónica Wilson “los rituales ponen de manifiesto los valores en su nivel más profundo,. en el ritual los hombres expresan lo que más le conmueven, y habida cuenta, de que la forma de expresión es convencional y son los valores del grupo lo que en ellos se pone de manifiesto. En el estudio de rituales veo la clave para comprender la constitución esencial de las sociedades humanas”, (Turner, 1988).

2.1.2. La simbología ritual

El ritual, en principio y sobre todo es un sistema de significados (Ortner, 1978), que se expresa por medio de símbolos, en comportamientos diferentes del proceso normal de la vida social Turner (1968) al símbolo prefiere llamar “moléculas” de comportamiento ritual. Estas moléculas son

depósitos “de sabiduría tribal”, es decir un conjunto de mensajes acerca de la vida natural o social que se transmite a otras generaciones. Vogt (1974) afirma que los “mensajes” son de dos tipos: los llamados “simplemente mensajes”, emergen del contexto explícito, validador y social del ritual. El segundo tipo se refiere al “metamensaje”, está compuesto por símbolos relacionados en forma paradigmática. “El “metamensaje” se revela a través de la comprensión de la estructura lógica de materiales y actos simbólicos puestos en movimiento en un ritual particular”.

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

Según Geertz (1965) la forma y el contenido de cualquier complejo simbólico es el producto de dos factores distintos: uno de ellos, es que expresa la realidad social, histórica, natural y psicológica que se encuentran operando en la sociedad; y el otro, es que las orientaciones estratégicas conscientes o inconscientes codificadas en los cuales los símbolos seleccionan e interpretan tales realidades. Radcliffe-Brown (1922) sostiene que el ser humano maneja siempre sus categorías mentales de modo consecuente. Para descubrir el significado del ritual andino, se tiene que observar los diferentes usos que los comuneros del Sector Norte Paylla del Distrito Umachiri- Provincia Melgar hacen de los símbolos en contextos tanto rituales como seculares. Esto es, sin duda,

un desafío que se tiene que buscar en la exégesis nativa sobre el lenguaje de los símbolos en el ritual y en la vida cotidiana. A veces la significación que se esconde detrás de un ritual, resulta tan simple como directa (Vogt, 1979). Desde el punto de vista de los ritualistas, los ritos podrían alterar la naturaleza, por lo mismo que invoca el “poder sobrenatural”. Pero para este comportamiento la gente mantiene, subyacente, un sistema de creencias que acompaña a la conducta para que obren. “El ritual puede expresar y regenerar el orden social al mismo tiempo que parece imitar las normas y los valores básicos de una sociedad” (Votg, 1979). Turner (1968) sugiere que los símbolos rituales muestran una bipolaridad de significados: contiene una ideología basados en normas y valores que reglamentan la conducta; por otro lado es sensorial, que transmite el significado emocional (fisiológico).

Si el ritual pertenece, en tiempo y espacio al mundo sagrado, y se invierte de manera sistemática a todo lo que es apropiado para la vida en el mundo profano (Durkheim, 1968), entonces, la vida objetiva de la realidad es generado por un conjunto de ideas sobre lo que debe ser, lo ideal, el modelo que puede representar de este otro mundo. El hecho es que la gente establece sus creencias a través de un ideal de lo que ellos consideran que debe ser. En este sentido, el ritual expresa y genera el orden social y por ende, el modo en que se organiza la actividad humana. Desde nuestro punto de vista, toda creencia es racional, sistemática y organizada que un ideal genera. La creencia practicada se convierte en lo que todos hacen en común, en un hábito de uso, es decir en costumbre.

Los comuneros de Sector Norte Paylla tienen la costumbre de asegurar con un despacho (ofrenda) las esquinas de la casa cuando construyen, ellos creen que por las esquinas penetran las enfermedades, la maldad o la desgracia, y esto es 'algo real' para ellos. Así pues, el ritual, también se debe interpretar en el contexto de las creencias: significa lo que los actores dicen que significa.

2.1.3. El lenguaje ritual

La comunicación consiste en intercambios de mensajes donde la interpretación, la reflexión y el otorgar sentido al mensaje son importantes. Los componentes básicos de la comunicación reciben un peso distinto, según el énfasis y/o el enfoque teórico que el investigador utilice; el mensaje, el canal, el receptor/emisor, la transmisión, el significado, la respuesta, el proceso de codificación/decodificación y los efectos de comunicación pueden abordarse desde diferentes perspectivas (Jablin y Putnam, 1987).

Según Urbiola (2004) el lenguaje ritual es aquel que se utiliza en contextos particulares o situaciones especiales dentro de una organización y que tiene como fin el desarrollar espacios para consensos. Cuando se arriba a un consenso es sólo a través de participar en procesos de comunicación que permiten construir acuerdos, tengan o no éstos un referente objetivo. Esto quiere decir, que aún en condiciones donde no es posible establecer una relación directa entre la realidad y los eventos sobre los cuales se tiene una percepción dada, el grupo lo acuerda con consenso como algo real. A través del estudio de la comunicación ritual puede comprenderse

cómo dentro de un grupo social se construyen conversaciones que apuntan a una convergencia simbólica. Esta convergencia se expresa no sólo en los contenidos de las historias, sino también fortalece la identidad organizacional y propone conductas concretas o “ideales” a los individuos dentro de la organización.

En cuanto al desarrollo del lenguaje ritual, Bormann (1983) señala que los individuos desarrollan historias comunes porque de esa manera pueden manejar en forma adecuada la incertidumbre. A partir de un proceso de comunicación al que el autor llama “fantasías”, es como se logran construir las historias, las fábulas e inclusive las bromas que dan sentido a todo aquello que aparentemente no lo tiene. Cuando éstas se reproducen, generalmente tienen una estructura ritual que se expresa en el uso de ciertas palabras o frases, dentro de los esquemas que conforman el acto ritual. Durante éste es posible que los individuos y el grupo arriben a lo que Bormann (1983) llama convergencia simbólica. Este proceso ocurre gracias a los procesos de comunicación previos a los actos rituales y a la interacción social que ocurre de manera formal e informal en las organizaciones y puede explicar cómo ciertas creencias o ideas sobre la cotidianidad organizacional se construyen y ritualizan posteriormente al analizar las conversaciones, su estructura, el uso de ciertas palabras y los significados para los miembros del grupo.

Con respecto al lenguaje ritual, Díaz (1998) señala que, además del lenguaje existen otros elementos que debemos considerar. Siguiendo a Malinowski (1948) las celebraciones mágicas poseen tres características:

el lenguaje estructurado o conjuro (la fórmula); el rito (la estructura o guía) y la condición social del ejecutante (el status y el poder). Con respecto al lenguaje estructurado y al rito o estructura preestablecida a seguir en la ceremonia ritual hay que analizar el lenguaje, por un lado, y por el otro, el hacer, o la conducta que se observa durante la celebración. Ambos elementos son importantes en las celebraciones mágicas y son parte de la cultura corporativa de cualquier organización. Además de estos dos elementos, habría que agregar los sonidos, los silencios, los artefactos, y en particular los guiones en el lenguaje ritual.

Dentro de la antropología, fue precisamente Malinowski (1948) el primero en llamar la atención sobre la importancia indudable del lenguaje dentro del rito de tal forma que se aceptó que las palabras en los contextos ceremoniales y de rito podían tener significados compartidos entre los participantes. Tal y como se observa, al interior de las organizaciones se crean mecanismos de identificación que rebasan estrictamente a las personas y que se expresan en roles y conductas preestablecidas con lenguajes particulares según el rol o jerarquía dentro de la organización. Cada uno de ellos aloja una serie de formas de actuación esperadas por los integrantes de toda la organización. La identificación individual se extiende y refuerza sentimientos de lealtad hacia un grupo determinado al intercambiarse contenidos simbólicos en espacios de ritual.

2.1.4. El ritual y la ideología

La ideología significa cualquier conjunto de creencias y valores (más o menos) sistematizadas que comparten los miembros de un grupo

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

Una ventaja de “la teoría del interés” es colocar las raíces de los sistemas culturales en el sólido terreno de la estructura social, poniendo énfasis en las motivaciones de aquellos que profesan dicho sistema. Según la “teoría del interés” los hombres persiguen poder; y según la “teoría de la tensión”, huyen de la ansiedad. Por ejemplo, un pastor payliño opinó que el tener un rebaño con el mayor número de animales posibles puede adquirir un status social considerable en su comunidad, y al mismo tiempo, busca minimizar la tensión de la incertidumbre y el riesgo que está al acecho permanente del rebaño.

Por otro lado, Mannheim (1987) destaca que la ideología, para su mejor análisis, tiene dos sentidos distintos: uno particular y otro total. El primero expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario; y el segundo, el concepto total, se refiere a la ideología de una época o de un grupo históricosocial concreto. De esa manera, podemos ver la composición de la total estructura del espíritu de

nuestra época o de este grupo (Mannheim, 1987). La sociedad a través de su ideología fundamenta la base de sus principios, valores y normas. Cuando toda esta forma de pensar para organizar su mundo se convierte en un pensamiento colectivo, entonces mantiene una visión universal y total, y los individuos se identifican con ello. Esto quiere decir, que la gente puede entregar, confiar y transmitir, lo que para ellos ya es consolidado, convirtiéndose en tradición.

Volcando esta idea de Mannheim a los rituales, podemos de nuevo recordar a Lévi-Strauss lo que afirma acerca del mito que viene a ser una noción mientras su acción es el ritual, es decir su forma manifiesta del mito. ¿Estas palabras de Lévi-Strauss qué significa, que las ideas del mito basados bajo una ética y política se plasman en el ritual?. Todo ese conjunto de valores que funcionan como un sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos se inician como conceptos incoados en la mente; si se tiene que pensar con claridad el cumplimiento de las normas o el respeto a las reglas que deben ser cumplidas para vivir en sociedad y minimizar los errores para evitar el caos o la desorganización provocados por los constantes riesgos naturales o culturales, el ritual es el medio para plasmar lo que lo ideal fue manifestado por el mito, es decir lo que debe ser, esa lógica que establece lo ideal. Marzal (2001) nos da a conocer basándose en Evans-Pritchard, un tema capital de la religión nuer, que “las prohibiciones más importantes se denominan thek, palabra que significa respetar”, vale decir la conducta esperada cumpliendo las normas para no dissociar la conducta establecida

por la sociedad. Así, también la función del ritual es purificar lo contaminado por los errores cometidos por no cumplir las normas y no respetar lo que se estableció en forma colectiva estas normas. Tomando como referencia un caso, el adulterio o el olvido de la reciprocidad a las deidades por parte de un pastor andino, hace esto que influya que la majada de alpacas o la cosecha de papas puedan disminuir.

La ideología inmersa en cada ritual mantiene la idea universal de aumentar y resguardar la cosecha o el rebaño respetando las normas establecidas. Entre los pastores cada familia tiene su forma particular de celebrar el ritual, y muchas veces criticando la forma del desenvolvimiento del otro pastor en su competencia para obtener un mejor rebaño.

2.1.5. Cosmovisión andina y ofrendas

En la cultura altiplánica peruana, la capacidad de ver tiene una relevancia singular como atributo de cada uno de los seres de este mundo vivo. Por eso es que el ojo se encuentra presente en los tejidos, en la cerámica, en la orfebrería y todos los componentes de la naturaleza tienen ojo de carácter ritual. Así Grillo (1993) en el obelisco Tello correspondiente al período Chavín, con una antigüedad de 4000 años, se les ha esculpido ojos al sol, a las plantas, a los caracoles. Esta inmensa riqueza cultural es la cosmovisión que se plasma en la vitalidad de las manifestaciones religiosas andinas. Este hecho se traduce en las numerosas fiestas de crianza en todo el “*Mara muyta*” ‘ciclo de un año’, cuyo origen se reconoce en la herencia del mundo andino prehispánico, la mayor parte de las veces. Muchas de estas ritualidades se han revitalizado con símbolos y

prácticas devenidas del intercambio cultural con las sociedades occidentales, “en un proceso de transculturación que, iniciado con la temprana presencia hispánica en los andes peruanos, hacia el siglo XVI ha continuado hasta nuestros días” (La Serna, 2013).

En cuanto a la cosmovisión del Quechua, Geertz (1973) sostiene que de la imagen que ellos tienen de la manera como son las cosas en la realidad, su concepto de la naturaleza, de sí mismo, de la sociedad. Llanque (1990) señala que “los ritos son medios más eficaces para reactualizar la visión del mundo y de la estructura en la que se mueve el grupo social”. En esta perspectiva el autor citado, menciona que “no podremos entender el comportamiento ritual individual o colectivo de los quechuas a no ser entendamos, la manera cómo la sociedad Quechua enfoca e interpreta la realidad cósmica que le circunda. Porque precisamente lo que percibe de la realidad circundante lo definirá de acuerdo a los criterios culturales heredados desde milenios y lo reactualizará en los ritos, sean estos, agrícolas u otros” (Llanque, 1990).

Así el ritual de los Quechuas, tiene mucho que ver con la comprensión de su propia cosmovisión, ésta visión del quechua de su espacio natural, de su realidad cósmica, es cosmocéntrica, en donde el medio natural se impone al hombre y este se adapta ingeniosamente y no hay oposición entre hombre y naturaleza (Kessel, 1992).

Esta relación, entre el hombre y su entorno circundante es manifestada mediante el ritual, es así que, “el proceso ritual Quechua como una proyección simbólica de su realidad, pone de manifiesto la interrelación

existente entre el hombre y la naturaleza; entre sí mismo y entre los elementos de la naturaleza (animales, rocas, viento, tierra, etc.) De ahí que el rito es la expresión simbólica de la misma vida humana” (Llanque, 1995).

Asimismo, Esterman (1998), afirma que “la forma más expresiva de representar ceremonialmente la topografía pachasófica, es el ritual del Despacho (también llamado pago, alcanzo, mesa, o misha, saywa o qoymi, qatychi). El despacho se practica en diferentes formas y para distintos fines. Es una celebración de la sacramentalidad, fundamental del universo que es el fondo de su racionalidad, a través del Despacho el universo como pacha esta simbólicamente presente; no se trata de una representación conceptual icónica del Pacha, sino de una representación celebrativa. La correspondencia con la topografía pachasófica se nota ya en la coreografía del ritual”.

Relacionado a ello, Kusch (1970) indica, que “en el pensamiento indígena, existe una estrecha relación entre saber y rito” y explica, de que “si el saber indígena apunta al ritual, es porque no se trata de un saber connotativo, sino de un saber que se relaciona con criar, multiplicar, es un saber para vivir” (kusch, 1970), y en cuanto a la relación del ritual con el cosmos, indica que “el cosmos indígena, es un universo así tomado como algo orgánico, total, diríamos un cosmos – animal no cabe la distinción entre sus componentes, sino que vale ante todo su equilibrio interno. Lo fasto y nefasto, predomina sobre cualquier objeto. De ahí la continuidad

de saber en el ritual, uno y otro concurren a equilibrar el cosmos” (Kusch, 1970)

En este sentido, el “enfoque de la realidad quechua es cosmocéntrica y no antropocéntrica, y los ritos son los medios más eficaces para reafirmar su visión del mundo y al mismo tiempo, son una exigencia en orden de comportamiento social armónico” (LLanque, 1990). Como se puede ver, el hombre en la cultura andina está estrechamente ligado a su entorno natural circundante, incluido el mismo, en donde la esencia es saber vivir en un equilibrio armónico con todo los elementos de *pacha* ‘cosmos’ es así que “para el andino, la tierra es su madre y este sentimiento es expresado a través o mediante las ‘ misas’, ‘despachos’, ‘pagos’ a la *pachamama*, “*achachilas*”, ‘cerros elevados’, todo los apóstoles” (Cutipa, 1993).

En cuanto al ritual “*misa ruway*” y su propósito, el reverendo Llanque (1995) menciona, que, “la base principal, del proceso ritual aymara, es la denominada ‘MISA’, lo cual no debe ser confundido con la misa del culto o liturgia católica. La ‘misa aymara’ es preparada por el *yatiri* y/o *paqu* ‘sacerdote Aymara’, quien coloca en un lienzo “*inkuña*” ‘mantel confeccionada de lana de alpaca’ ritual, los siguientes elementos simbólicos; hojas de coca, denominado *k’inthu*, plantas aromáticas, incienso, copal, grasa de llama (*untu* o *llamp’u*), lanas de diferentes colores, confituras, feto disecado de cordero o llama, vino, alcohol, *ch’uwa* (bebida preparada con dulces) jugo de frutas, harina de maíz, de cebada,

quinua, etc.” y señala que “todo el ritual Aymara es complejo y requiere de un profundo conocimiento del valor simbólico de todo los elementos rituales”.

2.2. MARCO CONCEPTUAL

“**Misa**”: ‘Ofrenda’ “es palabra más común para la ofrenda compleja, es decir para la ofrenda con varios o muchos ingredientes. Consiste en una hoja de papel, sobre la cual se colocan, según las intenciones de la ofrenda, cierta cantidad de elementos vegetales, animales, minerales, alimenticios, y diversos. Estos ingredientes constituyen dones olfatorios, especiales para los seres sobrenaturales y simbolizan un determinado deseo (Protección, suerte, amor, maleficio, etc.). Hay ofrendas benévolas y malévolas y existen diversos tipos” (Berg, 1985).

Una “*misa*” ‘ofrenda’ “se ofrece para fines múltiples que la vida exige; misericordia, perdón por los pecados, recuperación de la salud quebrantada, por la enfermedad, fertilidad de los animales, protección de Dios y de divinidades tutelares, prevenir la muerte, y la destrucción por un rayo, para promover las buenas relaciones entre parientes, entre la nueva pareja, para la bendición de cosas nuevas, para la construcción de la casa, incremento de trabajo, para negocios, para una buena travesía de los muertos, un buen viaje, etc.” (Llanque, 1995) así, para los quechuas y Aymaras, la “*misa*” viene a ser ofrenda que contiene varios ingredientes o recados destinados, para las deidades y consta de una hoja de papel blanco sobre el que se colocan, según la intención de la ofrenda cierta cantidad de elementos. Estos elementos, no solamente son ingredientes de la ofrenda, para agradecer a las “divinidades”, sino también vienen a ser elementos con un sentido, un valor peculiar para el actor (suplicante), un

sentido con proyección al futuro, “Se trata de pre-figuraciones - imágenes anticipantes de un original que no tiene todavía existencia (real) en un contexto ritual que imitan su finalidad, expresando en formas plásticas y/o dramáticas el proyecto anhelado (pero que simbólicamente está presente como algo real-vivo), de una determinada empresa económica bien lograda (el ciclo agrícola, una construcción, un viaje etc.) y apoyando su realización exitosa por la fuerza de la intención del actor (celebrante del rito). En otras palabras el actor pretende, por medio de estas imágenes pre-figurativas dar una preexistencia generadora - un cuerpo fetal, diríamos - a su proyecto económico” (Kessel, 1992) a través de los objetos del ritual, de los gestos, actos, invocaciones, oraciones, de los materiales utilizados en el ritual, el actor pretende no solamente pretende dar preexistencia a su proyecto económico, sino también a su bienestar personal, familiar en cuanto a la salud, a la vida, a las buenas relaciones con el grupo como con los elementos de la naturaleza.

El acto de ofrendar, como indica Llanque (1995) la “misa” aymara es preparado por el “yatiri”, quien es una persona que sabe de rituales, también es conocido como “*misa luqt’iri*” o “*luqtiri*” en quechua “*misa ruway*” el que ofrenda, persona que presenta las ofrendas o hace sacrificios en honor de los seres sobrenaturales. (Berg, 1985).

En cuanto a los tipos de “*misas*” ofrendas, Onofre (1992), como Apaza (2002) en sus trabajos de campo realizados, mencionan que, existen diferentes tipos de “*misas*” u ofrendas, con propósitos diferentes, estas “*misas*” son: dulce o “*muxsa misa*”, “*chiwchi*” o “*malla misa*”, “*k’intu*” o “*ayta misa*”, “*sullu misa*”, “*kuti misa*”, “*salud misa*”; Cada uno de estos ‘*misas*’ tienen diferentes propósitos, asimismo,

cada uno de ellos tienen diferentes ingredientes, así como se puede ver en las siguientes citas:

Qasi Misa “Especie de ofrenda sencilla que consiste en tres hojas de coca, algunos pedacitos de sebo de llama, un poco de copal y menta pulverizada. Esta ofrenda se presenta en la construcción de una casa, durante ciertos ritos domésticos (p. ej. Corte de pelo), durante los viajes, y en ritos relacionados con la agricultura, la ganadería y la pesca. La ofrenda puede ser enterrada o quemada”. (Berg, 1985)

Chiwchi Misa “Ofrenda de miniaturas, ofrenda cuyo ingrediente principal forman las pequeñas figuritas de estaño o plomo llamadas chiwchi” (Berg, 1985).

Kuti Misa “Ofrenda que se usa para deshacer un maleficio que ha causado una enfermedad en alguna persona, al mismo tiempo es medio de curación por que mediante esta se ordena que el maleficio vuelva a la persona que lo ha provocado” (Berg, 1985).

Misk'i Misa “Ofrenda dulce, ofrenda cuyos ingredientes principales son distintas variedades de dulces (confites, caramelos, etc.) Estos dulces forman dones alimenticios para los seres sobrenaturales, a quienes se presenta este tipo de ofrendas, para recibir su protección contra las amenazas naturales y sobrenaturales, o para agradecerlas por los bienes recibidos.” (Berg, 1985)

Salud Misa “Ofrenda de salud, ofrenda que se prepara y presenta a los seres sobrenaturales para tener buena salud o para recuperar la salud. Muchas veces esta ofrenda es idéntica a la “chiwchi misa” o la “muxsa misa” (Berg, 1985).

El Ritual (acto) de “*misa ruway*” ‘alcanzar la ofrenda’ como conducta social es una acción simbólica, con contenido de significados, cual está relacionado con los sistemas de cosmovisión, de pensamiento, y con los sistemas de valores peculiares, que el propio hombre el propio grupo social ha construido ha tejido y los expresa en su lenguaje, en el discurso social, en los objetos o figuras, en los gestos, actos, en si en todos los componentes simbólicos del ritual. Es una racionalidad “proceso mental que se va conformando y estructurando, según las necesidades de sobre vivencia en confrontación con el reto que le plantea el medio ambiente, la tradición y las creencias” (Peña, 1993).

CAPÍTULO III

METODOLOGÍA

3.1. MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

3.1.1. Método

El método de investigación se sustenta en la metodología cualitativa y el análisis comprensivo interpretativo del sentido subjetivo, de los significados simbólicos, perceptivos y valóricos que están contenidos en la ritualidad del hombre quechua del sector Norte Paylla del distrito de Umachiri, provincia de Melgar - Ayaviri. Este método pretende describir y analizar ideas, lenguaje simbólico, creencias, significados, conocimientos y prácticas de grupo, culturas y comunidades. La etnografía implica la descripción e interpretación profunda de un grupo, sistema social o cultural (Creswell 2009, citado por Hernández et al., 2010). Es decir, la aplicación del método antropológico de trabajo de campo, que implica empatía social con los pobladores, permanencia prolongado en la zona

de estudio, observación participante y una densa descripción de los acontecimientos de ritualidad y vida cotidiana de los pobladores.

3.1.2. Unidad de observación

Nuestras unidades de observación fueron constituidas por los *Yachaq* o *Paqus*, los Hombres y Mujeres adultos “*yachaq*” (Personas adultas con mas saberes sobre la vida andina) de las familias y autoridades del sector Norte Paylla. Quienes son los personajes que asumen un rol protagónico en la ritualidad quechua, y son los depositarios de la sabiduría y de la mayor experiencia vivida quienes, a su vez son personajes respetados, reconocidos solicitados por la misma población; llevadas a cabo en el afán de dar una orientación significativa de la vida de la población comunal.

Otro eje de nuestra unidad de observación, son los objetos simbólicos, componentes o recados de las “*misas*” y lenguaje simbólico, en conjunto viene a ser el centro, la base del ritual; asimismo, los actos desarrollados por los “*yachaq*” o “*misa ruway*” a petición de las personas solicitantes llamados como “alferados”.

3.1.3. Dimensión de análisis

Nuestro análisis se centró en la interpretación simbólica, significativa del ritual y lenguaje simbólico “*misa ruway*”; es decir, en la dimensión del mundo Quechua.

3.1.4. Nivel de análisis

La investigación se realizó a nivel micro social, es decir, basada en la comprensión de la realidad comunal y familiar del sector Norte Paylla de distrito de Umachiri, la misma que requiere una observación directa y participante en todos los procesos vitales de las familias.

3.1.5. Ejes de análisis

Cosmovisión y lenguaje simbólico en el ritual “*misa ruway*”.

Estructura simbólica y significativa del ritual.

Rol del ritual en la vida cotidiana del poblador y “*yachaq*”.

Percepciones de los agentes de educación sobre “*misa ruway*”.

3.2. TÉCNICAS E INSTRUMENTOS

Las técnicas que se utilizarán en el proceso de investigación son los siguientes:

Observación participante y directa, la presente técnica de investigación se utilizó para presenciar en forma directa el acontecimiento del ritual, asimismo; la técnica de observación participante fue útil para introducirnos en los momentos de la ejecución del ritual para así poder comprender, captar detalladamente cada simbolismo y el lenguaje simbólico durante el acto ritual, y adentrarnos a la vida misma del propio actor, utilizando algunos instrumentos materiales de apoyo como la reportera, la cámara fotográfica.

Entrevistas a profundidad, esta técnica de investigación cualitativa, nos ayudó a profundizar la información de fondo mediante las preguntas hechas a los actores, en este caso a los “*yachaq* o *p’aqus*” y personas incluidas en la unidad de observación.

Historias de vida, nos permitió para hacer entrevistas sobre la formación en cuanto al aprendizaje de los “*yachaq*”, respecto a su sabiduría y conocimiento en ejecución de rituales como, el de alcanzar las “*misas*” a las divinidades, lenguaje simbólico mediante la lectura de las hojas coca y otros.

Instrumentos, referidos a los materiales y equipos necesarios para el trabajo de campo son: Cámara fotográfica, Reportera, Guía de entrevista, Guía de Observación, Libreta de campo y cuaderno de apuntes.

3.3. UNIVERSO POBLACIONAL

Población total: del sector norte Paylla, constituido en total por 80 jefes de familia, equivalente al 100 por ciento del universo poblacional de estudio.

Población muestral: la muestra de investigación está constituido por 25 jefes de familias del sector Norte Paylla, dentro de las cuales están: 8 personajes *yachaq*, 10 jefes de familia que aun mantienen sus creencias, costumbres, 4 agentes de educación y 03 jefes de familia Jóvenes.

3.4. ASPECTO GEO-POLÍTICO

3.4.1. Ubicación.

La localidad de sector norte Paylla, se encuentra ubicada en el distrito de Umachiri, provincia de Melgar, departamento de Puno, con una

altitud de 3970 m.s.n.m., la zona ecológicamente es frío templado, notándose en el año la existencia de dos estaciones marcadas en Latitud Sur: 14° 48' 39.5" S (-14.81096091000) y Longitud Oeste: 70° 45' 54.6" W (-70.76515627000). Como presentamos en el anexo mapa 01, mapa 02.

Limites:

Por el Norte : Con el Rural Umachiri y Rural Kunurana

Por el Sur : Con el Centro Paylla

Por el Este : Con el Centro Experimental Chuquibambilla UNA-Puno

Por el Oeste : Umachiri y Comunidad Campesina de Umasi

3.4.2. Topografía.

Presenta una ladera en el cual están ubicados mayormente las viviendas y una pampa, cual es uso mayormente de pastoreo de ganado.



Figura 1. Fotografía del Sector Norte Paylla

El clima de esta zona es frío y templado, el cual limita en algún grado el potencial del desarrollo agrícola. En esta zona prosperan el cultivo de la papa amarga, en las pampas, papa dulce en las laderas, sus pampas son aptas para el desarrollo de la actividad pecuaria principalmente ovino y vacuno.

3.4.3. Flora.

La vegetación natural existente en el sector norte paylla son como arbustos naturales; el *qulli*, arbustivas, la ortiga o *kisa*, herbáceas como la salvia, el *misiku*, la *chilliwa*, el *iru*, *thusña*, pastizales como el *chiji*, el trebol, la cebadilla, el *sillu sillu*.

3.4.4. Fauna.

Animales silvestres existen en el sector como: aves, reptiles, batracios, felinos y otros, en aves tenemos: el *anka* 'águila', el *yuthu* 'perdiz', *qhita patu* 'pato silvestre', *piqpi* 'lechuza', *qhillinchu* 'cernícalo', el *liqi liqi* 'centinela', el *phichitanka*, *kullku* 'paloma silvestre', el *puku puku*.

En felinos: *atuq* 'zorro', *usq'uyllu* 'gato montes', roedores como: *wisk'acha* 'vizcacha', *hukhucha* 'ratón', asimismo existe las *añas* 'zorrino'.

3.5. ASPECTO ECONÓMICO

El sustento económico de las familias campesinas del sector norte de Paylla, está basada en diversas actividades productivas tales como la agricultura, el pastoreo, la artesanía, el intercambio y venta de productos

agrícolas y del trabajo eventual, de venta de fuerza de trabajo por los varones en la costa. Siendo la crianza de ganado y la agricultura la mas practicada.

3.5.1. Agricultura

La agricultura es la actividad principal a la que la mayoría de las familias campesinas se dedican como al cultivo de productos principalmente de la papa, el cultivo de la cañihua, la cebada, avena, pastos cultivados como trébol ray grass en menores proporciones.

Estos productos agrícolas de la zona son cultivados en parcelas familiares donde cada familia cuenta con un promedio de 40 parcelas cultivables, midiendo el más pequeño 800m² y el más grande 4 Hás. Donde algunas familia poseen parcelas ubicadas no solamente dentro del sector sino en distintas comunidades aledañas.

3.5.2. Ganadería

Siendo, también otra de las actividades productivas importantes el pastoreo de ganado como: vacuno criollo y mejorado, ovino criollo y mejorado; equino, porcinos y aves de corral en cantidades menores.

Cada familia cuenta con un promedio de ganado que se muestra en el cuadro siguiente.

Cuadro 1. Tenencia de ganados

Especie	Promedio de tenencia de ganado / familia
Vacuno	12
Ovino	25
Equino	2
Porcino	4
Aves de corral	5

Cabe recalcar que el pastoreo se caracteriza por un cuidado extensivo en las parcelas que cuenta cada familia, esto en cuanto a los ovinos. Sin embargo el cuidado del ganado vacuno es a estaca y en algunos casos a redil eléctrico y la alimentación se basa tanto en pastos naturales como pastos cultivados y forraje de avena (ensalaje).

3.5.3. Comercio

El comercio está sustentado en la venta de productos agrícolas y ganaderas como la venta de leche y productos derivados de la leche, como queso, mantequilla, carne. En cuanto a la venta de leche, en el Sector Norte Paylla se encuentran acopiadores de leche quienes recogen directamente del lugar de producción (Cabañas). También en la venta de productos de artesanía como la elaboración de tejidos en miniaturas, chalinas, ponchos y chompas.

La venta de ganados principalmente de vacuno y ovino, mayormente son vendidos en los meses de abril, mayo, junio; siendo el lugar de venta la plaza de ganado de la localidad de Umachiri los días jueves. El precio del ganado vacuno varía de acuerdo al tamaño y engorde, fluctuando desde S/. 300.00 hasta S/. 2000.00 el mejor toro. También en esta misma feria se realiza la venta de ovinos, porcinos y otros animales menores.

La venta de productos agrícolas principales son la papa, chuño, cañihua y la cebada por arrobas, siendo el lugar de venta la plaza de la localidad de Umachiri y Ayaviri los días domingos donde el costo es:

Cuadro 2. Costo de productos agrícola

Papa	01 arroba	S/. 10.00
Cebada	01 arroba	S/. 15.00
Cañihua	01 arroba	S/. 25.00
Chuño	01 arroba	S/. 25.00

Cabe indicar, que la venta de estos productos por las familias es realizada en Umanchiri los días martes y en Ayaviri los días miércoles.

Cuadro 3. Costo de productos

Queso	10 Unidades	S/. 130.00
Huevo	20 Unidades	S/. 12.00
Leche	10 Litros	S/. 20.00

Debemos aclarar que no todas las familias venden sus productos, además no cuentan con tales productos y si los tienen venden 8 quesos a la semana, 10 litros de leche a la semana y 10 huevos también durante la semana según la cantidad de gallinas que tengan.

3.5.4. Artesanía

Las familias del sector norte de paylla también se dedican al tejido como una actividad complementaria, realizando tejidos de miniaturas de animales (tigres, ovejitas, etc.), donde a la semana confeccionan una cantidad entre 40 a 50 miniaturas de lana que es vendido en la localidad de Ayaviri los días miercoles a razón de S/. 0.50 céntimos de soles.

3.5.5. Migración temporal

El 60% de los varones jóvenes emigran a la costa y a las minas con la finalidad de vender su fuerza de trabajo como se observa en el siguiente cuadro

Cuadro 4. Migración temporal de las familias

LUGARES DE MIGRACIÓN TEMPORAL	E	F	M	A	M	J	J	A	S	O	N	D
Minas					T.M.	T.M.						
Camana							P.A	P.A				
Majes										P.A	P.A	P.A
Tambo	C.P											C.P

T.M= Trabajo en minas
P.A= Plantación de arroz
C.P= Cosecha de Papa

3.6. ASPECTOS DEMOGRÁFICOS

3.6.1. Población

En el Sector Norte de Paylla del distrito de Umachiri cuenta con 80 jefes de familia y con una población total de 200 habitantes como se muestra en el siguiente cuadro:

Cuadro 5 Población del sector Norte Paylla

Poblaciones menores de 03 años	15
Población pronoei	20
Población escolar primaria	35
Población escolar secundaria	45
Población estudiantil < 18 años	05
Población empadronada > 18 años	80
POBLACIÓN TOTAL	200

3.7. ASPECTO CULTURAL Y SOCIAL

3.7.1. Religión

La religión católica es la que mayor influencia tiene en la población campesina del sector Norte Paylla del distrito de Umachiri y en menor grado de aceptación tiene la Iglesia adventista.

Cuadro 6. Presencia de las religiones

RELIGIÓN	JEFES DE FAMILIA	
Católicos	15	60%
Adventistas	10	40%
TOTAL	25	100%

Interpretación: De los 25 jefes de familia entrevistados, 15 jefes de familia mantienen su creencia y costumbre, dentro los 15, entre ellos varones y mujeres 8 jefes de familia saben realizar rituales de “*misa ruway*”, y siendo 7 jefes de familia que no creen, ni menos practican el ritual de “*misa ruway*” quienes a su vez lo ven como prácticas de los abuelos.

Asimismo, del total de jefes de familia, 10 se identifican con la religión adventista y otros con otras sectas religiosas y mantienen sus creencias y costumbres como, la alavanza a Dios, estas familias sostienen que los rituales son paganas.

Al respecto Honorio Ttito Corahua adventista nos relata su testimonio:

“Estas creencias y costumbres pertenecen al pasado y es parte del culto a los demonios “es parte de Satanás”, y que al contrario mas bien nosotros debemos orientarnos hacia el futuro, porque esas creencias solamente son costumbres del pasado y no sirven, es mas la gente ya no practican en vez de hacer esas cosas debemos pensar en la tecnologización”.

De manera general esto es panorama actual del estado en que se encuentra la continuidad de la creencia y costumbre, caso del ritual de “*misa ruway*”.

3.7.2. Festividades

Las fiestas mas relevantes que se practican en el Sector Norte de Paylla son tres: fiesta patronal de la Virgen de Asunción, de San Francisco de Asís y carnaval.

La fiesta patronal es el día 15 de Agosto, “virgen de la Asunción”, donde la población por devoción y costumbre celebra al ritmo de bandas de músicos y orquestas al compas de músicos con arpa traídos desde Tinta Cusco.

La fiesta de los carnavales se celebran en el mes de febrero que empieza desde compadres, considerando que el martes de carnaval es la tradicional de Chaku de Zorro en donde participan todas las comunidades del Distrito de Umachiri llevado comparsas de “*q’ajcha*” ‘musica’ y el día miércoles de ceniza es el “*taripakus*” ‘visita a los cultivos’ a las chacras, acompañado de comparsas de “*q’ajcha*” y en los últimos años se ha recreado el corta monte con orquesta.

3.7.3. Organización social

Políticamente el sector norte de paylla está conformado por 80 jefes de familia y 150 ciudadanos electores. Están representada mediante un cuerpo directivo.

Junta Directiva del Sector Norte de Paylla:

Presidente: Serafín Challco Nina

Vice – Presidente: Cirilo Apaza Ccama

Secretaria: Leonarda Chicmapocco

Tesorero: Edwin Challco Quispe

Vocal: Genara Huanca Ccoa y Lucio Huayllapuma Vargas

Teniente gobernador: Benancio Llavilla Morales

CAPÍTULO IV

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1. RITUAL “MISA RUWAY” O ALCANCE DE LA OFRENDA: SÍMBOLOS Y SIGNIFICADOS

4.1.1. Ritual de “misa ruway”

El significado de la palabra “*misa ruway*” según el “Diccionario religioso aymara” de Berg (1985), nos indica que “*misa*” es ofrenda compleja con varios ingredientes y “*ruway*” significa ofrendar o acto de presentar ofrendas o realizar sacrificios.

Así “*misa ruway*” significa ofrendar, sacrificar o acto de presentar ofrendas o realizar sacrificios; o sea es un acto simbólico de presentación de ofrenda “*misa*” cual consiste en todo un proceso desde la provisión de los ingredientes, la preparación de la “*misa*” y hasta la incineración o entrega de la “*misa*”.

Para la mayoría 67% de jefes de familias quechuas entrevistados, “*misa ruway*” consiste según un *yachaq*, en: “*invitar, servir un banquete a todos*”

los criadores deidades para que coman, saboreen y beban”, además el informante agregó Don Eduardo Escobedo Pacsi:

“Es así como tu en tus cumpleaños invitas a tus amigos un buen plato (comida) para que coman y disfruten de las cervezas, gaseosas para que tomen y así todos estén agradados y tengan buen corazón para ti; así mismo ese día cuando preparamos la “misa” invitamos a todo los ‘criadores’, apus, qisa, pachamama, a los Santos a Dios, a los apóstoles”.

Aquí el *yachaq* nos indica que “*misa ruway*” es obsequiar, convidar una “*misa*” ‘ofrenda’ a los criadores y protectores, a los devotos (Santos y Santas) a Dios que esta en el “cielo”, para que no nos permitan estar en ninguna situación crítica, así mismo para que nos bendiga a la chacra a los ganados, para que proteja de la helada de la granizada.

Como se aprecia “*misa ruway*” es un acto de celebración sagrada entre los componentes de este mundo en donde el *Yachaq* a manera de propiciar ofrenda una “*misa*”-especie de banquete simbólico-(Montaño, 1999) a los “deidades” con un determinado propósito, el mismo que está relacionado directamente con sus necesidades materiales y vitales de la familia (Kessel, 1992).

El *yachaq* en su versión, nos hace conocer que para realizar una “*misa*” ‘ofrenda’ se necesitan reunir los siguientes elementos tales como la coca, wira o untu, vino incienso, alcohol, “*ch’uwa*” ‘bebidas sagrada preparada con dulces’ y así mismo “dulce o *misk’i misa*” y para acompañar se necesita bebidas como alcohol, cigarro para fumar, luego el “*yachaq*” ‘sacerdote andino’ es el quien prepara y entrega la “*misa*” a los deidades y a los apus poderosos y a la *pachamama*, a la casa al momento que ellos pidan; preparar la “*misa*” el *yachaq* nos indica que no es un rato si

no que suele culminar dentro de unas cuatro horas. Ahora, si la “*misa*” ‘ofrenda’ es para hacer picchar a la casa se quema en un lugar determinado, y si, la “*misa*” es para llevar a los “*achachilas o apus*” ‘cerros tutelares’ hay que llevar a la cima del cerro.

Analizando lo que es un ritual de “*misa ruway*” nos damos cuenta que solo un acto incluye distintos aspectos de la vida misma del poblador, en aquí encontramos su percepción, su manera de ver su realidad circundante, sus necesidades vitales, su misma vida, su visión de futuro, cuales están expresadas, como contenidas en cada uno de los elementos del ritual. Es mas, un sólo ritual ‘acto’ es un basto complejo simbólico y que en las siguientes páginas se desarrollará cada uno de los aspectos esenciales que constituyen el ritual de “*misa ruway*”.

De manera general, el ritual “*misa ruway*”, es una celebración sagrada e integral entre los componentes de este mundo de la comunidad, de la familia, donde el aspecto central consiste en alcanzar una “*misa*” ‘ofrenda’ a los divinidades tutelares, con una determinada finalidad. Esta celebración sagrada es dirigida por un *yachaq* quien prepara la “*misa*” de manera cuidadosa y ordenada la utilizando diversos ingredientes, elementos cristianos y andinos, la entrega a las deidades se realiza quemando la ofrenda en una hoguera o cerco que este cerca a la casa del alferado.

De acuerdo a la observación participante en un (acto) ritual de “*misa ruway*”, en en el sector norte de paylla, se distinguen los siguientes aspectos principales:

“Misa” (ofrenda) e ingredientes

Materiales usados

Actores y participantes humanos y divinos (destinatarios)

Momentos propicios

Lugares de acto

Tipos de misa y propósito

Proceso de la preparación y entrega

4.1.2. “Misa” (ofrenda) e ingredientes

“Misa” para los *yachaq* y jefes de familia que practican el ritual de “misa ruway” es aquel plato especial preparado con los mejores ingredientes, agradables para las deidades, tales como, hojas de coca, “wira” ‘cebo de llama’, *q’uwa* ‘planta aromática’, incienso, vino, “*ch’uwa*” ‘bebida sagrada preparado con dulces’, figuras de dulces, alcohol y otros, son obsequios para convidar a los *apus*, *awichus*, *pachamama*, a Dios y a sus Santos y Santas, a apóstoles como Santiago Apóstol.

Los ingredientes los compran en la ciudad de Ayaviri y en la feria de localidad los días miércoles.

Así, para alcanzar, obsequiar “ritual” a las deidades, tiene que haber necesariamente una “misa”, “*quri misa*, *qulqi misa*”, la misma que es la parte central y base para llevar acabo un ritual de “*misa ruway*”, de lo contrario no habría nada que ofrecer a los deidades; *apus*, *pachamama*, *awichus*, a Dios y sus apóstoles, santos, santas.

En este sentido y aun más “*misa*” es la palabra, más común para la ofrenda compleja... con varios o muchos ingredientes... estos ingredientes

constituyen dones olfatorios, alimenticios o especiales para los seres sobrenaturales y simbolizan un determinado deseo (protección, suerte, amor, maleficio, etc.)” (Berg, 1985), como se puede ver en esta cita. Los ingredientes que constituyen la “*misa*” ofrenda no solamente son dones olfatorios, especiales para los “criadores”; si no simbolizan un determinado deseo del suplicante; estos elementos (ingredientes) también hacen presente (simbólicamente) a las partes de la pacha (universo integrado, interrelacionado). Esto es cierto y es posible observar en el momento cuando el *yachaq*, encargado de preparar la ofrenda; “*misa*”, prepara utilizando distintos ingredientes simbólicos, los cuales contienen significados que solamente sabe el *yachaq*.

La “*misa*”, constituye el aspecto indispensable de toda la ceremonia; es el elemento fundamental de todo el ritual. Como indica Montaña (1999), es una especie de ‘banquete simbólico’, precisamente, su inmanencia se debe a que la “*misa*” constituye el medio adecuado y establecido para sintonizarse y entablar una relación sagrada entre el *yachaq* y las deidades, en la “*misa*” el suplicante concretiza su gratitud, su generosidad, su respeto, además sus deseos, sus necesidades vitales, la “*misa*” contiene todo en cuanto el suplicante, intermediado por el *yachaq*, pide lo que desea tener, hacer.

En el momento de la preparación de la “*misa*” tiene que estar todos los integrantes de la familia ‘alferados’ primeramente a través de las figuras y “*k’inthus*” (6 hojas de coca) todos las deidades están, presentes, asimismo Dios y sus apóstoles y santos; en segundo lugar los lugares sagrados

como, “*awichu*” ‘funerales’, “*chikchiq haphisqan*” ‘lugares impactos por el rayo’ “*phujua*” ‘puquíos’, parcelas del suplicante están presentes mediante los *k’inthus*; en tercer lugar, los parientes consanguíneos y afines de la familia suplicante están presente mediante los *k’inthus* que el *yachaq* escoge y los simboliza.

Por ser un elemento integral la “*misa*”, en ella también se expresa la realidad misma de las familias quechuas de esta localidad; su percepción, visión de su realidad circundante “en la *chiwchi misa* se logra expresar la cosmovisión local” (Rivera, 1999) es más en las figuras, de la “*dulce misa*”, “*misk’i misa*” se pone de manifiesto, el deseo de las familias campesinas.

Las imágenes y/o figuras elaboradas de dulces, de plomo que conforman la “*misa*” materializan, concretizan (de manera simbólica) los deseos materiales, la visión de las familias (suplicantes); de la misma manera los “*k’intuqa*” (6 hojas de coca) cumplen ese rol (simbólicamente), convirtiéndose de esta manera en portavoz auto-activo de los deseos de bienestar del suplicante (familia); este punto de una manera más detallada se desarrollará en las siguientes páginas cuando se habla de la preparación y entrega de “*misa*”, los tipos de “*misa*” que se alcanzan a las ‘deidades’ como a los apus, pachamama y otros son:

K’intu misa. Es la misa u ofrenda preparada con hojas de coca, “wira o untu” (cebo de llama), incienso, vino y “*ch’uwa*” ‘bolitas de dulce’, “*q’uwa*” ‘planta aromática’.

Misk’i misa. Es el “plato especial” preparado con figuras de dulce.

Titi o chiwchi misa. Es la que está preparado con figuras de plomo “*titi*”; láminas de color oro y plata y wira y confites de dulce.

Sullu misa. Es preparada con un feto de llama y envuelto en algodón o lana y rociado con vino e incienso”.

Kuti misa. Es la que está preparado con incienso negro, *ch'uwa* negro, hojas de coca, “*untu*” ‘cebo de chanco’ y envuelto en un papel oscuro, esta se hace para regresar el mal a la persona que lo provocó.

4.1.3. Elementos simbólicos usados en la preparación y alcance de la “misa”.

De las observaciones que se han hecho en el proceso de la preparación y entrega de las “*misas*”, se puede deducir que para realizar o llevar el ritual se requiere de ciertos materiales o elementos simbólicos, son los siguientes:

Una manta o “*misa q'ipiña*”

Un costal o “*misa kustala*”

Un lienzo o “*misa inkuña*”

Una chuspa o “*misa chuspa*”

Dos conchas marinas conocidos como lluxi (conchas festoneadas)

Una campana

Una cruz conocida como calvario

Un papel o “papel despacho”

Un sahumero

Bosta y fuego

Dos botellas y un plato plano

Estos son los materiales simbólicos, importantes que son utilizados en todo momento cuando se realiza la “misa”. A continuación detallamos las funciones y utilidades que cada objeto tiene y cumple en una realización ritual:

“**Misa q’ipiña**”. Es una manta de colores vivos que es utilizado para realizar o preparar la “misa” primero se extiende la manta luego el costal, al respecto una madre de familia nos dijo que: “*el q’ipiña de colores rojo y rosado se pone para vivir bien, sin que no falte nada en la casa y para que no haya tristezas, ni preocupaciones*” o sea para la salud. La q’ipiña mide aprox. 1m por 1m y es tejido con lanas industriales.

“**Misa kustala**”. Es un costal tejido con lana de alpaca o llama de colores marrón, plomo, blanco y negro y mide aprox. 1m de largo y 50 cm de ancho, lo cual es tendido sobre la manta de colores. Los *yachaq* dijeron que el costal significa: fortuna, abundancia de alimentos.

“**Misa inkuña**”. Es una pequeña mantel o lienzo, tejido con lana de alpaca con colores rojo, marrón, plomo y blanco, mide aproximadamente 50 cm. por 50 cm. Esta prenda es extendida sobre el costal para armar la “misa”, debido a que, sobre la “*inkuña*” se colocan objetos o elementos rituales como: Coca, dulce misa, titi misa y otros.

“**Chikchi**”. Son dos conchas marinas (conchas festoneadas) que son utilizadas por el *yachaq* (para asperjar el vino y la *ch’uwa*). Los “*Iluxi*” ‘conchas’ durante la preparación de la “misa” están colocados a los costados (izquierda y derecha de la “*inkuña*” con vino e incienso.

“**ch’uspa**”. Es una bolsa tejido con lanas de alpaca de colores, nogal, marrón, blanco, plomo; en las *ch’uspa* el *yachaq* siempre lleva hojas de coca, alcohol y otros elementos y al momento de entregar la “misa”, llama con la *chu’spa* y la campanita a las divinidades. También la *ch’uspa* es utilizado como armonizador en el ritual.

“**sahumerio**”. También conocido como brasero y es utilizado por el *yachaq* para sahumar con incienso a las divinidades, a las misas, a la casa, a los apus y a toda la familia.

“**campana y calvario**”. La campana y la cruz conocida también como calvario es utilizado por el *yachaq* durante la preparación y entrega de la “misa”. La campanita sirve para llamar a todo los *apus*, *awichus*, santos y santas para que se sirvan la “misa” el *yachaq* en el proceso de preparado con el sonido de la campanilla invoca a las deidades. Tanto la cruz y la campanita están colocados en el centro de la parte superior de la “*inkuña* tendida”.

Papel blanco. Conocido como “papel despacho” es un papel de color blanco en donde la “misa” es envuelta, listo para quemar. Existen dos tipos de “papel despacho” uno que es blanco y es para la misa de salud; otros es papel de color oscuro, negro y es usado para la “*kutimisa*” ‘ofrenda para revertir el daño’.

Plato. Es un plato plano de color blanco que es utilizado para armar la “dulce y *titi misa*” sobre el plato. Por esta razón se dice que las “*misas*” son como un plato especial que se entregan a las divinidades.

Botellas. Son dos envases vacíos que se necesita para contener, vino en una botella y “*ch’uwa*” ‘agua preparada con dulces en forma de pequeñas bolitas’ en la otra botella, estas son utilizadas durante el proceso de la preparación y hasta la entrega o quema de la ofrenda.

Bosta y fuego. Son materiales importantes para hacer la ‘*k’ancha*’ u hoguera en donde las ‘*misas*’ son entregadas por el *yachaq* y consumidas por el fuego hasta convertirse en ceniza, a la cual lo llaman “*numinayu*”.

“K’ancha” u hoguera. Es uno de los componentes importantes para quemar y entregar las “*misas*”. La hoguera es hecha con materiales de “bosta de vacuno” y luego rociado con alcohol para que ardiese el fuego. La *k’ancha* u hoguera ardiendo cumple la función de intermediar entre lo que es lo material y lo inmaterial porque según los *yachaq* lo que las “divinidades” reciben es pues solamente el olor: “ellos saborean solo el olor de las ‘*misas*’ debido a que es agradable”.

4.1.4. Tipos de “misa” y simbología

De las observaciones y entrevistas que se han hecho en la zona, respecto a las “*misas*”, existen cinco tipos de “misa”, cada una de las cuales tienen componentes y utilidad diferente:

a) “K’inthu misa o k’inthusqa”.

Según la versión de los *yachaq* y campesinos de la localidad el *k’inthu* o “*misa*” es (obsequio) conocido también *k’intusqa* ofrendar a las deidades o llamados también criadores, las familias del sector, así mismo se ha

podido observar toda actividad siempre es acompañada con un ritual tales como:

Cimentación y techamientos de las viviendas

Para el inicio de la siembra

Para recoger chuño

Para roturar la tierra

Para realizar una fiesta como alferado, matrimonio y corte de pelos.

Para el ganado

Para los productos

Para la salud

Los elementos o ingrediente, para preparar un “*k'intusqa*” o “*misa*” son:

Coca.- Planta ancestral, hoy patrimonio cultural del Perú, para los campesinos quechuas cumple funciones muy importantes, como la de socialización, como ofrenda a las divinidades, como fuente de energía, fuerza, vitalidad, como fármaco. La coca, a parte de poseer propiedades, bondades y utilidades, para el campesino tiene un valor sagrado que lo lleva en su sentimiento.

Es el elemento indispensable que no falta en los diversos rituales; los *yachaq*, en la preparación de estas “*misas*”, colocan las hojas enteras de coca de séis en séis, es un “*k'inthu*”.

“**Untu**” o “**wira**”, otro de los elementos que no falta en una “*misa*”; el “*wira*” también es conocido como “*untu*” ‘cebo de llama o alpaca’, extraído al momento de degollar de la parte del pecho o de los riñones del animal. Según los *yachaq*, “*wira*” se pone para que los *apus*, *pachamama*, “*qisa*”

‘nido’, los santos, saboreen; asimismo mencionan que, el “*wira*” representa a la llama misma o alpaca blanca y que al entregar o alcanzar el “*wira*” en el ritual es como entregar una llama o alpaca a las deidades.

“**Inshinshu**”, ‘incienso’ Los *yachaq* manifiestan que el incienso nunca debe faltar en un ritual y según los vendedores nos dijeron que el incienso se extrae de los troncos de los árboles que existen en la selva. El incienso al ser quemado en el fuego arde y se siente un olor aromático.

“**Winu**”, ‘vino’, representa a la sangre de los animales o en algunos casos se mezcla con la sangre y es utilizado para “*ch’uwa*” (dar de beber a las divinidades tutelares).

“**Ch’uwa**”, es agua preparada en cántaro pequeño “*chatu*” o en su defecto una botella con dulce de colores en forma de pequeñas bolitas o confites, uno de los *yachaq* nos indicaba que *ch’uwa* también es chicha de maíz, quinua, kañihua y granos de cebada molida, este tipo de *ch’uwa* es utilizado para “*ch’allar*” ‘rocear’ a los ganados en día de compadre y comadre (Carnavales).

“**Q’uwa**”, es una planta aromática conocido menta silvestre, que también se utiliza para preparar la “*misa*”.

Alcohol, ‘aguardiente’, cumple dos funciones. Uno para beber durante la “ritual” y otro para prender el fuego en la hoguera. Según otras versiones, el alcohol reemplazó al “*aqha*” ‘chicha’ (bebida elaborado de maiz, quinua, cebada, kañihua mediante la fermentación) los cuales son preparados en “*aqha phuñu*” ‘cántaro grande’.

Papel despacho, es un papel de color blanco tamaño A3 donde la “*misa*” es preparada y envuelta para entregar o quemar.



Figura 2. "K'inthu misa 'recados de ritual

- b) **“Ch’uwa misa”** o **“misk’i misa”** Es la ofrenda de dulces conocido también como *“ch’uwa misa”* o *“misk’i misa”*, es otro tipo de *“misa”* que es obsequiado a las divinidades como: *apus*, *santa tierra*, *awichus*, *“qisa”* ‘nido’ santos apóstoles, Dios, Jesucristo, para que se endulcen.

La *“ch’uwa misa”* es especialmente para la salud ‘bienestar integral’; se alcanza para realizar actividades como: para ganar las elecciones, para ingresar a un centro de trabajo, aprobar pruebas en los exámenes, ganar en las competencias competencias diversos, para tener éxito en el negocio, para comprar carro, casa, para tener dinero.

En cuanto a las clases de *“ch’uwa misa”* don Antonio Cabanillas Ramos nos relata:

“Existen dos clases de ch’uwa ‘misa’, uno es de primera y cuesta S/. 40.00 soles para arriba y otro es de segunda y cuesta S/. 20.00 soles y se venden en la

ciudad de Ayaviri. También es conocido como 'dulce misa' algunas familias compran la que cuesta mas, solamente se hacen hacer las personas que tienen más dinero y se venden en la ciudad de Juliaca".

Elementos componentes de "ch'uwa misa" figuras grandes de (8cm a 10cm):

Una pareja de novios o matrimonio

Un cáliz

Un libro (donde dice Pachamama-Santa Tierra)

Una casa (para tener casa en realidad)

Un carro (para tener un carro en realidad)

Un baúl (para tener riqueza)

Un florero

Una canasta con flores

Dos Ángeles

Dos flores de rosas

Dos conchas "lluxi"

Dos campanas

Dos palomas

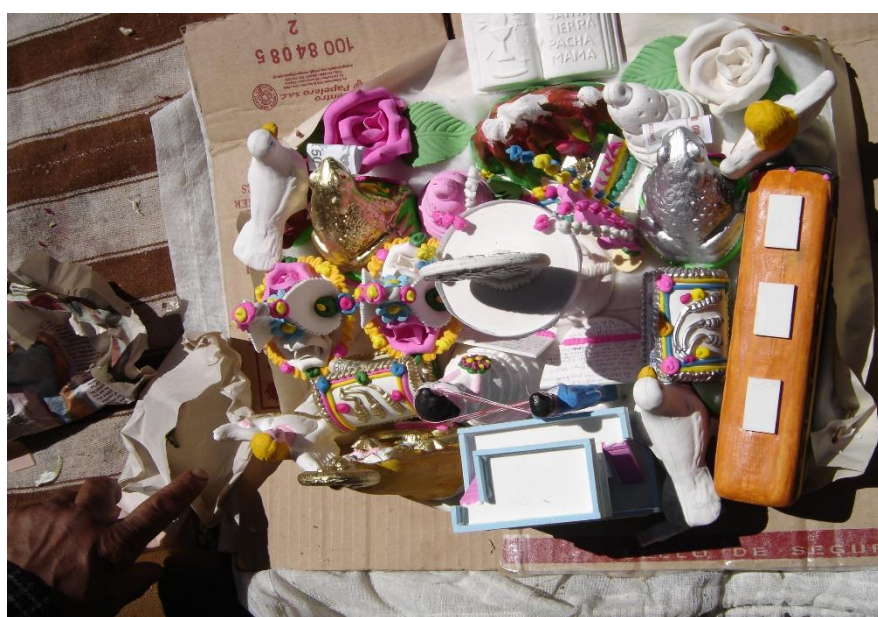


Figura 3. Recados de "Misk'i misa 'dulce misa'"

Elementos componentes de “ch’uwa misa” figuras pequeñas (5cm):

Dos personas varón y mujer, matrimonio

Dos jinetes o Santiago Padrino del matrimonio

Dos casas

Dos carros

Dos guitarras

Dos llamas

Dos vacunos

Dos corazones

Dos botellas con ch’uwa

Dos sombreros

Dos botas

Dos cigarros

Dos chacras “yapu”

Dos estrellas

Dos soles “inti”

Dos monedas de chocolate

Dos “misas” de chocolate

Dos “pinquillos” (instrumento musical)

Dos minas

Dos conchas festoneadas

Dos manos

Dos pinos o palmeras

Dos pescados

Dos vírgenes

Todas estas figuras elaboradas de dulces, el *yachaq* para obsequiar a las divinidades, lo envuelve sobre un papel blanco llamado “papel despacho”.

c) “Titi misa o chiwchi misa”

Las figuras de esta “misa” están elaboradas de plomo o estaño y cada figurita mide aproximadamente 1cm. y por eso que la población lo denomina “chiwchi misa” (“misa” de pequeñas figuritas). A estos recados se puede comprar de dos formas. Una que es armada, preparada y viene en forma de un círculo y/o en forma de una arco o herraje donde toda las figuritas están pegadas al rededor; mientras que en la otra, las figuritas vienen sueltas, el *yachaq* es el quien los arma sobre un cubo elaborado de “wira” ‘cebo’ y en ello las figuritas los coloca.

Con respecto a esta “misa”, Victoria Ttito Corahua nos dice:

“esta “misa”, no se utiliza para hacer la ‘salud misa’, mas bien se utiliza para hacer “kuti misa” porque la ‘misa’ (ofrenda) esta elaborado de material plomo ‘titi’, por eso no es muy preferido por los divinidades tutelares, y cuando es quemado en la hoguera el plomo no se consume como los dulces, la coca, el “wira”, aunque si contiene figuritas que simbolizan los ganados, las cosas como, casa, carro, utensilios domésticos”.

Las figuritas de 1cm. que vienen en la “*chiwchi misa*” son los siguientes:

Dos parejas de personas (dos varones y dos mujeres), matrimonio

Dos jinetes o Santiago, padrinos del matrimonio

Dos estrellas

Dos lunas

Dos ángeles

Dos campanas

Dos gallos

Dos llamas

Dos vacunos

Dos ovejas

Dos trinchas

Dos guitarras

Dos sirenas

Dos cucharas

Dos calvarios o cruces

Dos pinquillos (instrumento musical)

Dos sillas

Dos arcos

Dos hondas (q'urawa)

Una vara

Una llave

Un fogón (para que la pareja se cocine)

Dos palmeras

Dos láminas finas cuadradas de oropel, llamados como “*quri libru, qulqilibru*”

Ch'uwa ‘pequeños dulces en forma de bolitas’.

Papel blanco o papel despacho es donde todas las figuras son envueltas, para ser quemado.

Wira o untu (cebo de llama), sobre este elemento el *yachaq* pone las figuritas elaboradas de plomo.

Estas figuras que se observan en la “*misa*” de plomo expresan las necesidades vitales de bienestar integral de las familias quechuas (familias suplicantes), cada una de ellas simbolizan algo; protección, producción, alimento, alegría, etc.

El *yachaq* en el momento de preparación de la ofrenda a estas figuras coloca ordenada y cuidadosamente con el propósito de que los divinidades bendigan a sus ganados, cultivos, bienes, a todo en cuanto tiene la familia suplicante, así para que no le falte nada, ni sus cubiertos

para servirse sus alimentos. Estas figuras votivas, son imágenes prefigurativas, que anticipan (simbólicamente) su futura existencia.



Figura 4. “Chiwchi misa” ‘ofrendas con fetos’

- d) **“Sullu misa” ‘ofrenda de feto’** Esta “misa” ‘ofrenda’, tiene un fin específico nos dijo el Eduardo Escobedo Pacsi, también otros *yachaq* indicaron que el fin que tiene ésta ofrenda es curar a un enfermo que está agarrado por tierra o por el “*añchanchu*” ‘lugar mal paraje’. Los *yachaq* mencionaron que la “*sullu misa*” ‘ofrenda de feto de animales como llama, alpaca y otros’ se entrega, para liberar a la persona enferma intercambiando la persona por el “*sullu*”. El poblador Isidro Thamata Pinto nos señala que:

“El ‘añchañchu’ puede matar, porque siempre está hambriento y para salvar a la persona ‘agarrada’ se tiene que entregar un “sullu” ‘feto disecado’ de alpaca o llama; esto, es como estaríamos entregando al “añchanchu” una llama de verdad, para intercambiar el “sullu” por la salud del paciente, y que el “añchanchu” lo deje a la persona enferma, sano”.

Además, el mismo informante, dijo que, “*khuchi sullu*” ‘feto de chanco’, se utiliza para hacer la “*kuti misa*” ‘misa’ para regresar la maldad”.

Es mas, el feto disecado sea de llama, alpaca o de chanco la mayoría de *yachaq* sostienen que es bien apetecido por los “*apus*” por el “*añchanchu*”, y eso es lo que más se reciben, los elementos que contiene el “*sullu misa*” u “ofrenda de feto”, son:

Un feto de llama o alpaca disecado

Vino

Incienso

Algodón o lana de colores, blanco, rojo, en donde el *yachaq*, envuelve el feto añadiendo con gotas de vino y pizcas de incienso.

e) “*Kuti misa*” ‘ritual para maldad’

La “*kuti misa*” es para hacer regresar la maldad, el daño a la persona que ha provocado, que ha hecho “*layqa*” ‘brujería’ que la “*kuti misa*” es para hacer regresar devolver la brujería provocado a la persona provocante, y que este acto de hacer regresar, al respecto la pobladora Braulia Huayllapuma Vargas nos dice:

“Hacer “kutimisa” es bien delicado, no es como la “salud misa”, hacer “kutimisa” es difícil debido a que el “anchanchu” ‘diablo’ no quiere que lo quites la ‘ofrenda’ que la otra persona le a ofrendado para causar daño, enfermedad a la persona afectada”.

Como podemos ver en este testimonio al parecer se está hablando en términos de la magia simpática y contagiosa, cuando se habla del daño o brujería; pero, no es tanto así, porque este mundo, es un mundo vivo, para el quechua es un mundo misterioso hasta la misma palabra tiene vida todo cuanto existe tiene vida, se puede conversar, tratar es así como interpreta es hermenéutica el quechua.

Volviendo al tema, para realizar la “*kuti misa*” su procedimiento, como sus elementos, sus materiales son en oposición a la de “*salud misa*”.

En cuanto a los materiales simbólicos, se ha observado los siguientes:

Dos conchas denominadas “*kuti lluxi*”

Papel periódico (papel despacho)

Hilos de color negro y blanco

Elementos de la “*kuti misa*” son:

Incienso negro o “*kuti insinshu*”.

Ch’uwa negro o “*kuti ch’uwa*”.

Coca.

“*titi misa*” armada

Dos papelitos negros

Cebo de chancho

Alcohol.

“*Kuti q’uwa*” ‘planta aromática’

“*sullu*” ‘feto de chancho’

Ahora en cuanto a su procedimiento Félix Zamata Ccoa , durante el momento de preparar la “*kuti misa*” primeramente a través de las hojas de coca constata la causa de enfermedad y la causa, luego de saber, el *yachaq* empieza a pedir licencia del lugar luego inicia la preparación delante de todo los presentes, esta el paciente y sus familiares; en el momento de la preparación, así mismo en la invocación a las “divinidades” el *yachaq* manipula los objetos como la coca, el cigarro, con la mano izquierda, de esa misma manera también coloca las hojas de coca con la mano izquierda hasta acabar la ofrenda.

Luego al concluir con el preparado del ritual el *yachaq* inicia a arrancar con los hilos el daño causado; agarra dos hilos y luego con el hilo le da una vuelta en el cuello del paciente y jala el hilo por encima de todo los presentes arrodillados y los alcanza a los presentes y ellos el hilo lo agarran con la mano izquierda mirando hacia el occidente; En seguida el *yachaq* empieza por el paciente a romper el hilo tres veces y así sucesivamente hacia la izquierda hasta acabar, y al romper el hilo, el *yachaq* hace soplar a todos, tres veces sobre el hilo roto. A este acto le denominan “*thipisqa*” ‘arrancar o romper’ el daño ocasionado. Los días de la semana para hacer la “*kuti misa*” son los martes y viernes.

Ahora con respecto a la quema de la “*misa*” todo los *yachaq* nos manifiesta que la “*kuti misa*” nunca se puede quemar en la casa, en ningún lugar cercano a la casa; sino siempre tiene que ser quemado en lugares lejanos, tales como en la cima de los cerros, orillas del río, en cruce de caminos; Asimismo de que ningún objeto, ningún hilo debe quedarse en la casa del paciente porque lo contrario el mal seguiría quedándose: es más a partir del momento en que el *yachaq* se los lleva todo el paquete dice, que ninguna persona ajena al paciente debe ingresar a la casa, hasta el día siguiente porque de la misma manera el daño nuevamente puede regresar.

Para el quechua en este tipo de acto que aun se practican, existe el *kuti*, el regreso o el vuelco como lo llama Kusch (1970,) en su libro “El pensamiento Indígena Americano”, por un lado, para el quechua el tiempo regresa, no es así como en la visión del occidente moderno donde el

tiempo es lineal e irreversible algo que no tiene retorno; por eso para el quechua la vida se da aquí y ahora en el *kaypacha*. Según Grillo, (1993). Por otro lado, el ritual de “*kuti misa*” tiene un carácter terapéutico-ordenador y agrega Kessel, (1993) pues consiste en la propiciación de la recuperación del elemento intruso. El *yachaq* inicia el proceso terapéutico con una ceremonia de reubicación remite al espíritu enfermante a su lugar propio, fuera del cuerpo de la familia utilizando un conjunto de elementos simbólicos que tienen propósito de hacer el “*kuti*” ‘regreso’.

4.1.5. Proceso de la preparación y “*misa luqt’aña*” ‘entrega de la misa’.

a) Decisión y preparación del alferado, y aprovisionamiento de los elementos del ritual

Para llevar una ceremonia adelante antes la familia que desea hacer “*misa ruway*” primeramente acuerdan deciden la fecha y para ello se prepara.

En seguida el jefe de familia va a solicitar donde un *yachaq* para celebrar el ritual. Luego quedan con el *yachaq* la fecha y la hora para realizar el ritual y enseguida el *yachaq* le indica lo que debe comprar para preparar la ceremonia. Después de definir la fecha, el *yachaq*, y el alferado se preparan para ese día y una semana antes van a comprar los elementos necesarios para hacer el ritual de “*misa ruway*” de la ciudad de Ayaviri o a la ciudad de Juliaca y los elementos que se necesitan son los siguientes:

Cuadro 7. Precio de los recados para ritual

RECADOS	CANTIDAD	PRECIO
Coca	½ libra	S/. 10.00
Alcohol	1 botella	S/. 3.00
Vino	1 botella	S/. 5.00
Ch'uwa (confites)		S/ 1.00
Wira o untu		S/. 3.00
Incienso		S/. 2.00
Misk'i misa		S/. 15.00
Dulce misa segunda		S/. 25.00

Fuente: resultado de investigación 2017

Nota: puede ser “*dulce misa*” o “*titi misa*”, solo una de ellos.

Luego llegado el día y la fecha, la familia prepara el mejor plato, asimismo el esposo alista una habitación para preparar la “*misa*”, este día todos tienen que comer bien y participar toda la familia, todos deben estar en armonía.

b) Inicio de la celebración: petición del permiso

El *yachaq* antes de iniciar la ceremonia o preparativo de la “*salud misa*” ‘misa para la salud’ se acomoda arrodillándose mirando hacia el oriente ‘salida del sol’, luego tiende una manta roja delante de él luego tiende un costal tejido de lana de alpaca, después tiende sobre el costal la “*inkuña*” ‘lienzo’ y pone a los dos lados (izquierda y derecha en la parte superior dos “*lluxi*” ‘conchas marinas’ con un poco de vino y en el centro coloca una campanilla y un crucifijo ‘calvario’; luego el *yachaq* pide al alferado todo lo que le ha encargado para que comprase, también invita a toda la familia para que estén presentes, después pone delante de él o en la parte superior 2 botellas; 1 botella conteniendo vino, y el otro *ch'uwa* ‘agua preparada con dulce’. Y a un costado pone una botella con alcohol.

En seguida a esa hora de las 6:00 pm, el *yachaq*, inicia la preparación de la “*misa*” primeramente pidiendo licencia o permiso al lugar, a la santa “*qisa*” ‘nido o casa’ sahumando con incienso y soplando hacia los cerros elevados llamados *apu*, luego el sahumero lo puso en su sitio.

Después empieza a servirse en dos copitas de alcohol para *ch’alla* (asperjar el licor con dirección al oriente). Antes de *ch’alla*, el *yachaq* invita de sus nombres a todos los *apus*, empezando a mencionar al *achachila* del lugar denominado “*khunurana*”. Tanto para el sahúmen, y la *ch’alla*, el *yachaq* menciona a todos los *achachilas*, así mismo invoca pidiendo permiso al lugar de acto de su nombre (lugar donde se está realizando el ritual)

En este proceso el *yachaq* hace un intermedio para servirse lo que la familia había preparado un plato de carne frita con arroz, fideo, papa, y chuño y todo los asistentes también se sirven. Luego después de comer el *yachaq* empieza a mencionar, invocar a todas las deidades, divinidades; empezando a nombrar a Dios Jehová, Jesucristo. Luego de terminar de nombrar o citar invitándoles a todos, los *apus* ‘cerros elevados, poderosos protectores’ así mismo a doce apóstoles, santos y santas, lugares impactados por el rayo, asimismo a las santa *qisa* deidad de la casa a las santa tierra o *pachamama* el *yachaq* procede con la *ch’alla* asperjando en dos copitas, enseguida diciendo que sea buena hora y da el abrazo a todos y entre todos se dicen buena hora con abrazos.

Antes de iniciar el *yachaq* se sirve en las dos copitas alcohol y toma y por la derecha según la señora victoria Ttito Corahua nos cuenta: “*iniciar todo*

acto, actividad por la derecha es la manera correcta, hasta las bebidas deben servirse por la derecha”, pasa e invita a los participantes para que se sirvan el licor, luego piccha la hoja de coca, también invitó a todos en una *ch’uspa*, así mismo fuma cigarro también invita a todos a que fumen diciendo que nadie debe ser excluido; se debe tomar, picchar, fumar para los *apus*, la santa tierra, para el lugar de la casa, por un momento todo los que participan toma, piccha coca, fuma cigarro y en ese momento todos están tranquilos entre todos escuchan lo que el *yachaq* les habla.

c) Preparación de las ofrendas “misas”

Después de haber pedido licencias a los *apus*, a la santa mama, santa *qisa*, santas, santos, apóstoles, pide también licencia al alferado diendo: “*con tu permiso ahora vamos a iniciar*”. El *yachaq* en seguida empieza a armar la “*misa*” en este caso es “*dulce misa o misk’i misa*”.

Primeramente, el *yachaq*, coge la “*dulce misa o misk’i misa*” y lo pone sobre la *inkuña* ‘lienzo tejido’ luego empieza a ordenar las figuritas de dulce o plomo de par en par sobre la *inkuña*.

Luego de ordenar el *yachaq* procede con preparar el “*wira*” (cebo de llama) raspando con un cuchillo sobre un plato plano de color blanco, luego el *yachaq* al *wira* lo amasa con un poco de vino y forma una figura en forma de un talismán cuadrado ‘pequeño cubo’ que mide aproximadamente de 4 cm. por 4 cm.

A continuación sobre el pequeño cubo hecho de cebo con vino, coloca todas las figuritas de plomo y todo ello lo pone sobre un papel blanco y

sobre un plato de color blanco; el “cubo” según el *yachaq*, representa la casa o lugar de acto.

El papel y el plato blanco significa la pureza, la buena salud, y el papel casi oscuro significa impureza, enfermedad, y este papel se utiliza para la “*kutimisa*” ‘misa para hacer regresar el mal’. En cuanto a las figuritas, el *yachaq* al momento de colocarlas sobre el cubo de cebo, primero inicia con colocar a la pareja de novios en el centro del corral según el *yachaq* a la pareja lo denomina diciendo matrimonio, cual representa a la pareja de alferados, y a sus costados lo coloca dos figuras de jinetes llamado como padrinos o Santiago charazani que representan protección de la pareja de las caídas del rayo, de esa manera coloca toda las figuritas pequeñas de plomo hasta colocar al último la llave que significa cerrar después de armar la “*misa*” banquete divino, prefigurado; En seguida el *yachaq* coloca dos pequeñas láminas de color oro conocido como “*quri liwru*”, y otras dos láminas son de color plata conocido como “*qulqi liwru*” los cuales representan a las banderas de la ramada del matrimonio.

Luego el *yachaq* añadió con pequeños dulces (confites) diciendo “*tanto como en el matrimonio y su padrino para que se deleiten bien*”. El *yachaq* después de acabar, lo pone hacia un costado “*titi misa*” armada sobre una prenda de vestir (casaca) del alferado diciendo que la “*misa*” se siente o descansa sobre la ropa del alferado por mientras.

Después de armarla, la “*titi misa*” el *yachaq* dice. Que sea buena hora a manera de descansar se sirve nuevamente alcohol en dos copitas también piccha coca, y fuma cigarro enseguida invita a los presentes que

tomasen, fumasen y picchen y entre todos los presentes toman las bebidas como gaseosa, alcohol- aguardiente.

Luego el *yachaq* empieza a escoger las hojas de coca y invita a todos para que lo escogan luego *yachaq* pone en 6 en 6 hojas de coca en diagonal y horizontal. En seguida el *yachaq* inicia a poner las mejores hojas de coca que no están quiñadas de 6 en 6 hojas hasta llegar a 66 *k'inthus* coloca todo en fila sobre la *inkuña*. Los 66 *k'inthus* equivale a media libra (ofrenda de hoja de coca conocido también como *k'intu misa*).



Figura 5. Clasificación de hojas de coca para *k'inhu misa*
Después de acabar a escoger las hojas de coca, coge un papel blanco llamado “papel despacho” y lo pone sobre la “*inkuña*” en seguida extiende el papel y sobre ella con una pizca de incienso añade en las cuatro esquinas y configura una cruz en el centro del papel extendido, luego pone con dulces de figuras de corazón y estrella, en el centro pone una figura de dulce en forma de corazón y a las cuatro esquinas coloca cuatro figuras de estrellas.



Figura 6. Invocación a las deidades con hojas de coca

Después el *yachaq* procede a levantar el “*k'inthu*” de par en par o sea de dos en dos empezando por la parte superior derecha, luego el “*k'inthu*” lo empapa en el vino que esta contenida en los “*lluxi*” ‘conchas festoneadas’ a manera de rozar y recoger un poco de vino con el “*k'inthu*” y luego con un pedazo de “*wira*” ‘cebo de llama’ y una pizca de incienso coloca sobre el papel blanco pidiendo por los alferados para que sean bendecidos, luego sucesivamente procede el *yachaq* hasta acabar de poner los “*k'inthus*” sobre el papel, y en ese proceso el *yachaq* invoca e invita a manera de orar, a Dios a Jesucristo, a *pachamama*, a la casa del alferado a los apus, a las *awichus*, apóstoles que tienen rayo, a devotos o santos y santas, al respecto nos cuenta don Benancio Lavilla Moral:

“Tal vez se ha olvidado de algunos apus, de santa tierra o de apóstoles, de santo o santas, todos los que no han sido mencionados tienen que estar presentes”. “Bueno ahora, nido de este sitio con tus doce trinchas vas a servir, distribuir esta noche en este sitio, te voy a servir este banquete, un convido ‘misa’ de oro ‘misa’ de plata; te lo vas a recibir”

Luego menciona a la *pachamama*, para que bendiga los frutos como: papa mama, trigo mama, “*siwara*” ‘cebada’ mama, “*uqa*” ‘oca’ mama, “*hawas mama*” ‘habas’, “*kiwna*” ‘quinua’ mama, qañiwa mama, así mismo menciona a los animales domésticos, para que se reproduzcan más. Tales como San Marcos ‘vacuno’ San Juanito ‘ovejas’ San Antonio ‘chanchó’, Lázaro es el perro para que cuide bien la casa, el gato es *quri titi*, *qulqi titi* para que case ratones, el gallo para que cante bien por las mañanas, el burro para que cargue bien las cosas, las vacas y ovejas para que mas se reproduzcan.

Enseguida para acabar, el *yachaq* los pocos k’inthus que quedan sobre la *inkuña* los alcanza a los asistentes empezando por el alferado diciendo: ustedes también pídanse.



Figura 7. Proceso de k'inthu misa

d) Acto de consagración

Y al último cierra con el “*k'inthu*” que esta con la “*ñawicha*” ‘ojito’ el *yachaq* dice que sea “buena hora” y los asistentes también responden diciendo que sea buena; luego el *yachaq* después de haber acabado de poner todo los “*k'inthus*”, procede poniendo encima los dulces, conocido como “*ch'uwa*” (pequeños dulces de diversos colores en forma de pequeñas bolitas), luego rocía con el incienso y al final echa con vino que esta en las conchas o “*lluxi*” y hace sonar un momento raspando las dos conchas, enseguida, el *yachaq* lo envuelve el “*k'inthu*” y luego envuelve este en la “*inkuña*” y se pone la “*titi misa*”.

Luego el *yachaq*, lo envuelve toda la ‘misa’, mas los dos “*lluxi*”, listo para entregar las “*misas*” a las divinidades tutelares.



Figura 8. Finalizando *k'inthu* misa

Después de acabar de preparar la “*k'intu misa*” el *yachaq* dice: a buen culminación, que sea buena hora, y da abrazos al alferado y entre todos se dan el abrazo, enseguida nuevamente el *yachaq* se sirve alcohol, así mismo los asistentes y por el lado derecho, también lo pasa coca y cigarro para que todos picchen y fumen, en ese momento los asistentes conversan, escuchan al *yachaq* respetuosamente, tranquilos, hablan del pasado, con las “*misas*” empaquetadas puestas en la parte central lista para ser entregada y quemada.

e) Acto de consulta a las hojas de coca o auguratoria

Después de haber terminado de armar la “*k'intu misa*” y haber fumado, picchado, tomado, el *yachaq* ve las hojas de coca para poder saber la hora de entrega, luego el *yachaq* se alista, para llevar la “*misa*” empaquetada al lugar de entrega.

f) Acto de limpieza de las penas

Antes de llevar la “*misa*”, el *yachaq* pide al alferado y los asistentes que se arrodillen, para hacer pasar con la ofrenda empaquetada ‘atado ritual’ por encima de la cabeza de todos los presentes el acto de limpieza con el atado ritual.

Luego de intuir la hora de entrega y de haber limpiado la enfermedad, preocupaciones de los alferados, el *yachaq*, se lo lleva la “*misa*” ofrenda empaquetada al lugar de entrega. En este caso es una parte de la casa llamada como “*pucara*” o lugar donde siempre se hace pasar o quemar la

“misa”, así mismo su ayudante lleva la botella de vino, y la botella de *ch’uwa* más el incienso, fósforo y alcohol.



Figura 9. Entrega de la misa a las deidades

g) Acto de entrega de la ofrenda “misa” y consumación

El *yachaq*, después de prender el fuego y echar al fuego ardiente incienso enseguida, antes de entregar las “*misas*”, con la ayuda de su ayudante en los “*lluxi*” ‘conchas marinas’ con vino asperja con dirección al Este tres veces y tres veces con *ch’uwa* ‘bebida sagrada’.

Acto seguido el *yachaq* extiende el costal y la *inkuña*, y coge el “*kintu misa*” y lo pone al lado izquierdo de la hoguera ardiente y la “*titi misa*” ‘en otro caso la dulce misa’ envueltos en papel blanco lo pone al lado derecho de la hoguera ardiente.

Luego el *yachaq* y su ayudante se arrodillan inclinándose hacia el oriente y frente a la hoguera se ponen a rezar tres veces el padre nuestro y tres

veces ave maría, enseguida se levantan y recogen la “*inkuña*”, el costal y se lo llevan, solamente dejan las botellas conteniendo vino y *ch'uwa*, según el *yachaq*, esto se deja para que los apus, pachamama, apóstoles, la santa casa tomen y beban todos.

h) Regreso del *yachaq* y la buena hora, y consultas previas al *yachaq*

Luego de haber entregado las “*misas*”, el *yachaq* y su ayudante vuelven a la habitación donde el alferado y los asistentes van esperando. Al llegar el *yachaq* dice: “*que sea buena hora, a buena entrega*” y se dan abrazos entre todos enseguida toman alcohol, fuman cigarro, picchan coca.

Después el *yachaq* nuevamente ve la hoja de coca para saber si los apus, la santa casa, la *pachamama*, los apóstoles se han recibido bien o no, y dice “*está bien, están recibándose bien*” y de paso el alferado aprovecha a consultar sobre los problemas que tiene. De esta manera se acaba el proceso ritual del alcance de la “*titi misa*” y “*dulce misa*”.

El *yachaq*, después de terminar, casi al amanecer se retira a su casa con lo que la familia alferado le ha convidado, un poco de fiambre y bebida como alcohol, gaseosa.

4.1.6. Ubicación y significado de los símbolos rituales

En el momento de la preparación y entrega de la “*misa*”, para preparar, servir y alcanzar a divinidades el *yachaq* utiliza distintos símbolos (ingredientes) los cuales ya han sido descritos en las páginas anteriores. A continuación en las siguientes líneas me ocupo explicar el

significado de los símbolos rituales que constituyen la “*misa*” a partir de las observaciones, participaciones y de las propias interpretaciones de los *yachaq*.



Figura 10. Ubicación de los recados

Wira o untu.- Es el cebo de llama extraído de las partes como riñón y pecho; el *yachaq* con este material simbólico “*wira*” elabora un pequeño cubo en forma cuadrada para colocar sobre ello las pequeñas figuritas de plomo “*chiwchi*”; según el *yachaq* es identificado como la casa de la pareja alferados, es el lugar donde se prepara la ofrenda “*misa*” para alcanzar a los “deidades”.

Casita.- La figurita de casita elaborado de dulce como de plomo es la figura que el *yachaq* coloca antes de poner las demás figuras siguientes en el papel; según el *yachaq* la casita es vista como la casa del alferado

(pareja alferados) y denominado como “*quri qisa, qulqi qisa*” ‘nido dorado, nidopreciado’. Estas figuritas de casitas vienen en par y en caso de la ofrenda de dulces tiene el mismo significado que el *wira*.

Calvario y campana.- Entre las figuras que aparecen en las ofrendas de dulce de plomo son una cruz denominados por los *yachaq* como calvario y una figura de campana estas figuras vienen impar. Estas figuras de calvario y la campana son colocadas por el *yachaq* en el centro.

Mesa y silla.- Estas figuritas, tanto la mesa como la silla, mayormente se observan en la “*misa*” de plomo; El *yachaq* a estas figuritas le coloca antes del matrimonio, para que ellos se sienten y hacen par la mesa y silla.

Matrimonio.- Son dos figuritas de pareja varón y mujer, por el *yachaq* como matrimonio o casamiento; esta figura es colocado en el centro del cubo de *wira* mirando con dirección al Este ‘salida del sol’ después de colocar la mesa y silla y en la parte posterior de la mesa a manera de hacerlos sentar en la silla. La figura y/o imagen de matrimonio viene a ser la misma pareja suplicante ‘alferado’.

Cadena.- Son dos figuritas asemeados a dos cadenas y es denominado “*quri cadena, qulqi cadena*”, elaborada de plomo el *yachaq* luego de colocar la pareja lo casa, encadena a la pareja, en otro caso la cadena era simbolizado por dos hilos de color rojo y otro blanco.

Santiago.- Son dos figuritas en forma de jinetes con su caballo elaborados de dulces como de plomo. Estas figuritas son conocidas Santiago, padrino del matrimonio- pareja suplicante y es colocado a ambos lados de la figura

de la pareja con dirección al Este, diciendo para que defienda, proteja del rayo a la pareja suplicante.

Palmeras.- Son dos figuritas de plomo, como de dulces en forma de palmera; estas figuras es colocada a ambos lados, izquierdo y derecho de la figura del matrimonio, diciendo que es su ramada donde el matrimonio hace su fiesta, otros dicen que es el árbol de la casa de la pareja suplicante.

Fogón y olla.- Son figuritas elaborados de plomo en forma de fogón “*q'uncha*” y de olla “*phuqu*” que también vienen en par, se coloca en la “*mis*” para que la pareja-matrimonio se cocinen y preparen sus alimentos.

Trinche, cuchara, cuchillo.- Son figuritas elaboradas de plomo y también vienen cada una de ellas en par. El *yachaq* al respecto indica que tanto el trinche, la cuchara como el cuchillo son sus cubiertos (utensilios para comer) de la pareja-matrimonio, estas figuras son colocadas sobre la mesa para que se sirvan sus alimentos lapareja y así nada le falte y este completo de todo.

Caliz.- Entre las figuras de la “*misa*” de plomo y de “*dulce misa*” encontramos también la cáliz, y el símbolo es colocado en la parte delantera de la mesa del matrimonio y detrás de la cruz ‘calvario’, para que la pareja cuando se asuste y se enferme vea el cáliz para que se curen.

Catre.- Es otra de las tantas figuritas de plomo que también son pares y es colocado a los costados de las parejas para que tenga donde dormir.

Guitarras.- Elaboradas de dulce como de plomo: son dos figuritas que son colocadas a los dos costados de la pareja diciendo para que el matrimonio tenga un instrumento musical para tocar o bailar.

Carros.- La figurita de carro es otra de las imágenes en par que se observan tanto en la misa de dulces como de plomo, se coloca en la “misa” para que la pareja donde sea que viaje le vaya bien, sin ninguna desgracia y para tener un carro realmente.

Palomitas.- Las figuras de dulce como de plomo se observan dos figuritas de palomitas, se coloca a ambos lados cerca de la pareja diciendo que es su espíritu de la pareja suplicante no se aparte y siempre este junto a ellos.

Ángeles.- Entre las figuras mayores de la “misa” de dulces se observan dos figuras de ángel, cuales en el momento de la preparación son colocados a los dos costados de la figura del matrimonio diciendo que proteja el ángel de la guarda al matrimonio de cualquier desgracia.

Vacunos.- Durante la preparación de la misa se observan dos figuras de vacuno de dulces como de plomo a estas figuras son colocadas en ofrenda con el propósito de que los divinidades bendiga para que se reproduzca el ganado vacuno de la familia suplicante y es colocado a ambos lados en la parte delantera de la figura del matrimonio.

Ovejitas.- Tanto de dulces como de plomo también se observan dos figuritas de ovejas denominadas por el *yachaq* como San Juanito, y es colocado a ambos lados de la parte delantera de la figura del matrimonio.

Estas figuras son presentadas en la ofrenda con el propósito de que sean bendecidas las ovejas de la familia suplicante.

Llama y alpaca.- En las ofrendas de dulces de plomo se encuentran dos figuritas de llama y dos de alpaca son los ganados de la pareja suplicante y son colocados en las ofrendas con el propósito de que los deidades bendigan a estos ganados de la familia suplicante para que se reproduzcan; estas figuritas son puestas a ambos costados de la parte delantera de la figura de matrimonio.

Venados.- Las figuritas de venado en par también están presentes en la “misa” de plomo, a esta figura lo dicen “*llawlla*” ‘deidad de ganados’ perteneciente los *apus* (criadores, protectores, proveedores) con autoridad divina y esta figura de venado es colocada en la ofrenda diciendo para que los *apus* pasten sus ganados y bendigan como venados a los ganados de la familia suplicante.

Gallos.- Entre las figuras de dulces como de plomo también aparece dos figuras de gallo, se coloca en la ofrenda para que cante y haga despertar temprano a la pareja-matrimonio y lo denominan “gallo cantador”

Sol, luna, estrella.- Estas figuritas de sol, luna, estrella también vienen en par cada uno de ellos y se observan siempre, tanto en la “misa” de plomo como de dulce. Es colocada estas figuritas astrales, en la parte posterior, detrás de la figura del matrimonio.

Las figuritas del sol, luna, estrella son colocadas en la “misa”, para que iluminen a la pareja suplicante en sus situaciones difíciles, y para que sean libres de cualquier desgracia como la luna, estrella.

Sirinu o sirena.- Elaboradas de plomo con forma de mitad pez, mitad humano, respecto a esta figura los *yachaq* mencionan, que el “*sirinu*” vive en los puquiales, manantiales y en el momento de armar la “misa” es colocado a un costado de las demás figuras con el propósito de que los lugares donde vive el “*sirinu*”, no agarre, ni enferme a la pareja suplicante.

Bastón y pinquillos.- Tanto en la ofrenda de plomo como de dulce se observan cuatro bastones de los *apus*; asimismo existen varios tubitos elaborados de papel brillante y son denominados como “*pinquillus*” (instrumentos musicales de viento), estas figuras son colocadas al rededor de las demás figuras anteriormente colocadas.

Llaves.- Luego de ser colocados toda las figuras, el *yachaq* para cerrar coloca dos figuritas de llave elaborados de plomo uno en la parte delantera y otro en la parte posterior. Es colocada con el propósito de cerrar las puertas de la casa del matrimonio colmado de todos los elementos básicos de bienestar integral de la familia suplicante.

Quri libru, qulqi libru.- Son dos pequeñas laminas finas de oropel “*quri libru*” y de color plata “*qulqi libru*”. El *yachaq* luego de acabar de colocar las figuritas de plomo sobre el cubo de *wira* enseguida estas los corta con una tijera en cuatro, luego forma cuatro banderitas con astas de “*chilliwa*” ‘paja’ y los coloca en las cuatro esquinas de la ofrenda diciendo que son

banderitas de felicidad y del casamiento o matrimonio; cuando estas banderitas flamean bien dicen que es señal de buen augurio para la pareja suplicante.

Todas estas figuras expresan claramente las necesidades de bienestar integral de las familias campesinas quechuas, ponen de manifiesto los elementos básicos de su bienestar.

Cuadro 8. Sustitución en los simbolos del ritual “misa ruway”

ELEMENTOS SIMBÓLICOS TÍPICOS SUSTITUIDOS (ALGUNOS)	ELEMENTOS SIMBÓLICOS SUSTITUYENTES
Granos o similla de quinua (ara), kañihua.	Confites de dulces(Azúcar)
aqha (Chicha)	Aguardiente, Cerveza
Tierra aromática (Polvo anaranjado)	Incienso
Lana de colores	Algodón
Figuritas de Oro y Plata (minerales)	figuras de Plomo, Oropel(lamina)
Flores naturales	“Miniatura”, Serpentina
Sacrificios(Sangre)	Vino Tinto
Ch’uspa (Bolsa tejido de lana)	Bolsas de plástico
Inkuña (Lienzo tejido de lana)	Tela Blanca
NOMBRES DE DIVINIDADES ANDINAS	NOMBRES DE DIVINIDADES CRISTIANOS
Dios-Rayo (Qixu-Qixu)	Apóstol Santiago
Pachamama	Santa tierra Virgin
Apu	San Bartolomé

4.1.7. Actores del ritual de misa ruway: alferados, yachaq, ayudante, participantes (humanos y divinos)

a) Suplicantes (alferados)

Durante la preparación de una “misa”, los que participan y están son: el maestro “*misa ruway*” y su ayudante ‘en caso tuviera’, además el alferado (dueño de la ceremonia) y su familia; pero él quien dirige el ritual es el *yachaq*.

En un ritual realizado el 25 de junio, se observó que durante la preparación de la “*misa*” estaban presentes y participaban todos los miembros de la familia. Cuando el ritual es comunal participan todos los miembros de la comunidad.

b) *Yachaq* ‘facilitador’

En la comunidad desde muy temprana edad, varones y mujeres aprenden a celebrar el ritual del pago a la Tierra. Para los rituales más complejos, se necesitan de una especialidad. Se podría decir que entre los comuneros existen *yachaq*, especialista en rituales de adivinación para ver el futuro, así como también curar a los enfermos o hacer el cambio de suerte, y puede conversar con los *Apus*. Entre los *yachaq* existen jerarquías: El de más rango se denomina *Altomisayoq* y de menor rango *Pampamisayoq*. El rango consiste en recibir la caída del rayo para llegar a ser *Altomisayoq* él trata con los *Apus*. El *Pampamisayoq* es en sí un aprendiz, puede celebrar los rituales del “pago a la tierra” y ser curandero.

En cuanto a las mujeres, pueden llegar a ser curanderas, pero no pueden ser Altomisayoq.

En cambio, los rituales ganaderos lo celebran el mismo comunero, el viene a ser una especie de sacerdote. Todos los miembros de la familia colaboran, tienen hasta sus roles específicos en la ceremonia. Las mujeres, en especial la esposa cumple un papel importante durante el desarrollo del ritual, está siempre vigilante a la equivocación.

Yachaq “Es el especialista religioso, adivino que practica su profesión en particular mediante el uso y el análisis de la hoja de coca” (Ha Van Den Berg, 1985), también es conocido como “*p’aqu*”, “*misa ruwaq*”, se caracteriza por ser una persona de mayor edad y es reconocido por la población (comunidad) por su prestigio moral, social y por su sabiduría. Además, por ser una persona que ha resucitado al impacto del rayo o por haber sido impactado por el rayo en su casa (a manera de recibir señales del rayo) o en cualquier lugar que ha sido sorprendido fuertemente y de cerca por el impacto del rayo en un determinado lugar.

En la encuesta y entrevista realizada en el sector norte de Paylla, dentro de 25 jefes de familias existentes ocho, que saben preparar y entregar la “*misa*”. Estos *yachaq* son jefes de familia que oscilan entre 45 a 82 años de edad y se identifican con la religión católica; ellos, realizan sus actividades cotidianas al igual que los demás miembros de la localidad, se dedican a las labores agrícolas y pastoriles.

Respecto a su formación y aprendizaje, uno de los *yachaq* Felix Zamata nos cuenta:

“Un día estaba pasteando las ovejas, vacas, para mi tío y en eso vino una tormenta, yo estaba cerca de la cabaña y de ahí no me acuerdo nada, dice que uno de los vecinos me había visto que yo estaba votado en el suelo sin ropa, sangrando y el había ido a avisar a mi tío y ellos habían venido urgentes diciendo, qué había pasado, y cuando ellos llegaron al lugar, dice que empezaron a buscar diciendo dónde está, estaba aquí; Yo había entrado a la cabaña no sé cómo, no me acuerdo seguramente los santos apóstoles me han ayudado a resucitar y ellos dicen que se han dado cuenta cuando yo estaba diciendo ay, ay, ay con llagas en la cabeza, sin ropa dentro de la cabaña y hasta ahora las cicatrices se han quedado, una tengo en la cabeza y otra en la cintura”.

Al mismo *yachaq* se le pregunta de cómo llegó aprender a preparar, y entregar las “*misas*” dice:

*“He aprendido a preparar las “misas”, poco a poco, mi tío me dijo una vez, diciendo, tú tienes que preparar la “misa” porque a ti te ha caído el rayo de ahí él, me enseñó los nombres de los apus que tenía que mencionar, también viendo como hacían otros *yachaq* las “misas” he aprendido.”*

Otro *yachaq* Julia Paccori también nos cuenta:

“Siendo joven con mi esposo y mis hijas estuvimos en el cuarto, y esa noche vino la tormenta y el rayo cayó en la parte derecha de la casa dejando como una puerta sin daños, ni muertes, y yo me asusté y no sabía nada que hacer, ni mi esposo, el minutos mas antes había ido a sacar quinua de la despensa, ella casi se había asfixiado con el polvo de la cal que había en esa habitación, luego de un rato los vecinos y familiares se reunieron y me dijeron de que la caída del rayo era señal de prosperidad, de bendición de Dios porque el rayo había caído en la parte derecha del cuarto y no en el lado izquierdo ni en el medio de la casa porque si era así, hubiese sido para mudarse y abandonarse de los bienes”.

Y cuando se le preguntó al mismo *yachaq* de cómo ha llegado a aprender a preparar y entregar las “*misas*” dijo:

*“Los vecinos mismos vinieron y me dijeron pidiéndome que se los vea las hojas de coca, para saber dónde estaría su ganado perdido, y en la primera vez, se lo había dicho la verdad, el lugar donde estaba su ganado y desde ese momento poco a poco aprendí escuchando y viendo cómo los demás *yachaq* hacían las “*misas*”.*

En esta localidad también existen personas que saben hacer las “*misas*” y que no han sido directamente impactados por el rayo, sino indirectamente recibiendo como una señal, como el caso de la versión anterior del *yachaq* Julia Paccori que le ha caído el rayo en su casa. De estos casos, existen más, que los *yachaq* impactados en su cuerpo por el rayo a nivel de las distintas comunidades aledañas al sector norte Paylla.

A manera de conclusión se deduce de que los *yachaq*, que saben preparar la “*misa*” ‘ofrenda’, no se han formado de noche a la mañana, sino que su aprendizaje ha sido todo un proceso con el apoyo de otros *yachaq* y de la voluntad que pone la persona para aprender.

Los *yachaq* son personas que poseen cualidades especiales, viven de la misma manera que los demás comuneros, realizan el pastoreo, la agricultura participan en toda las actividades de la zona; ellos se distinguen de los demás pobladores por poseer cualidades peculiares como intuir el futuro a través de la lectura de las hojas de coca por su capacidad de curar los enfermos, por saber preparar y alcanzar “*misa*” a los deidades.

Al respecto la señora Jenara Huanca Ccoa nos cuenta:

“No cualquiera persona puede intuir el futuro leyendo las hojas de coca así mismo no de cualquiera persona se recibe la “misa” los deidades, Dios es el quien escoge mediante el rayo para su servidor, por es que esa persona se convierte en yachaq.

En cuanto a la capacidad de lectura de la coca Ignacio Quispe Apaza dijo:

“A partir del momento en que me cayo el rayo en mi casa, por si mismo pude interpretar en coca, cuando venían a consultarme el vecino se los decía la verdad, ahora también lo sigo haciendo”.

Según este testimonio narrado por el *Yachaq*, el impacto del rayo cerca de él, y en su casa ha despertado su capacidad de intuir, su capacidad de predecir por ser escogido del Dios.

También existen otras personas que leen la hoja de coca, pero no son solicitados por la población y aquellos que mayormente son solicitados son conocidos por los vecinos muchas veces son solicitados por personas que viven en otras comunidades aledañas, por lo que han recibido el impacto del rayo directa o indirectamente.

Es mas uno de los *yachaq* Valentin Huanca Mamani nos agrega:

“A nuestro prójimo no se le debe hacer daño, además cuando no tienen mucho dinero se le cobra lo que tienen, no todos tenemos de igual el dinero”.

También se ha observado que los *yachaq* no son personas de buen vestido, así el *yachaq* viene a ser un modelo de conducta de vida social por razones de que promueven la vida en armonía, en integridad, aunque otros pobladores los

denominan como brujos, pero las personas entrevistadas *yachaq* no tenían ninguna de las características de brujos o hechiceros.



Figura 11. Yachaqkuna (sacerdotes andinos)

c) Destinatarios o “divinidades”

Cuando a los *yachaq* se les preguntó, diciendo a quien o a quienes se les alcanza o entrega las “*misas*”, la mayoría de ellos respondieron que la ofrenda se orienta o se entrega a los “*apus*”, mayores y menores, ‘volcanes, minas’, a las *awichus* a la santa tierra o *pachamama*, la santa *qisa* ‘nido o casa’ a los santos devotos, a los apóstoles, al Dios y a Jesucristo.

Apus, volcanes y minas. Para los *yachaq* y otros campesinos entrevistados los *apus*, son los cerros elevados poderosos que otros tienen mina de oro, mina de plata a estos lo llaman como minas, al respecto nos cuenta don Isidro Thamata Pinto su testimonio:

“Apus son persona de mayor edad, que viven en la cima de los cerros y ellos están cuidando sus animalitos como la vicuña, la taruka, y su perro es el zorro, esa persona de mayor edad tiene un ponchito y barba blanca (nevados), y él, es el quien sopla los granizos, la helada, y hace caer la lluvia por eso en navidad, año nuevo, en compadre y comadre los campesinos que todavía creen llevan a la punta del cerro la “misa” para hacer pasar o quemar, para que el achachila no deje caer la granizada, la helada y deje caer más lluvia para que haya buena cosecha y reproducción de ganados”.

Los volcanes y minas. El *yachaq* mencionó que también eran mayores (cerros elevados) que tienen “poder” y nos protegen y para tener más riqueza hay que entregarle una “*misa*”.

Awichus. Según el Lucho Huayllapuma Vargas nos cuenta sobre el tema:

“Son nuestros antepasados que están enterrados en las chullpa y están cerca de la casa, en las pampas en los cerros (montículos de tierra y piedra donde aparecen huesos cerámicas). A ellos no se les deben hacer renegar, ni ofender, las awichus se enojan, cuando nosotros los jóvenes, niños, juegan al costado de las chullpas y por eso los agarra. Las awichus también pueden agarrarnos cuando nos asustamos en estos lugares por eso hay que recordarse de ellas para no enfermarnos y siempre hay que entregarle una ‘misa’”.

Pachamama o santa tierra. Según la versión del Justo Vargas Pinto indica que Pachamama es:

“Es la tierra que nos da frutos para comer, nos da vida, de ella crecen las plantas, pastos para animales. De ello surge la vida y en ella al morir nos enterramos, desaparecemos.

Ella es la criadora, es cuidadosa, protectora, es como una madre, es una mujer, en el sueño se aparece y nos revela, por eso le damos de picchar coca, le damos wira, incienso, para que saboreen los ‘kintusqa’, le damos dulces en la ‘dulce misa’, le damos vino, cerveza, alcohol, gaseosa en la ch’alla para que tomen. A la pachamama hay que darle siempre de beber y picchar porque ella siente, tiene necesidad de comer, beber como nosotros, si no nos recordamos de ella, podría recibirse de otros y a nosotros nos puede ir mal porque en este otro puede entregar una ‘misa falsa’ para que nosotros vayamos mal en la perdición, en el fracaso”.

Santa “qisa”.- Traducido al español quiere decir ‘nido’: casi la mayoría de los campesinos de ésta parcialidad siempre se recuerdan y hacen picchar a su nido o casa, esto es lo que nos dijo don Justo Vargas, o sea que las familias hacen hacer su “*misa*” y lo entregan a su nido o (deidad de la casa).

“*Qisa*”. Es el lugar donde una familia vive, es la misma casa de las familias campesinas y a ella le hacen picchar le entregan una “*misa*” porque en

ella se vive, y de donde sea, siempre se llega a la casa y por eso la 'qisa' es "uywaq" 'criador' es como una persona que nos cuida, que nos protege.

Santos, santas o devotos.- El yachaq Paulino Lima y José Santo Apaza durante la preparación de la "misa" mencionaba diciendo 12 apóstoles o sea "12 santos y 12 santas"; devoto de oro, devoto de plata. Los santos y santas que se mencionaban pues son los del Santoral Católico. Los santos que mencionó era: San Francisco, San Felipe, San Santiago, San Miguel, San Pedro, San Juan, San Pablo, entre las santas son: Virgen de la Asunción, Virgen de Alta Gracia, Virgen Inmaculada, Mamita Candelaria, Virgen de Natividad, Virgen de la Merced, Virgen de Copacabana, Virgen del Rosario y Santa Rosa.

Respecto a los Santos y Santas que se invocan don Valentin Huanca Mamani nos cuenta:

"A los Santos y santas se le invoca para que ellos nos ayuden, también a ellos se los invita de la misma manera como invitamos a los deidades, la dulce misa a todo los apus, a ninguno podemos olvidar a todos hay que invitar, si nos olvidamos no estaría bien, a los Santas y Santos se invoca porque cada uno de ellos nos bendice así por ejemplo a San Juan se le invoca, se le llama para que nos bendiga mas ovejas, también San José tiene Inqaichu (ganado ovino) por eso se le invoca. San Marcos y San Isidro tienen inqaichu (ganado vacuno) San Isidro tiene toros, es labrador por eso se invoca para que nos bendiga para tener vacunos. San Antonio tiene chancho por eso se les invoca para que nos bendiga mas chanchito y no se enfermen ni se mueran. Espíritu tata (Pentecostés) tiene chacra. Mamita Concepción es bendicidora de papa nueva. Santa Rosa es una santa milagrosa. San pedro y San pablo tienen pescado, tienen viento a estos santo los pescadores mas lo invocan. San Santiago, San Miguel, San Jerónimo, San Felipe tiene rayo por eso a todos ellos se les invoca para que no nos caiga el rayo y nos protejan. Mamita Mercedes también tiene rayo (patrona de ejercito)".

Como se aprecia a través de este testimonio oral, nos dan a conocer que a los santos y las santas, invoca porque ninguno de la divinidades

proveedores protectores criadores pueden ser olvidados ni excluidos todos ellos deben participar de manera integral en la celebración sagrada como también tienen que compartir el banquete ofrecido. También podemos ver que los Santos y Santas invocados por *yachaq* son patronos pastores y agricultores “chacareros”.

Apóstoles.- Entre los apóstoles más mencionados es el Apóstol Santiago: charazani, Santiago con bala de oro y bala de plata. Al respecto Eduardo Escobedo Pacsi nos cuenta:

“Apóstol es el rayo, el Santiago quien tiene rayo, así mismo Mamita Mercedes, Mamita Rosario tienen rayo, tienen batallón y cuando viene la tormenta ella dispara y hay veces nos cae su rayo y cuando cae el rayo a la casa hay veces lo quema, mata a los ganados, a las personas por eso hay que nombrar, citar, al Santiago, a las mamitas Mercedes, Rosario cuando entregamos la ‘misa’ para que no nos caiga el rayo”.

Dios y Jesucristo.- Al momento de preparar y entregar las “*misas*” el *yachaq* siempre mencionaba a Dios, “Señor Jehová” y “Nuestro Señor Jesucristo”, también decía *Dios apu Qollana Awki*, estaba simbolizado en la cruz o calvario y todos los *yachaq* mencionaron que “*siempre hay que nombrar a Dios, porque por él vemos el día, la noche, él es el creador*”.

Estas son las ‘divinidades’ generalmente invocadas en el momento ritual, entre estas divinidades quechuas están los criadores, los apus, *pachamama, quri qisa, qulqi qisa*”.

4.1.8. Momentos propicios para alcanzar la “misa”

Se hizo una pregunta a los *yachaq* y campesinos de la localidad, que tienen conocimiento sobre las “*misas*”, respecto a las fechas, meses

y días propicios para alcanzar el ritual, la mayoría respondieron que las fechas en que se deben alcanzar las 'misas' son:

Enero. Día 1, año nuevo

Febrero. En carnavales (Compadre y Comadre)

Agosto: Día primero y 6 (Virgen de Copacabana)

Diciembre. Día 25, navidad.

Sobre momentos de la ritualidad Lucio Huayllapuma Vargas nos cuenta:

“En estas fechas, 25 de Diciembre y el primero de Enero, en Compadre y comadre (carnavales) los jefes de familia de la zona, en grupo llevan una “misa”(banquete divino) a los apus (cima del cerros) y lo entregan mediante la mediación de un yachaq a las divinidades con el propósito de pedir favor a los “apus” (divinidad tutelar) para que haga caer la lluvia, y proteja a los cultivos de las heladas, granizadas, de las plagas; Para que haya buena cosecha, para que los ganados no se enfermen, ni se mueran, para que más se reproduzcan; Para que entre las familias no exista conflicto ni peleas, sino vivan en armonía, en tranquilidad y prosperidad; para que no se presente ninguna desgracia, ni pena, para vivir bien en salud. También en estas fechas, mayormente en Navidad, Año Nuevo, en Compadre y Comadre(carnavales) la mayoría de las familias, alcanzan una misa a las deidades a sus nidos o casa, a la pachamama, a los apus en estas fechas las personas en familia, suplicando a un yachaq hacen alcanzar una misa(ofrenda) pidiendo de la misma manera para la salud integral de la familia, para que no caiga la granizada, helada, para que no malogren los cultivos, para que haya buena cosecha, asimismo para que sus ganados se reproduzcan, para que entre ellos no exista conflictos ni fracasos y vivan en prosperidad, por eso en estos días las familias hacen rogativas a las deidades andinas.

Pero, por qué, precisamente es ideal alcanzar ofrendas en estas fechas a

los deidades? al respecto el poblador Bonifacio Huanca Ccoa nos cuenta:

“En esta fechas es bueno alcanzar una buena misa por que en estas fechas las deidades están dispuestas a reciben bien por que se encuentran con hambre y no siendo así en el mes de noviembre, en Todo los santos y en Semana Santa, principalmente en esta última fecha la Santa tierra (Pachamama) está enferma y sorda, no escucha, no se puede pedirla nada”.

Respecto a la noche y al día la “misa” siempre hay que entregar o hacer pasar en la noche porque solamente de noche se reciben y si entregamos de día tiene que ser al medio día.

Mientras el yachaq Justo Vargas Pinto nos dijo que también se puede entregar la “*misa*” el momento de entrada del sol o empieza la oscuridad de la noche.

En cuanto a los días de la semana dice Valentina Thamata Pinto que los días martes y viernes no se hace entrega de la “*misa*” para la salud. Solamente estos dos días es bueno para hacer falso “*misa*” y hacer regresar la maldad o “*kuti misa*”. Mientras los días miércoles y sábados son los mejores días para hacer para la salud y también si se puede hacer los días lunes, jueves, domingo pero menos martes y viernes. Respecto a esta parte la mayoría de los entrevistados respondieron de esa misma manera.

4.1.9. El espacio sagrado

Los rituales se han caracterizado para su acto ritual, utilizar un espacio adecuado al que se puede denominar espacio sagrado. Para los andinos la casa, el corral y la pukara son espacios consagrados para realizar el ritual. Sin embargo, según el criterio del ritualista, cualquier lugar, cerro, lagunas o rocas puede ser elegido como el espacio sagrado.

El *taqe wasi* ‘despensa’, la casa o el corral es el espacio sagrado y considerado como el centro del mundo, es decir, simboliza un centro de concentración y acumulación de riquezas de todo orden, abundancia, origen de la vida, fuerza vital, bienes que todo comunero desea en su vida.

El lugar designado para ubicar la “*missaqipi*” en el corral es orientar este atado mirando hacia el Este, de tal manera que el oficiante y su esposa (dueños del rebaño) se ubiquen al centro y detrás de la “*missaqipi*”. A la derecha se instalan los varones (parientes, amigos, etc), y a lado izquierdo, se sitúan las mujeres, de modo que les permite participar en la celebración. Durante la ceremonia se encuentran los animales (alpacas, llamas, ovejas, vacas). En la casa del pastor, el lugar sagrado se halla al pie de la hornacina que se encuentra mirando la puerta de entrada a la habitación. Allí se coloca en una mesa de madera la *missaqipi*. Los oficiantes se ubican en el mismo orden, varones a la derecha y mujeres a la izquierda en el ritual.

Según la observación y entrevistas a los *yachaq* la “*misa*” ‘ofrenda’ se tiene que preparar en la casa o sea en una habitación del alferado y esto se ha observado siempre se prepara o arma en la casa del alferado. Ahora si la “*misa*” es para la comunidad tiene que ser en un local comunal, cuando determina la familia llevar adelante el ritual en el cerro se tiene que realizar en cima del *apu*.

En cuanto para hacer pasar o quemar la “*misa*” pueden ser diversos lugares y esto depende de situación y motivo del alferado.

Tanto la preparación y la entrega de la “*misa*” son dos momentos y que cada uno se realiza en diferentes lugares estratégicos donde los niños y los animales no puedan acercarse fácilmente, son lugares sagrados para los campesinos que creen en las “*misas*” en las deidades “*achachila*, *qisa*,

pachamama, apóstoles”; estos lugares siempre están fuera de la habitación ya que la ofrenda es quemada en fuego ‘hoguera’.

4.2. LA IMPORTANCIA DEL LENGUAJE SIMBÓLICO EN EL RITUAL “MISA RUWAY” EN LA VIDA COTIDIANA DE LOS POBLADORES DEL SECTOR NORTE PAYLLA

4.2.1. La forma de pensamiento ritual

Como objeto de apreciar las ideas de los comuneros acerca del ritual, debemos tener presente que el ritual es de propiedad particular, en especial su forma y estilo de celebrarlo es propio de cada uno. Esta propiedad entre los comuneros es reconocido con el término “*ñan*” ‘camino’, es decir la forma como manifiestan y expresan sus sentimientos frente a la grandeza y subliminal energía del numen, que se puede traducir como fuerza, movimiento y voluntad. Para los comuneros el *ñan* es la ruta que tienen para llegar a cumplir sus objetivos que se trazó en el destino de su vida frente a la incertidumbre. En este sentido, a través del ritual conceptualizado como camino, es la ruta para llegar a ser “*runa*” ‘hombre’.

Puesto que el ritual es el camino del comunero para su superación económico, social, político y religioso, tiene que someterse a cumplir una serie de obligaciones, tareas frente a las deidades, estas obligaciones se traducen en el significado del término “*wachu*” ‘surco’. Al respecto profesor Epifanio Pacco nos dice:

Este término agrícola que designa surco o camellón se convierte en un “wachu social” y así va en el ritual en un sentido más metafórico. En la faena agrícola, un agricultor que empieza a desyerbar un surco, debe culminar antes de finalizar su labor del día y no abandonarlo a la mitad. De la misma manera significa el

wachu social, se debe finalizar una carrera empezada y no abandonarlo, es un compromiso de honor frente a una deuda, es una dependencia para cumplir un trabajo, una obra, o una promesa que emprendió durante su vida como persona social, por ejemplo llegar a ser varayoc. Ese compromiso es de honor frente a él mismo, a los demás y las deidades.

La doctrina que imparte la religión andina a través de la socialización a los niños, es enseñarle que toda labor que una persona emprende en su vida, no debe ser abandonada a mitad de su camino, sino, siempre se debe de culminar, porque este incumplimiento, es provocar la dispersión y el desorden.

No obstante que cada agro-pastor tiene su propio ritual y la forma de celebrar es particular en cada familia, existen reglas universales determinadas por la costumbre cultural que deben ser cumplidas. Una de ellas, es la reciprocidad como principio básico para la celebración del ritual.

En la comunidad todos son solidarios al cumplimiento del “wachu”, si uno de ellos tiene dificultades para lograr una labor, los demás están casi obligados a colaborar en la culminación de esa labor, esta colaboración lleva el nombre quechua de “wayka” ‘ayuda mutua’. Todos colaboran al unísono al cumplimiento de su wachu. En cambio en el ritual los comuneros por su propia voluntad o a solicitud del celebrante colaboran por la reciprocidad, en la celebración de la ceremonia, por ejemplo, ritual para la granizada y en las fiestas de los animales.

Sobre todo, saben que al cumplir con su fe religiosa y con las celebraciones de los rituales, se minimizarán todos los males. Es por eso que cada individuo busca en su ritual su propia realización como persona,

como comunero, dicho de otra forma, es trascender a ser “runa” ‘hombre’, es decir, el que entendió en su propia dimensión la naturaleza. Es evidente que sólo el comunero imbuido de esta doctrina podrá concebir esta dimensión. Sólo quien comprende la verdadera importancia del ritual juzgará de este modo. La incertidumbre, la dispersión y la supervivencia son los factores esenciales de la existencia del ritual.

Los comuneros con su ritual son reservados, a pesar que su práctica es abierta al público, son un tanto herméticos y celosos hacia las personas ajenas, no divulgan con facilidad sus métodos ni sus conocimientos. Con el hermetismo evitan que sus secretos y tácticas del comunero sean copiados por los vecinos.

El profesor Tomoeda, (2000) en uno de sus últimos artículos: "Estética del ritual andino", ilustró sobre la particularidad que tienen los celebrantes del ritual cusqueño en expresar durante el desarrollo del rito, la belleza, como una mención específica y directa. Concluye que: «los campesinos tienen como anhelo perenne no sólo que se cumpla la función del mismo, sino que los pasos para cumplirlo se realicen de manera bella». En este sentido el ritual es particular y al mismo tiempo universal que se transmite de padres a hijos desde muy temprana edad; los niños se van acostumbrando gradualmente a actuar de esa manera.

4.2.2. Análisis de la estructura del rito andino

Es difícil establecer una estructura universal del ritual andino, sin embargo, nos hemos basado en el ritual para la salud y bienestar general

del comunero como un ejemplo que es casi el único en su estilo, para poder observar en su sentido global y que los otros rituales tengan la misma lógica. En lo posible en la parte de misa ruway se hizo el esfuerzo de describir todo el proceso que los pasos en el cual se asienta la estructura de la ceremonia. El orden general nos podrá suministrar los principios de cómo los espacios y el tiempo se han logrado ordenar:

Estructura del tiempo celebrativo:

En primer lugar, los comuneros de sector norte Paylla cuentan con un calendario ritual distribuidos durante el ciclo anual. Pueda que los cambios estacionales al que se refiere Hans van den Berg hayan influido en las fechas, pero la verdad es que el calendario está relacionado con las actividades agropecuarias y muchas veces con el santoral católico, es mejor que veamos el cuadro siguiente:

Cuadro 9. Fiestas religiosas que conocen las familias andinas

Meses	Fecha	Fiesta
Enero	6 9 20 21	Reyes magos Bautismo de Jesús San Sebastián Señora de Altagracia
Febrero	2 11	Candelaria Nuestra señora de Lourdes
Marzo	Fecha movable 8 19	Carnavales San Juan de Dios San José
Abril	Fecha movable Fecha movable 25	Pascua de Resurrección Viernes santo San Marcos
Mayo	15 Octava de San Isidro	San Isidro Labrador
Junio	Fecha movable Fecha movable Fecha movable Fechas movibles 24 29	La Ascensión Pentecostés Trinidad Corpus Christi San Juan San Pedro y San Pablo
Julio	16 25	Nuestra Señora de Carmen San Santiago
Agosto	1, 2, 3 5 11 15 30	Días de mucha observación. Señora de las Nieves Santa Clara La Asunción Santa Rosa de Lima
Setiembre	14 24 29	Exaltación Señora de las Mercedes San Miguel
Octubre	4 18	San Francisco San Lucas
Noviembre	1 3 19	Todos Los Santos San Martín de Porres Cristo Rey
Diciembre	8 31 25	Concepción Santa Lucía Navidad

Este cuadro visualiza la estructura de las actividades desarrolladas durante el tiempo anual. Como puede notarse los comuneros del sector norte Paylla celebran casi durante todo el año las ceremonias rituales.

Los comuneros, como ya mencionamos, dividieron el ritual en dos tiempos: i) Diurno durante todo el día, ii) Nocturno durante toda la noche,

esperando las doce de la noche para incinerar los despachos y se desarrolla en la vivienda del alferado con participación de toda la familia.

Se sabe que la celebración de todo ritual alcanza su plenitud, gracias a la combinación del espacio y del tiempo. Una diferencia con los rituales occidentales o al menos con la cristiana, es en la utilización del tiempo. El ritual andino dura entre los norte payliños un día por lo menos y en otras zonas de la región Puno.

De la misma manera Kessel menciona de las actividades económicas de los de los aymaras y quechuas organizadas según el ritmo de las estaciones define más que ningún otro hecho la concepción del tiempo de la cosmovisión (1992). Las familias de esta localidad, mayormente se dedican a la agricultura a partir del mes de Setiembre, con las primeras lluvias pasajeras las familias empiezan a sembrar quinua, kañihua, oca, hizaño debido a que estos productos demoran en madurar; luego en el mes de octubre se empieza a sembrar cebada, trigo, avena, y en el siguiente mes, en “1er San Martín” inicia la primera siembra de papa, previa la realización de un ritual para prevenir las plagas, los fenómenos meteorológicos limitantes de la producción, como un gesto de respeto a la tierra fuente de vida; después viene la segunda siembra, luego la tercera siembra, que inicia en “Santa Bárbara” (Diciembre) a esta última siembra, los pobladores lo denominan siembra retrazada, durante este tiempo también se siembra cebada para el forraje, por otro lado cabe recalcar, que la siembra no siempre se suele realizar a fecha exacta, sino de acuerdo al comportamiento de las precipitaciones pluviales por

ejemplo: si es que la lluvia no cae los pobladores fácilmente no siembran si no se espera que caiga la lluvia por el mismo hecho de que la tierra es dura y seca.

Luego de ser acabado la siembra de los productos, los pobladores de esta localidad en año nuevo (1º de enero), realizan el ritual de inicio del año, el cual consiste en dar una ofrenda “*misa*”, se entrega al lugar conocido como “*Pucara*”, con la intención común de prevenir la helada la granizada de los cultivos y pedir protección y bendición a la ‘divinidad tutelar’, asimismo para la propiciación de la ‘buena salud’ colectiva.

A mediados del mes de enero, se inician los primeros aporques de papa y otros a esto los pobladores le denominan “*jallmay*”, juntamente a ello se hacen también los deshierbes “*qurachay*”, y durante la época de cultivos de la chacra los ganados no se pastean en el cerro, mas bien en la pampa hasta la cosecha de los cultivos de papa, oca etc. Llegado el mes y la semana de carnavales (Febrero o Marzo), en esos días de la semana florean a los ganados *ch'allan* y realizan “*ch'uwa*” a las las chacras y ponen con mixtura, serpentina.

En “*compadre*”, “*comadre*” (en días antes de la semana de carnavales), la mayoría de las familias le dan un ritual a la casa, otros llevan la “*mis*” a la cima del cerro, para pedir a los criadores por la buena salud para la chacra, para los ganados, para que nada malo suceda a la familia durante todo el año.

La noche del lunes de carnavales, el Alcalde del Distrito y el Teniente Gobernadores y sus comitivas realizan el ritual de “*misa ruway*” el cual es celebrado por el “*yachaq*” Con el objeto de pedir la autorización a la *pachamama* a los *apus* a que pueda permitirles realizar sin ningún contratiempo la caza del zorro “*atuj chacuy*”.

El martes de carnaval, el Teniente Gobernador del Distrito es la autoridad encargada de realizar de año en año el chacu del zorro, para ello en “martes de carnavales ” las comunidades, los comités de regantes de las distintas comunidades de Umachiri se aprestan a participar el en chacu del zorro al compas de comparsas de q’ajchas, caballerías para agarrar al zorro “atuj chacuy” para luego ingresar a la plaza de armas del Distrito y comenzar a bailar al cual denominan “guerra tupay”, en ello participan las autoridades del Distrito, Alcalde, Teniente Gobernador, las personas influyentes y poblador en general, del Distrito.

A mediados del mes de marzo, las familias inician con la cosecha, primeramente empiezan con recoger los cultivos de la cebada, trigo, avena debido a que en esos meses siempre suele caer la granizada; después se empiezan con recoger los cultivos de papa, oca y otros; al respecto Valentín Huanca Mamani poblador de la Paylla indica que antes (años anteriores) para iniciar la cosecha de papa las familias también realizaban en la chacra mismo, un “ritual” que consiste en ofrendar a la *pachamama* por haber bendecido los productos, es un acto de agradecimiento.

En el mes de abril, previa a la realización de un “ritual” a la pachamama, los familiares después que se han ido las lluvias empiezan a roturar la tierra o barbecho de los terrenos descansados para la siembra del siguiente año; acabado la cosecha de todo los cultivos, llega la época de helada, donde las familias, entre los meses de mayo y junio inician la elaboración del chuño (papa deshidratada), la tunta, la kaya, para esto previa la selección de papa, oca, destinando para el chuño, como para la semilla y consumo; para recoger y llevar el “chuño” a la casa. Felipa Ccorahua Vda de Ttito, indica:

“Antes de recoger el chuño, siempre se hace un ofrenda para que el chuño dure por mucho tiempo”.

Las solemnidades que se dan en los meses de Mayo y Junio son “Pentecostés o espíritu” ese día las familias “ch’allan”(asperjan) con vino a los productos como papa, cebada, oca a este acto lo denominan “t’inkha”, también en esta fecha hacen un ofrenda a la tierra, fuente de vida a manera de agradecer su bendición, luego viene el mes de Julio, en “santísima trinidad” los pobladores lo interpretan que es día de las terneras, las vacas, en vísperas por la noche los niños hacen fogatas “qunusqa” hechas de bosta “q’awa” (escremento seco de vaca) descendiendo “hay que hacer fogata para la mejor reproducción de las vacas” con el objeto de que se reproduzcan, no se enfermen y el 24 de junio “San Juan” dicen a esta fecha es el día de las ovejas y en vísperas por la noche también hacen fogatas “qunusqa” diciendo “hay que quemar para las ovejas”.

Las familias de esta localidad después de acabar la elaboración de chuño, tunta, kaya (oca deshidratada) para abastecer la alimentación en los meses venideros; luego se inicia con la trilla y venteo de granos de cebada, trigo, avena, quinua, cañigua los cuales demoran algo de tres semanas y que depende de la cantidad de manos que se ponen a ayudar.

Después de haber culminado con la transformación de productos, algunas familias se dedican a la construcción de viviendas, otras, a los tejidos de frazadas, bayeta “tela”; y en el mes de agosto se realizan los matrimonios de las parejas que desean casarse.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que, en ese recorrido cíclico de los fenómenos climatológicos, meteorológicos del año no siempre todo se repite tal como es; sino que el regreso “kuti”, en el año venidero, puede ser buen año, o mal año para la agricultura y por eso es que también el quechua se dirige a las “divinidades tutelares” con rituales expiatorias, preventivos en los determinados momentos del año.

4.2.3. El ritual como medio de comunicación

Para interpretar los rituales andinos, tenemos que apelar a una de las funciones que posee el ritual, vale decir, el sistema de comunicación que posee. Algunos autores ven que el mito es una proyección ideológica desarrollada en el ritual, por ejemplo, lo que dice Strauss (1970) “el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones”. En cambio Leach (1966) sostiene que el ritual, en su sentido más exacto, denota un elemento de comunicación del

comportamiento humano. Si es así, nos proporcionaría un aparato conceptual idóneo para las operaciones intelectuales y poder ofrecernos de elementos analíticos para entender el ritual en el pensamiento andino.

El ritual andino en su esencia simboliza y reproduce el mito, por ejemplo, evoca la importancia y grandiosidad de *Apus* en la época inka, al mismo tiempo el ritual es una cita, es decir, el agro-pastor Paylleño invoca a una confluencia de fuerzas y ordenaciones; su sentido surge de la acumulación y de la combinación de esos poderes concertados para controlar, por así decir, los fenómenos telúricos o cualquier otro fenómeno que manifieste riesgo y así, se logre el deseo esperado, que el corral rebalse de animales.

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

Según Evon Vogt, las dos últimas son las que están relacionadas con el comportamiento del ritual. En ambos casos, el ritual almacena y transmite información. Esta información almacenada funciona como un “sistema de comunicaciones”, lo que algunos antropólogos llaman mitos o narración oral o rituales no verbales como consecuencias de comportamientos que

se organizan en dramas ceremoniales. Así el ritual constituye el “comportamiento comunicativo” que sirve para almacenar conocimientos esenciales para la supervivencia de la cultura (Vogt, 1974). En la cultura andina, muchas veces los mitos contienen en su narrativa la ideología del mundo andino, que durante el desarrollo del ritual, se evocan para que retenidos en la memoria de la gente se puedan plasmar dentro del comportamiento habitual de los pobladores. Desde nuestro punto de vista, el ritual como un medio de almacenar conocimientos para transmitirlos a las generaciones posteriores, transmite también otra clase de información, como por ejemplo, el conocimiento del entorno natural.

4.2.4. Estructura del ritual: Las deidades

Según los jóvenes y los adventistas sostienen que los comuneros del sector norte Paylla creen y adoran a *Pachamama* y a los *Apus*. ¿Cómo entender a estas deidades andinas?. En primer lugar los antropólogos han revelado que *Pachamama* –símbolo de la tierra- es considerada como deidad femenina y el *Apu* como masculino (Nuñez del Prado, 1974; Casaverde et.al., 1979). Pero, ¿en qué medida lo masculino y femenino explica las características del poder sobrenatural de estas deidades andinas?. Primero, los comuneros del sector norte Paylla dicen que la tierra puede ser también masculina y femeninos. Esto puede manifestar con precisión la existencia de una dicotomía, como hembra y macho, izquierdo y derecho o abajo y arriba. Pero esta dicotomía no está bien explicado y de nuevo nos conduce a interrogarnos sobre ¿qué es en sí *Apu* y *Pachamama*?

Para entender mejor nuestro propósito, analizaremos desde el punto de vista de emic y etic y así, poder conceptualizar lo que es Apu y Pachamama. Por ejemplo, desde la perspectiva etic, a la religión andina se la clasificó como naturista, animista, etc. De la misma manera consideraron que Pachamama es una deidad femenina y el Apu masculino (algunos etnólogos piensan que el Apu, a través del agua de riego, fecunda a Pachamama). Sin embargo, los datos etnográficos nos muestran que existen Apus con nombres femeninos. También hemos escuchado decir que Pachamama tiene su lado masculino denominado como *Pacha tira*, *Pacha Qaqa* o simplemente Pacha, que según Nuñez del Prado (1970) «es lo contrario de Pachamama y es masculino y de naturaleza perversa». Esta dicotomía de masculino y femenino, etc., desde nuestro punto de vista, no nos convence, no explica lo que en sí serían estas deidades. También por otro lado, los andinos atribuyen de bueno y malo a sus deidades, hacen el bien y castigan al mismo tiempo, en fin, existen muchos ejemplos al respecto. Lo que sucede es que, visto desde la opinión de los comuneros, esta categoría buena y mala, femenina y masculina, etc., tiene que ver, más que todo, cómo conceptualizan el poder *kamaq* o *kallpa*. Es decir, el poder depende cómo los comuneros lo entienden, conceptualizan y manejan. Si mantenemos nuestra atención fija en el significado dinámico del poder entre los comuneros y dependiendo de cómo ellos lo conciben y de los resultados de nuestra investigación etnográfica, podríamos explicar acerca del poder, y así entender a las deidades andinas.

La respuesta no es tan simple, sin embargo, si pudiéramos también ver de otra manera la dicotomía, es decir conceptualizando el poder, y con la revelación etnográfica que nos proporcionaron los comuneros del sector norte Paylla, Pachamama en términos de poder, simbolizaría lo que es una fuerza universal, general, en cambio, el Apu es considerado como una fuerza particular. Para profesor Gabino Mamani Challco:

Pachamama es su terreno de cultivo, sus laymis, sus pastizales, los cerros, las lagunas, todo lo que rodea es ella. Le llaman también Doña Juana Puyka. Pachamama hace brotar los ríos, en ella crecen los árboles, están las rocas. En ella viven los hombres, todos los animales, la maripositas, las avecitas, es todo lo que vive en ella.

La fuerza de Pachamama, por ser muy general es difusa, estado en el cual, resulta difícil para el hombre, ayllu o comunidad manejarla. Para Gow y Condori (1674) «el poder de la tierra es infinita y lo envuelve todo».

Sobre el tema nos presenta su testimonio doña Genara Huanca Ccoa:

Pachamama vive y en ella, todos estamos viviendo juntos. Todos los del mundo estamos viviendo. Es a ella la que saludan los comuneros, los ayllus. Todos los peruanos vivimos en su suelo. Sabe enojarse, se molesta cuando no se le da sus alimentos, pierde su fuerza. Todo nos da, ella tiene todo lo que comemos, tiene su taqe wasi lleno.

Para que sea posible la conversación no el manejar este poder de Pachamama, el comunero debe seguir un proceso consistente, en primer lugar conceptualizar el poder de Pachamama como lo que don Gabino Mamani Challco y doña Genara Huanca Ccoa opinan, para a continuación identificarla en alguna de sus manifestaciones particulares. Por ejemplo, cada chacra tiene su nombre y se la ofrenda a ella de manera particular. Esta particularización se la puede interpretar cuando Gabino Mamani Challco relata sobre los alimentos que se encontraban concentrados en una sola planta. Cuando Dios ordenó de esa manera, Pachamama

protestó y dijo: “Yo no puedo dar tantos frutos. Más bien uno por cada planta con raíz aparte”. De esa manera el comunero piensa que la fuerza infinita de Pachamama puede ser manejable. Dicho de otra manera, una vez que la fuerza o el poder de Pachamama es singularizada, es posible manejar su fuerza para emplearla según los intereses de un individuo o grupo social. A cada aspecto de esta fuerza o poder se puede denominar como Apu. Además, la particularización de la fuerza de Pachamama adquiere una forma de derecho privado, con nombre propio, tal como: Ausangati (Cusco), khunurana (Santa Rosa - Melgar), Yanka khawa (Umachiri), Tantani (Umachiri), Istukhawa (Umachiri) de la región Puno.

Al respecto don Cirilo apaza Ccama nos presenta su testimonio:

...los Apus viven en las colinas, en los cerros, en los nevados como el Ausangate. Son como nosotros, tiene sentimientos y necesitan comer, come mullu, le gusta el pechowera. El Apu es parte de nuestra familia, el nos puede ayudar muchas cosas, pero para eso tenemos que darle su despachito. Cuando no se le da su alimentos sufre y hasta es peligroso, se come a nuestros ganados, a nosotros mismos, por eso se la debe siempre, en cada agosto darle de comer.

En realidad, el poder de Pachamama se manifiesta a través de los Apus y esta manifestación particular del poder o fuerza es peligrosa, inclusive mortal, cuando especialmente el hombre entra en contacto, pero los comuneros aprendieron a controlar esta “fuerza” para atribuirla en su propiedad.

Esta particularidad puede ser interpretada según los intereses de los comuneros, por ejemplo, para un agricultor o pastor payliño –por citar dos ejemplos- ciertos lugares o cerros (Apus) de su región tienen mucha importancia por ser centro de fuerza o poder. Pero para los de otros lugares o regiones, esos lugares o cerros serán irrelevantes en general.

Este fenómeno evidencia que un individuo, ayllu o comunidad sólo dedica atención y veneración a sus propios lugares sacros. A su vez, un Apu, sólo podrá entrar en relación con un comunero de su jurisdicción y no con foráneos. De esa manera –subrayamos- que cada comunero, ayllu o comunidad le atañe únicamente su propio Apu; en reciprocidad recibe protección y seguridad divina para sus rebaños, cosechas agrícolas, para vivir bien, tener salud, etc.

4.3. PERCEPCIÓN COMUNAL Y AGENTES DE INSTITUCIÓN EDUCATIVA SOBRE EL “COSMOS” (PACHA)

Los pobladores del sector norte de Paylla perciben su realidad cósmica circundante como “uno e integrado a pesar de la amenaza de la desintegración, *kuti*, el cosmos además es una totalidad viva con una vida propia universal, orgánica algo como animal cósmico” (Grillo, 1993) además el medio natural circundante “es considerado como una totalidad viva y animada que incluye al mismo hombre, basándose en una visión cosmocéntrica, el medio natural se impone y este se adapta ingeniosamente a los procesos naturales” (Kessel 1992).

De esta manera para los pobladores del Paylla (para aquellos que mantienen vigente su forma de percibir el espacio) El medio natural circundante es considerado como algo vivo, orgánico sagrado y divinizado y “que late al ritmo de los ciclos telúricos y por lo tanto su tiempo no es lineal sino cíclico” (Grillo, 1993), su “cosmos” pacha, incluye la naturaleza el tiempo y es considerado como un hábitat vital, un ahora y un aquí, ordenado, integrado vivo y animado.

Esta percepción, es expresada en el ritual de “*misa ruway*”, así como señala Kessel (1992) “el quechua se ha configurado una visión estructurada de su mundo canonizada y sacralizada en su culto religioso llamada costumbres”.

4.3.1. Naturaleza divinizada y personificada

El medio natural circundante es considerado como sagrado, “personas” con status superiores y divinos protectores, criadores. Esta interpretación se confirma cuando uno de los “*yachaq*” Felix Zamata Ccoa afirma que:

“La “misa” se les alcanza a los apus, criadores, a la pachamama, a la santa qisa “nido” (casa), a los apóstoles, santos, santas a Santiago apóstol, a Dios “tatitu”, Jesucristo (calvario) “Ispalla”, “llawlla”; a todos ellos siempre hay que mencionar en el momento de preparar y entregar la ‘misa’, porque ellos son nuestros criadores, son nuestros protectores y nos están cuidando, por eso nunca debemos de olvidarnos de ellos, siempre hay que recordarnos, mediante, un “convido”, alcanzándoles una misa”.

Para aclarar mejor este punto mencionamos las características principales de estos “divinidades” invocadas en el ritual de “*misa ruway*” desde de la perspectiva de los propios “*yachaq*”.

a) Pachamama.-

Según la versión de Lucio Huayllapuma Vargas:

“Pachamama es la tierra que nos da la vida, es la tierra donde al morirnos nos enterramos, es la tierra que al cultivar la chacra nos da frutos para alimentarnos

de ellas crecen las plantas los pastos para los animales, por eso pachamama es una criadora es una protectora, es una madre que nos cuida nos alimenta, nos protege y ella siente como nosotros por eso tiene la necesidad de alimentarse, y por eso se le da de picchar a través de los misas, se la de beber mediante la ch'alla con gaseosa, cerveza, alcohol.

La pachamama siempre tiene la necesidad de picchar, beber y cuando nosotros no le damos, de otra se reciben y estos la alcanzan, la dan para que nosotros estemos enfermos, fracasados o sea la dan una 'misa falsa'.

La pachamama en el sueño se nos revela como una mujer y nos dice - acaso ustedes se acuerdan de mi, aquí otro a mi me ha convidado y yo me estoy recibiendo-. Por eso a la santa Mama, a la santa tierra, siempre se la debe recordar, invocar”.

b) Apus.-

Para los *yachaq* y otros campesinos entrevistados los “*apus*”, son los cerros elevados “mayores”, cerros con poder y autoridad divina, son, protectores criadores, proveedores. Don Valentin Huanca Ccoa al respecto indica que:

“Apus son personas de mayor edad, que viven en la cima de los cerros y ellos están cuidando, criando sus animalitos como la vicuña, la taruka, el venado y su perro es el zorro, a estos animales no hay que matarlos, ni corretearlas, cuando las personas lo matan o lo corretean, por eso cae la granizada.

Apus, son personas ancianas con un ponchito y barba blanca (nevados) y es quién protege a los cultivos con su soplo de las granizadas, de la helada y el, hace caer la lluvia (para). Por eso en navidad, en año nuevo (enero), en carnavales (compadre, comadre) los campesinos preparan “misa” en cada uno de sus hogares para ofrendar o alcanzar, pidiendo a los apus tutelares para que no deje caer la granizada, la helada, y deje caer mas lluvia para que haya una buena cosecha, producción de los cultivos de papas y otros. Así mismo de los ganados.

Los apus también son conocidos como los protectore con poder y son siempre invocados, estos cerros son poderosos porque ellos tienen mina de oro y mina de plata, tiene deidades de los ganados.

Los volcanes y minas también son huayke (cerros elevados) que tienen poder y nos protegen; si es que una persona quiere tener más riquezas debe alcanzar una 'misa' en la cima del cerro”.

El *yachaq* Lucio Huayllapuma y Felix Zamata mencionan que entre los *apus* existen dos rangos.

En el primero: están mencionados los *apus* más elevados y son regionales tenemos a; Ausangati (Cusco), khunurana (Santa Rosa - Melgar), Yanka khawa (Umachiri), Tantani (Umachiri), Istukhawa (Umachiri), San Bartolomé (Juli), Santiago charazani (Bolivia), Señor Locumba (Moquegua), Copacabana (Bolivia), Cerro Huayna Roque (Juliaca).

En el segundo: Están los *apus* como cerros menos elevados que vienen a ser mas locales, tenemos a *saywani*, *qhuymina luma* y otros, que cada comunidad tiene a su alrededor.

En este contexto de percepción para los pobladores todo tiene vida, la población es hermenéutica en su vivencia. Desde la cosmovisión quechua como: “Awichus” ‘chullpas’, “*santa qisa*” ‘la casa’, rayo y todos los lugares son sagrados por lo tanto se merece respeto y cariño.

c) A lluvia, el granizo, la helada, la nieve, el viento

Estos fenómenos naturales, meteorológicos para la población campesina, tienen una explicación distinta con respecto al modelo científico (causa y efecto), los pobladores de esta localidad Paylla, indican, que estos fenómenos meteorológicos, son percibidos como “personas” con vida, asimismo, están al amparo de otros seres mayores y que es posible conversar mediante un ritual “misa ruway” con todos ellos.

Enseguida todo esto empezamos a detallar con los siguientes testimonios, con respecto a la lluvia, la doña Valentina Tamata Pinto dice:

“Para que caiga la lluvia hay que ofrendar una misa en la cima del cerro.

Con respecto a la granizada y la helada, los pobladores indican que estos fenómenos son vistos como castigo, enviado por los “apus”, otros dicen por Dios, por eso dicen que los “apus” ‘cerros tutelares’ envían la granizada, la helada, cuando matan a un bebé (infanticidio) también cae la granizada, cuando en tiempos de lluvia las personas se encuentran calatos ‘desnudos’, cuando los integrantes de la comunidad se encuentran en riña por eso cae la granizada.

Además, cuando se aproxima la granizada, los pobladores soplan como a una persona le dicen “phaa... pasa pasa, phaa...” o en su defecto escupen la coca masticada hacia el lado de donde viene la granizada, dicen que la granizada es un chiquillo flojo que viene a llevárselo los frutos maduros de la chacra, por eso le llaman *kukuchio* condenado.

Respecto a la helada los pobladores mencionan, de que ha veces cuando cae la helada en época de lluvia es porque ha habido asesinato o un accidente donde sangre humana ha sido derramada también indican que la helada es una “persona” que se lo lleva los productos de la chacra.

Referente a la nieve, los pobladores los denominan “*sallqa*” ‘silvestre’ que también viene a llevarse a los ganados, la nieve para ellos es como un abuelo salvaje.

El viento, *“dicen, que es un chiquillo tuerto que duerme en ciertos lugares y cuando se despiertan empieza a correr,”* (Informante: Valentina Tamata pinto) Otros pobladores indican que es San Hilario, y para el momento de

ventear los granos lo llaman al viento de su nombre. En consecuencia, por estos y otras razones, para el poblador de Paylla, el medio natural, es considerado sagrado, “personas mayores” con vida propia; con las cuales se conversa, se sintoniza mediante el alcance de una “*misa*” ‘ofrenda’, para mantener en armonía, en equilibrio la continuidad de la vida.

En este sentido, estas “personas mayores”, divinos protectores, criadores, siempre invocados, son la misma naturaleza divinizada y deificada por sus propias cualidades, con los cuales el campesino de Paylla se relaciona mediante el ritual, alcanzándole “las ofrendas”, con el fin de mantener el equilibrio armónico con todos los elementos de la naturaleza.

4.3.2. Tiempo cíclico

Para el quechua de esta localidad de Paylla no existe el tiempo lineal irreversible, ya que “en los andes no hay una distinción tajante y cancelatoria entre el pasado y el futuro porque el presente los contiene ambos” (Grillo 1993). Por lo tanto, su tiempo es cíclico que late al ritmo cíclico de las estaciones climáticas, de los fenómenos naturales, y gira con dirección al movimiento del sol (de derecha a izquierda).

Por la vivencia misma con los pobladores y entrevistas realizadas, se ha captado de que los astros como el Sol, la Luna y las Estrellas, las estaciones, son medios naturales que organizan su tiempo. Estos astros cósmicos, y estaciones son percibidos por el quechua como “personas” que se mueven, andan así también regresan –es un mundo vivo- para Felipa Lima Limachi (pobladora del Paylla) el sol “*inti*”, viene y vuelve; así

mismo la luna “*killa*”, las estrellas “*ch’askakuna*”, andan. La lluvia el granizo, la helada, el rayo, el viento para los pobladores quechuas de esta parcialidad también son como “personas” que andan; al respecto Soledad Cayllahua Ccopa dice:

“La lluvia en los meses de abril hasta el noviembre esta en la costa y a partir del diciembre ya se va ha venir a este lado hasta el mes de marzo, luego también se va”.

En el mes marzo, mes de la cosecha de los granos cultivados como *qañiwa kiwna*, a los pobladores del sector Norte Paylla se les suele escuchar decir que hay que segar rápido, la granizada va ha venir y nos podrían quitar. Como se puede ver en esta versión la granizada es vista como una persona que anda; lo mismo la helada, el viento; pero esto se da cíclicamente cada año.

Así mismo los fenómenos naturales, los astros para los quechuas de esta zona son vistos como “persona” así como va también vuelve, a eso se les llaman –ya dio la vuelta– los astros, los fenómenos naturales; también juntamente con ellos giran cíclicamente “*muyu*” las fechas festivas; es así por ejemplo, juntamente con la época de lluvia, gira la fiesta de los carnavales (miércoles de ceniza, compadres, comadres), el cual en algunos años varían, hay años en que el carnaval cae en el mes de marzo y otros en febrero.

En esta localidad los meses giran cíclicamente “*muyu*” formando un ciclo mayor “*wata*” ‘año’. El astro sol, en 24 de junio está más cerca y es el día más corto y a partir de ese día van siendo más largo hasta el 21 de diciembre y a partir de este día el sol regresa y los días son cortos.

4.3.3. Concepción de la vida y espacio: pena y plenitud.

El 'cosmos', la totalidad circundante, para el hombre andino es uno e integrado y que en cualquier momento puede sufrir desintegración "kuti", o sea este mundo siempre esta rodeado por el caos amenazante y que en cualquier momento puede surgir la pena, tristeza (Kessel, 1992).

Esta proposición para entenderla mejor explicamos con los siguientes testimonios. Victoria Ttito Corahua, al respecto dice:

"En donde sea, siempre estamos acompañado de la desgracia, no siempre estamos con el bien, en cualquier momento nos sucede cualquier cosa, a veces nos pasan un accidente, se nos pierde algo, nos roban, se enferman nuestros ganados, todo nos pasa sin pensar.

Los rituales son imprescindibles en la cotidianidad siempre se le debe de alcanzar una "misa" a la "pachamama" y a los "deidades" para que no suceda nada malo ya sea durante la faena o en cualquier actividad. Don Jaime Mamani Lima nos cuenta:

"A veces nosotros no nos recordamos de la pachamama, de la Santa qisa, del apóstol Santiago por eso nos cae el rayo, nos pasa cualquier desgracia, todo nos va mal, se mueren nuestros ganados, cae la granizada y malogra los cultivos; por eso siempre se debe de recordar a los criadores entregando una "misa" (ofrenda) para que las cosas estén bien para que haya buena cosecha, para que se reproduzcan los ganados y no se mueran, para que toda la familia estemos bien de salud y no haya fracaso, ni peleas. En carnavales en compadre, comadre, en Navidad, en año nuevo, en una de esas fechas los pobladores de esta localidad siempre le alcanzamos una 'misa a la pachamama a los apus para que no caiga granizada, ni caiga la helada y bendiga a la chacra, a los ganados, para que no haya conflicto".

Para mantener la vida en plenitud y armonía, primeramente se debe de alcanzar una "misa" a los "criadores". El olvido, el incumplimiento con los "criadores" ocasiona el desequilibrio, la anormalidad; surge la pena, la tristeza, la enfermedad; Por eso el poblador quechua de esta localidad mantienen su creencia siempre alcanzan una "misa" en navidad o en año

nuevo, sino es en estas fechas en “compadre” o “comadre” (carnaval) a los criadores, protectores.

4.3.4. El saber en la escuela desde el Estado

El saber que se enseña en la escuela es el conocimiento científico-tecnológico. Cuando, en ciertos momentos se muestra el saber de la comunidad, es sólo como recurso pedagógico para el aprendizaje de las ciencias o de las letras, pero no porque tenga valor por sí mismo. De otro lado, la metodología escolar empleada, poco tiene que ver con el modo antiguo occidental de conocer, sino con el moderno. Hablando de la antigüedad, el filósofo Peña (1986) anota el intelectual antiguo: “se mueve entre cosas y no entre objetos. Al conocerlos se asimila a ellos, se vuelve semejante a ellos. En este sentido, la verdad, es cómo la cosa realmente es”.

Conocer era pues develar, permitir que la esencia de la cosa brotara por la participación del hombre en la cosa misma. En esta visión, la naturaleza el mundo exterior al hombre también habla, tiene su encanto, no es materia inerte. El intelecto humano en el conocer se abre al mundo, de modo que éste penetra en aquél permitiendo que el mundo diga su palabra, su verdad.

Este modo de conocer no es el que se practica en el recinto del sistema educativo actual. Dice Rengifo, 2003 “conocer, desde Bacon (1562-1626) es penetrar en la cosa sin sentirse parte de ella. Justamente uno de sus presupuestos es la independencia del que conoce respecto a lo conocido.

El sujeto cognoscente es diferente al objeto por conocer. La naturaleza está allá frente al hombre, como algo distinto”. El modo como dialoga el hombre para conocer esta naturaleza de la que no se siente parte es el experimento, la puesta en marcha de manipulaciones controladas de la naturaleza. El conocimiento, para Rengifo (2003) implica los siguientes detalles:

1. La separación del hombre de la naturaleza. El conocimiento supone la existencia del sujeto y el objeto, del observador y de lo observado.
2. Desvalorización de lo que se sabe por lo propios sentidos, por el cuerpo. En el modo de conocer moderno la mente está separada del cuerpo y el conocimiento tiene que ver sólo con la mente.
3. Una visión mecánica del mundo y por tanto una manera analítica y sistémica de conocerlo. El método propuesto por Bacon toma a la naturaleza como maquina, como algo sin vida y donde se puede controlar y cambiar.
4. La valoración de lo cuantitativo y el descrédito de lo cualitativo. Todo lo que no puede ser medido ni pesado no cuenta para el conocimiento.
5. Se conoce la vida mutilando la vida. Lo estudiado u observado se separa de su contexto. La abstracción mental que implica coger por separado algo que hace parte de la vida tiene su equivalente práctico en el experimento.

6. El observador es un individuo que actúa como una máquina sin sentimiento. Este distanciarse de la naturaleza es clave para poder interrogarlo y manipularlo desde fuera.
7. La modernidad ha hecho del saber un hecho. Es decir algo aprehensible por cualquiera que conozca sus códigos, además de universal, es decir válido en todo tiempo y lugar (2003:97-99).

Los que han planteado una escuela alternativa no han zanjado de forma radical con el modo moderno de conocer. La relación hombre–naturaleza implicada en el conocimiento pocas veces ha estado en cuestión, sino su democraticidad, la manera de “construir” el conocimiento o la manera “bancaria” de transmitirlos.

La comunidad rural pocas veces se sintió parte de estos proyectos, casi siempre estuvo ausente a pesar de los intentos participativos de los reformistas. Por lo demás, ninguna propuesta de transformación de la escuela ha provenido de los campesinos. La escuela, como las papas híbridas, es parte del paisaje comunal y se la vivencia a una crianza más. La escuela alternativa es un proyecto que viene de las clases que conducen el país o de movimientos urbanos e intelectuales. Al respecto tenemos testimonio del profesor Luis Poma Huayta:

Las escuelas están en las comunidades, pero en los últimos años se esta despoblado, porque los padres están emigrando a las ciudades y los niños se van junto a ellos. Los padres de familia dicen que la enseñanza en el campo ya no es suficiente en la formación de los niños. Pero la educación es una sola nosotros enseñamos igual en la ciudad, solo que en la ciudad esta internet eso le gusta a los jóvenes, en la comunidad se practica las costumbres como “misa ruway”, claro nosotros no enseñamos como hacer rituales, pero ellos saben porque aprendieron de sus padres y de abuelos.

Según Rengifo (2003) el proyecto alternativo actual oficial es la “modernización educativa” asociada al proyecto globalizador cognitivo que propicia la UNESCO. Sus pilares se hallan en el Informe de Delors “La educación encierra un tesoro”- en honor a Jacques Delors (1996) presidente de la Comisión encargada de su redacción.

Según el informe, el siglo XXI plantea a la educación una doble exigencia:

“Deberá transmitir, masiva y eficazmente, un volumen cada vez mayor de conocimientos teóricos y técnicos evolutivos, adaptados a la civilización cognitiva, porque son las bases de las competencias del futuro. Simultáneamente, deberá hallar y definir orientaciones que permitan no dejarse sumergir por las corrientes de informaciones más o menos efímeras que invaden los espacios públicos y privados y conservar el rumbo en proyectos de desarrollo individuales y colectivos.”

“...aprender a conocer, es decir, adquirir los instrumentos de la comprensión; aprender a saber, para poder influir sobre el propio entorno; aprender a vivir juntos, para participar y cooperar con los demás en todas las actividades humanas; y por último aprender a ser...”

Otro argumento del informe refiere:

“... Cada niño, donde quiera que esté, pueda acceder de manera adecuada al razonamiento científico y convertirse para toda la vida un amigo de la ciencia. En los niveles de enseñanza secundaria y superior, la formación inicial debe proporcionar a todos los alumnos los instrumentos, conceptos y modos de referencia resultantes del progreso científico y de los paradigmas de la época”

El informe debió plantear ser amigo de las diferentes tradiciones del saber y no solo de una de ellas. La ciencia y el método científico suponen una separación entre el hombre y la naturaleza.

En el contexto de las comunidades quechuas de la región Puno las escuelas están por desaparecer, porque en los años del 50 al 90 existían bastante población estudiantil en las comunidades y en la actualidad se viene reduciendo, probablemente por la imposición de los programas

sociales de parte del gobierno de turno o por la misma presencia de la educación. Hablar de la sexualidad no es un tabú. Esta influencia permite que merme la presencia de los profesores en las instituciones educativas en los medios rurales. Algo contradictorio en este proceso, por un lado los profesores quieren más trabajo y en las comunidades ya no hay niños en las escuelas.

4.3.5. El saber en la escuela desde la comunidad

En los andes, particularmente en la zona quechua “*yachay*” que significa saber bien y también vivir bien. El saber está en los sentidos, por eso cuando un curandero no pasó por un proceso educativo formal o escolarizado, su saber aprendió viviendo en el contexto el cual está en las manos, por eso se dice que tiene buena mano para curar. El que sabe puede –como manifiestan los curanderos- ser una planta o un animal. La sabiduría no es prerrogativa humana. En las comunidades es normal escuchar de la población; los cerros, ríos, manantiales, plantas silvestres, animales silvestres quienes saben criar la vida.

No es que los campesinos no puedan tener ideas, ni que no piensen y puedan representar. Lo particular es que el pensar como cualidad de lo mental no subordina a las otras modalidades del saber. El saber no es teórico, el campesino sabe no porque se lo dicen o le explican, pero para ser parte de su vivir tiene que pasar por el tamiz de la vivencia. Justamente, porque el saber se halla encarnado y su “transmisión” es fuertemente vivencial. La vivencia implica una relación de inmediatez emocional de las personas con las cosas de su entorno. No hay distancia

entre humano y su entorno. En la vivencia se vive la circunstancia de modo directo, sin mediaciones, al extremo de establecer entre mundo y persona una relación de intimidad y de cariño que no da lugar a separaciones.

Siendo una relación afectiva y sensitiva no emergen bordes entre las personas y su *pachamama*. La experiencia de los sentidos es la actividad de una persona abierta al mundo del cual es parte. Cada sentido: olfato, tacto, gusto, etc. es una ventana de conversación directa con la naturaleza. Es más, en la vivencia andino –amazónica cada sentido sabe, es una persona, tiene en si facultades particulares y puede ayudar, como también puede frenar la vida; puede tanto curar como causar enfermedades, según el estado de su salud. Al respecto Rengifo (2003) sostiene que:

La vivencia no tiene que ver con el pensar, como reflexión sobre lo vivido. La vivencia puede ser contada y descrita pero no explicada. El pensar supone una explicación de las cosas, una transformación de la vivencia en hechos, una inevitable “toma de distancia” del sujeto sobre su vivencia, para convertirla en objeto de análisis. Aquí no interesa el hecho, sino como lo vivo. Cuando predomina la razón, el sentido no es otra cosa que un surtidor de datos confusos que la mente ordena. En esta dirección los datos de los sentidos no son otra cosa que percepciones en orden de la aprehensión de la realidad exterior por la mente.

Con estas afirmaciones se desprende que en las comunidades andino-amazónicas el saber se expresa en el criar la vida.

La escuela para los campesinos es una persona en la que el conocimiento oficial está encarnado y en tanto es así, para saber lo que trae tiene que vivirla. La impresión nuestra es que la escuela no fue apreciada como “caballo de troya”, es decir, como alguien que aparece ocultando sus

reales intenciones. La gente local sabía y sabe lo que ella trae y por ello la solicitud, pues le permite estar en capacidad de conversar con la civilización colonizadora.

La escuela no es vista como un mecanismo para vigorizar el saber local, y cuando se promueven intentos de esta naturaleza, los campesinos se muestran renuentes en asumir reformas de este tipo. No es que no desean la conversación intercultural, pero quieren que las papas híbridas sigan produciendo híbridas y no nativas, que para eso hay otras chacras. Lo que quiere la gente es dialogar con otro saber, pero no mezclar, hibridar su saber o el saber ajeno con el propio. Al respecto podemos hablar de educación bilingüe; en las comunidades quechuas los padres de familia no quieren que aprenda la educación a través del lengua quechua, porque los niños saben hablar quechua en su comunidad, más bien quieren que la escuela enseñe en castellano y algunos a la escuela envían a sus hijos para que aprenda a leer y escribir en castellano. Esto significa que los aymaras son de cultura conversadora, para dialogar con los personales de las diversas instituciones tienen que saber hablar castellano. Entonces en este espacio el conversar enriquece los saberes.

Los campesinos están acostumbrados a escuchar el conocimiento moderno que transmiten las instituciones de extensión y desarrollo y por los resultados de este encuentro se puede afirmar que no terminan por alienarse y ser parte de este discurso. Al respecto tenemos el testimonio de don Lucio Huaytapuma Vargas:

Nosotros vivimos en la comunidad nomás con nuestros ganados y criando nuestras chacras.

En esta parcialidad existe “wawawasi” ‘inicial’ y primaria. Los profesores vienen a las reuniones para hablarnos sobre cómo hacer la chacra de los diversos cultivos, al igual que los agrónomos de las instituciones como de Ministerio de Agricultura, ellos hablan hacer la chacra técnicamente utilizando tractor, uso de fertilizantes e insecticidas. En las reuniones nosotros solo escuchamos nomás a ellos porque que vamos a discutir, cuando ellos se van y cuando hacemos la chacra siempre hacemos como lo hacíamos todos los años. En realidad, lo que ellos hablan será para otros lugares y en nuestro lugar es muy distinto, para criar la chacra tenemos que conversar con las señas de plantas, animales y astros incluye las fases de lunaciones.

Entonces a pesar de que la escuela, por la forma compulsiva en que transmite el conocimiento tiende a erosionar el saber local pretendiendo su desaparición. Los campesinos continúan, a pesar de ello, con sus propias maneras de sembrar y cosechar. El proceso del pensamiento del niño andino en la escuela está fuertemente influenciado por sus modos de saber y de usar el lenguaje compartido por su comunidad. Su inteligencia está conectada a criar adecuadamente la naturaleza a la que suponen también inteligente y de la cual son parte.

Los niños antes de saborear la escuela tienen un pensamiento diferente, tal vez más lindo de lo que ellos saben, pero cuando asiste a su primera clase no aguanta, el niño se retira y no quiere volver nunca más a la escuela. Aquí ¿qué pasó?, ¿el profesor o la profesora le asustó, o se encuentra con una forma diferente de ver la vida?, el profesor habla en castellano y no puede comunicarse con el profesor y los conceptos no están de acuerdo a su forma de vivir.

En la escuela se enseña de modo analítico en cuanto a las áreas de las ciencias y el lenguaje, la manera local que tienen los niños de entender es holístico y totalizadora, no tienden a separar el dato del contexto al que

se refiere. De allí las dificultades para la simbolización y la representación abstractas. Pero una vez captado el tema dentro del contexto, resulta menos dificultosa su aprehensión.

La colonización triunfa cuando el afecto por la comunidad y el placer de vivir una vida compartida se erosionan. Cuando ello sucede aparece el par colonizado –colonizador. Pero si el afecto por la naturaleza y por todo cuanto existe continúa, el par antagónico y la oposición no llegan a cuajar. Mientras el modo de vida campesino siga con fuentes plurales del saber, mientras continúe sus otros modos de conversar con la naturaleza, mientras haya cultura agrícola, el saber de la escuela será uno más que tiene que criar, pero no el único ni el exclusivo. Por eso y otras razones, dijimos en alguna oportunidad que el proyecto educativo moderno cristalizado en la escuela es un fracaso en los andes, no llega a colonizar y a hacer desaparecer a los otros caminos o manantiales del saber. Todo ello no significa empero, como también hemos dicho, que su presencia no produzca erosiones, dificultades para el ayllu y la regeneración saludable de la vida agrícola. A pesar de las décadas que tiene la escuela, y es que como reiteramos, la escuela devino para el andino, a pesar de su sintonía con el saber local, en una crianza más. Sobre el tema Lucio Huayllapuma Vargas nos presenta su testimonio:

Las escuelas están en las comunidades campesinas, como uno más de la comunidad, las familias de la comunidad o de la parcialidad cuando asumen cargos necesariamente tienen que hacer ceremonias rituales, es decir cuando recibe cargo los autoridades de la escuela ellos tienen que hacer pasar una "misa" 'ritual de armonía', durante el año hacer pasar en tres oportunidades, primero es en el mes de enero, conocido como inicio y la segunda se efectúa en el mes de junio y la última es en el mes de diciembre ritual de agradecimiento a las colectividades naturales. En estas rituales participan las autoridades de la

localidad, de la escuela es decir profesores y APAFA y algunos niños más de la escuela. Generalmente los rituales se efectúan en la noche y la escuela tiene un lugar sagrado para quemar las ofrendas. En esta ceremonia invocan para los profesores enseñen bien, que los estudiantes no tengan problemas en salud y en sus estudios.

CONCLUSIONES

- Mediante el ritual de “*misa ruway*”, se re-crea, se expresa la persistencia de la concepción integral y su relación orgánica del “*runa*” ‘persona’ con el ‘cosmos’, y en ella los valores y la sensibilidad socio-productiva en la perspectiva de lograr la orientación vital.
- En el ritual de “*misa ruway*” se expresa en el lenguaje simbólico y se pone de manifiesto los valores ético quechuas: Integridad, reciprocidad, generosidad, respeto, armonía, vida, los cuales se encuentran en el nivel profundo de las familias, asimismo se expresa su manera de percibir su realidad ‘cósmica’ circundante, como una totalidad viva, animada, sacralizada y personificada; en sí, pone de manifiesto la continuidad y presencia de la cultura quechua.
- El acto sagrado de “*misa ruway*” pone de manifiesto las propias necesidades vitales de bienestar de las familias campesinas y la manera de resolverlas mediante el obsequio de una “*misa*” (banquete divino) propiciatorio, expiatorio, siendo así la “*misa*” un banquete portavoz - auto activo de la oración (rogativa) del suplicante.
- La percepción comunal sobre ritual de “*misa ruway*” es una celebración sagrada practicada por la mayoría de las familias del sector Norte de Paylla con la visión

de que todos los componentes de la naturaleza son vivos y se puede conversar y desde la óptica de los agentes educativos la naturaleza es vista como recurso y el hombre no se siente parte, por lo tanto, prima el conocimiento que supone la existencia del sujeto y el objeto y una minoría de familias influenciados por las nuevas confesiones religiosas, quienes lo ven como una práctica anticuada, pagana.

RECOMENDACIONES

- Orientar los estudios lingüístico y antropológicos desde la perspectiva de los propios actores, el lenguaje simbólico desde los diversos rituales y la percepción significativa y simbólica de la realidad socio-cultural.
- Hacer estudios en la perspectiva de encontrar elementos de persistencia y continuidad de la cultura quechuas y aymara con la finalidad de proyectarlas en la construcción de relaciones interculturales más justas y equitativas, de una nueva sociedad.
- Estos estudios de la cultura andina deben servir para las instituciones sociales, educativas y desarrollo para construir una identidad cultural andina y regional en la vida contemporánea.
- Abandonar los prejuicios culturales frente a las manifestaciones culturales de quechuas ya que su fundamento está en su propia racionalidad y lógica.

BIBLIOGRAFÍA

- Albo, X. (1988). *Raíces de América: El mundo Aymara*. España: Alianza Madrid.
- Alcántara, A. y Núñez. M. (1998). *Festividades Religiosas y Persistencia de lo Andino*. Informe de Investigación UNA – PUNO. Puno, Perú.
- Alcántara Hernández, A. (1993). Cultura andina: reflexiones teórico metodológicas y perspectivas. *Realidades Sur*, 3, p. 13-21. Puno, Perú: CEDES/IIDSA.
- Apaza, J. y Cutipa, G. (2002). La Conversación Ritual Aimara. *Revista Universitaria*, 10, (VIII). UNA Puno. Puno, Perú.
- Arguedas, J. M. (1989). *Formación de una Cultura nacional Indo americana* (Quinta ed.). México.
- Balza, R. (2010). *El Outsü y los rituales de curación Wayüu* Una interpretación simbólico-cognitiva. Universidad Pedagógica Experimental Libertador-IPRGR Círculo Wittgensteineano-LUZ. 12837249@cantv.net
- Bock, P. K. (1977). *Introducción a la moderna antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Bormann, E. (1983). *Symbolic Convergence. Organizational Communication and Culture, en Communication and Organizations. An interpretive approach.* USA: SAGE.
- Calvo, J. (2009). *Nuevo diccionario, español - quechua / quechua – español.* Lima, Perú: Universidad de San Martín de Porres.
- Carcedo, P. y Parodi, V. (1999). Usos de minerales y metales a través de las crónicas. Pease G.-Y., Franklin (éd.), *Los Incas: Arte y Símbolos, Colección Arte y Tesoros del Peru, Banco de Crédito del Perú, Lima.*
- Casaverde, J. (1979). *El mundo sobre natural en una comunidad. Allpanchis, 2.* Cusco, Perú.
- Caseneuve J. (1971). *Sociología del Rito.* Argentina: Amorrortu Editores.
- Chambi, N., Chambi, W., Quiso, V., Cutipa, S. Gordillo, V. y Apaza, J. (1997). *Así nomas nos curamos, la Medicina en los Andes.* Lima, Perú: PRATEC.
- Choque, V. (1996). *El uso ritual y sus representaciones simbólicas de la hoja Coca entre los Aymaras – caso llave (Tesis).* UNA – PUNO C. P. Antropología. Puno, Perú.
- Coasaca, W. (2014). Ciclo litúrgico y ciclo santoral en el Altiplano. Puno-Perú: *Revista, 1.* Escuela Profesional de Antropología. UNA-Puno.
- Concejo educativo de la Nación Quecha (s.f.). Qhichwa suyup simi pirwan Diccionario de la Nación Quechua: Ñancharisqa simikuna. Recuperado de <http://www.proeibandes.org/quechua/4Diccionario.pdf>
- Consejo Superior de Investigaciones Científicas ed, (2014). *Revista de dialectología y tradiciones populares.* Vol. LXIX. Nro. 2. Madrid, España: Editorial CSIC. Recuperado de

<http://site.ebrary.com/lib/bibliounapunosp/reader.action?docID=1058442>

2

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ed. (2016). Revista de dialectología y tradiciones populares. Vol. LXXI. Nro. 1. Madrid, España: Editorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Recuperado de

<http://site.ebrary.com/lib/bibliounapunosp/reader.action?docID=1058445>

4

Cutipa, J.de D. (1993). *Reflexiones, Críticas sobre el Pensamiento Andino*. Puno: Escuela de Posgrado, UNA – PUNO. Puno, Perú.

Di Salvia, D. (2014). *La religión de la tierra en los andes centrales: imágenes simbólicas y trasfondos ecológicos*. Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca, 2014. Recuperado de <http://site.ebrary.com/lib/bibliounapunosp/reader.action?docID=1088959>

3

Díaz, R. (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del Ritual*, México: Anthropos. UAM-Iztapalapa.

Dietz, G., Regalado Hernández, R. y Contreras Soto, R. (2010). *Pluriculturalidad y educación*. Tomo III. México, D.F., MX: B - Universidad de Guanajuato. Recuperado de

<http://site.ebrary.com/lib/bibliounapunosp/reader.action?docID=1057701>

7

Durkheim, E. (1968). *Las formas Elementales de la vida Religiosa*. Buenos Aires: Schapire S.R.L.

- Enrique, L. (2000). *La complejidad Ambiental*. Madrid: Edit. Siglo Veintiuno Editores, S.A.
- Enríquez, P. (2000). *Las opiniones y actitudes de los padres de familia frente a la utilización de la lengua quechua en la educación bilingüe intercultural* (tesis). Escuela de Posgrado, UNA – Puno. Puno, Perú.
- Esterman, J. (1998). *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*. Quito, Ecuador: Ediciones ABYA YALA.
- Faller, M. y Cuéllar, M. (2003). Metáforas del tiempo en el quechua. In *Actas del IV Congreso Nacional de Investigaciones Lingüístico-Filológicas* (pp. 1-11).
- Fernández, F. (2005). *Simbolismo ritual entre los Aymaras: Mesas y Yatiris..* Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <http://site.ebrary.com/lib/bibliounapunosp/reader.action?docID=1008645>
- 5
- García, J. (1994). *Ofensas a Dios; Pleitos e injurias: Causas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo siglos XVII, y XIX.*”(Tomo I)
- Geertz, C. (1965). *Religión as a Culture Systems*, en Michael Baton, ed. *Anthropological Approaches to th Study of Religión*, Nueva York, Frederick A. Praeger.
- Geertz, C. (1973). *Descripción Densa: Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura* en: *La Interpretación de las Culturas* Gedisa Editores.
- Geertz, C. (1973). *Visión del Mundo y Análisis de Símbolos Sagrados*. Lima-Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Geertz, C. (1990). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa Editores.

- Godenzzi, J. C. (2007) Lenguas andinas y representación del mundo. *Lingüística*, 19, 152-172. Recuperado de http://www.mundoalfal.org/sites/default/files/revista/19_linguistica_001-
- Golte, J. y León, D. (2014). *Alasitas Discursos, Prácticas y símbolos de un "liberalismo aymara altiplano" entre la población de origen migrante en Lima*. Lima, Perú: IEP,UNAJ,CBC.
- González, S. (2006) Mirando a la Pachamama: globalización y territorio en el Tarapacá Andino. Santiago de Chile, Chile: Red Revista de Geografía. Norte Grande. Recuperado de <http://site.ebrary.com/lib/bibliounapunosp/reader.action?docID=10108724189.pdf#page=150>
- Gow, R. y Condori, B. (1974). *Kay Pacha: Tradición oral andina. Bartolomé de las Casas*. Cusco.
- Grabner, A. (1990). *Ritos modernos de "substitución" moderne "ersatzriten", diakonia*, 21
- Griffitch, N. (1998). *La Cruz y la Serpiente: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú Colonial*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Grillo, E. (1993). *La Cosmovisión Andina de siempre y la Cosmología Occidental moderna*. Lima, Perú: PRATEC.
- Hernández, R., Fernandez, C. y Baptista, P. (2010). *Metodología de la Investigación*. México: Ed. X.
- Huamán, C. (2010). *Wayno, mito y símbolo de la cosmovisión quechua-andina. Archipiélago. Revista cultural de nuestra América*, 13(49).Recuperado de 140

<http://revistas.unam.mx/index.php/archipelago/article/viewFile/19797/187>

[88..](#)

Idorova, K. (2000). *Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales*. En *Alteridades*, 10 (20). México: UAMI.

Incatour.com/Tierra-Inca.com/Perou.org (1997) *Diccionario Quechua Español*.

Recuperado de

Jablin, F. y Putnam, L. (1987). *Handbook of Organizational Communication. An interdisciplinary Perspective*. USA: SAGE.

Jacobs, P. (2011). *Diccionario Quechua – español runasimi* en línea AULEX.

Recuperado de <http://aulex.org/qu-es/?busca=misa>

Julca, F. (julio, 2010). Diversidad cultural y la educación superior en Ancash.

Revista isees, 7, 115-130. Recuperado de [file:///C:/Users/BiblioCent-](file:///C:/Users/BiblioCent-PC03/Downloads/Dialnet-DiversidadCulturalYLaEducacionSuperiorEnAncash-3777553%20(1).pdf)

[PC03/Downloads/Dialnet-](#)

[DiversidadCulturalYLaEducacionSuperiorEnAncash-3777553%20\(1\).pdf](#)

Kottak, P. (1996). *Antropología: Una exploración de la diversidad humana*

Editorial McGraw – Hill Madrid – España.

Kusch, R. (1970). *El Pensamiento Indígena Americano*. México: José M. Cajica.

Kusch, R. (1997). *Geocultura y desarrollismo*. Recuperado de

[http://www.volveralatierra.com.ar/fotos/downloads/2012/11/Geocultura-](http://www.volveralatierra.com.ar/fotos/downloads/2012/11/Geocultura-desarrollismo-Rodolfo-Kusch.pdf)

[desarrollismo-Rodolfo-Kusch.pdf](#)

La Serna, J. (2013). *Dioses y mercados de la fortuna*. Lima-Perú: Ministerio de

Cultura.

Lara, J. (1997). *Diccionario Queshwa – Castellano, Castellano – Queshwa*. La

Paz, Bolivia: Los amigos del libro.

- Leach, E. (1966). *Ritualizatio in Man Relation of Conceptual and Social Development*. London: Philosophical Transactions of the Rogal.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Antropología Estructural*. Editorial Ciencias Sociales.
- Lira, J. A. (s.f.). *Breve Diccionario Kkechuwa Español*. Tucumán, Argentina.
- Llanque, D. (1990). *La Cultura Aymara: Desestructuración o Afirmación de Identidad* Lima, Perú. IDSA.
- Llanque, D. (1995). *Ritos y espiritualidad Aymara*. La Paz, Bolivia: Ediciones Graficas E. G. SETT-IDEA –CTP.
- Lorente, D. (2010). *3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechuas*. *Anthropologica*, 28(28), 163-190. Recuperado de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S0254-92122010000100008&script=sci_arttext
- Malinowski, W. (1948). *Magic, Science and Religión and Other Essays*. USA: THE FREE PRESS: GLENCOE, ILUNOIS
- Mannheim, K. (1987). *Ideología y Utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura económica.
- Manrique, F. (1992). *Imagen del Universo y Concepción del Mundo*. Cuzco: Universidad Gracilazo de la Vega.
- Marzal, M. (1983). *La Transformación religiosa peruana*. Lima, Perú: PUCP.
- Marzal, M. (2002). *Tierra Encantada: Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Lima-Perú: I Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Melo, V. (1998). *El uso ritual y sus representaciones simbólicas de la hoja Coca entre los Aymaras – caso llave* (tesis). UNA Puno. E. P. Antropología. Puno, Perú.

- Millones, L. (1987). *Historia y Poder en los Andes Centrales desde los orígenes del siglo XVII*. Madrid: ALIANZA.
- Montaño, M. (1999). *Mama pacha*; Diccionario de mitología Aymara, Descubriendo del pensamiento mítico-religioso del grupo étnico Aymara. La Paz, Bolivia: CIMA.
- Nuñez del Prado, D. (1974). *Yanantin: "La Dualidad Andina"*. Presentado al Simposio Ideología y Sociedad en los Andes, IV Congreso del Hombre y la Cultura.
- Omraam, M. A. (1967). Conferencia: Lenguaje Simbólico Lenguaje de la Naturaleza. Conferencia *Centre OMRAAM. Institut Solve et Coagula Reus*. www.omraam.es. *Primer Centro De difusión de la obra Del Maestro OMRAAM En lengua Española*.
- Onofre, L. (1992). *El pago a la pachamama en la comunidad de Yacari. Tuntachahui – Juli* (Tesis). UNA – PUNO. C. P. Antropología. Puno, Perú.
- Ortiz, A. (1985). *Símbolos y ritos andinos: un intento de comparación con el área vecina amazónica*. Lima-Perú: Este es el texto de una conferencia dada en "Antares".
- Ortner, B. (1978). *Sherpas through their Rituales*. London: Cambridge University Press.
- Ouchi, W. (2000). *Cultura Industrial*, VIDEO
- Palao, J. (2001). *La Religión del Titikaka*. Puno-Perú: Instituto de Estudios Aymara- Chucuito.
- Peña, A. (1986). *Notas características de la tecnología occidental*. En Filosofía de la técnica. Lima, Perú: UNI.

- Peña, A. (1993). *Racionalidad Occidental y Racionalidad Andina*. Puno, Perú: CIDSA.
- Polar, O. y Arias, A. (1991). *Pueblo Aymara: Realidad vigente*. Puno, Perú: Instituto Pastoral Andina.
- Pulgar, J. (1987). *Geografía del Perú*. Lima: PEISA.
- Quispe, A. (1997). *Ceremonia ritual aymara en el gran mallku Attoja de Chucuito*. *Revista Universitaria*, 7. UNA Puno. Puno, Perú.
- Radcliffe – Brown, A. R. (1972). *Estructura y Función en la sociedad Primitiva*. Barcelona-España: Ediciones Península.
- Radcliffe – Brown, A. R. (1922). *The Andaman Islanders* Glencoe, Ill: Free Press.
- Ramírez, S. (enero – abril, 2009). La contribución del método etnográfico al registro del dato epidemiológico: epidemiología sociocultural indígena quechua de la ciudad de Potosí. *Salud colectiva*, 5(1), 63-85. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-82652009000100005
- Rengifo, G. (2003). *La enseñanza es estar contento*. Lima, Perú: PRATEC.
- Ricard Lanata, X. (2005). El irracional es el otro: Los mecanismos de la interpretación en Antropología. *Anthropologica*, 23(23), 5-41. Recuperado de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92122005000100001
- Rivera, E. (1999). *Cosmovisión aymara expresada en la “Chiwchi misa”* artículo. Chucuito, Perú: IDEA.
- Rodriguez, M. (1997). *La Construcción Colectiva del Conocimiento en la Educación Popular: Desafíos actuales en contextos culturales Andinos – bolivianos*. La Paz, Bolivia: PROCEP.

- Sánchez, R. (2013). *Ofrendas carnales. Especulaciones sobre la simbología del rito*. Valencia: Universitat Politècnica de valència Facultat de Belles Arts de Sant Carles.
- Silva, F. (1998). *Antropología: Conceptos y nociones generales* (Cuarta ed.). Lima, Perú: Edición Fondo de Cultura Económica.
- Sotelo, D. O. (2016). Aproximaciones a la Pachamama, the Sumak Kawsay and al Jopói: hacia una ética ambiental de inspiración indoamericana. *Ludus Vitalis*, 22(41), 227-253. Recuperado de [file:///C:/Users/BiblioCent-PC03/Downloads/28-55-1-SM%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/BiblioCent-PC03/Downloads/28-55-1-SM%20(2).pdf)
- Tomoeda, H. (1993). Los Ritos contemporáneos de camélidos y la ceremonia de la Citua. *El mundo ceremonial Andino*. (Compilador. Millones L.). Lima, Perú: Editorial Horizonte.
- Tomoeda, H. (2000). “Estética del ritual andino”, en Desde afuera y desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac. (Millones, L., Tomoeda, H. y Fujii, T. ed.). Osaka, Japon: National Museum of Ethnology.
- Trenholm, S. (2001). *Thinking through Communication. An Introduction to the Study of Human Communication*. USA: Allyn and Bacon.
- Troll, C. (1980). Las culturas superiores andinas y el medio geográfico. *Allpanchis*, 15. Cusco: IPA.
- Turner, V. (1968). *The Drums of Afflictions: A study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: University Press.
- Turner, V. (1988). *Proceso Ritual, Estructura y antiestructura*. España: TAURU Madrid.

- Turne, V. (1973). *Simbolismo y Ritual*. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Urbano, H. (1993). *La figura y la palabra: Introducción al estudio del espacio simbólico andino en Mito y simbolismo en los andes*. Cuzco, Perú: Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.
- Urbiola, E. y Vásquez, A. (2008). La comunicación ritual como mecanismo de socialización en las organizaciones: identidad y regulación. *Revista Electrónica Razón y Palabra Primera*. Mexico: www.razonypalabra.org.mx
- Urbiola, A. (2004). *Cultura y Comunicación en Organizaciones de Ahorro y Crédito Popular, un caso de Institucionalización de Mitos Racionales y Convergencia Simbólica* (Tesis doctoral). Estudios Organizacionales. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Van Den Berg, H. (1985). *Diccionario Religioso Aymara*. Iquito, Perú: CETA - IDEA.
- Van Kessel, J. (1992). *Holocausto al Progreso: Los Aymaras de Tarapaca*. La Paz, Bolivia: HISBOL.
- Van Kessel, J. (1992). *La senda de los Kallaway*. Puno, Perú: CIDSa.
- Vega-Centeno, I.(s.f.). *Reconciliación con la vida: Celebración del solsticio de invierno*. Recuperado de [file:///C:/Users/BiblioCent-PC03/Downloads/pl7_08_vega-centeno_imelda%20\(7\).pdf](file:///C:/Users/BiblioCent-PC03/Downloads/pl7_08_vega-centeno_imelda%20(7).pdf)
- Vogt, E. (1974). *Ofrendas para los Dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weller, T. (2011). *Símbolos, imágenes, rituales: el lenguaje simbólico del poder en la Europa del Antiguo Régimen*. Alemania: Instituto de Historia Europea.



ANEXOS

Anexo 1. Mapas de ubicación geográfica

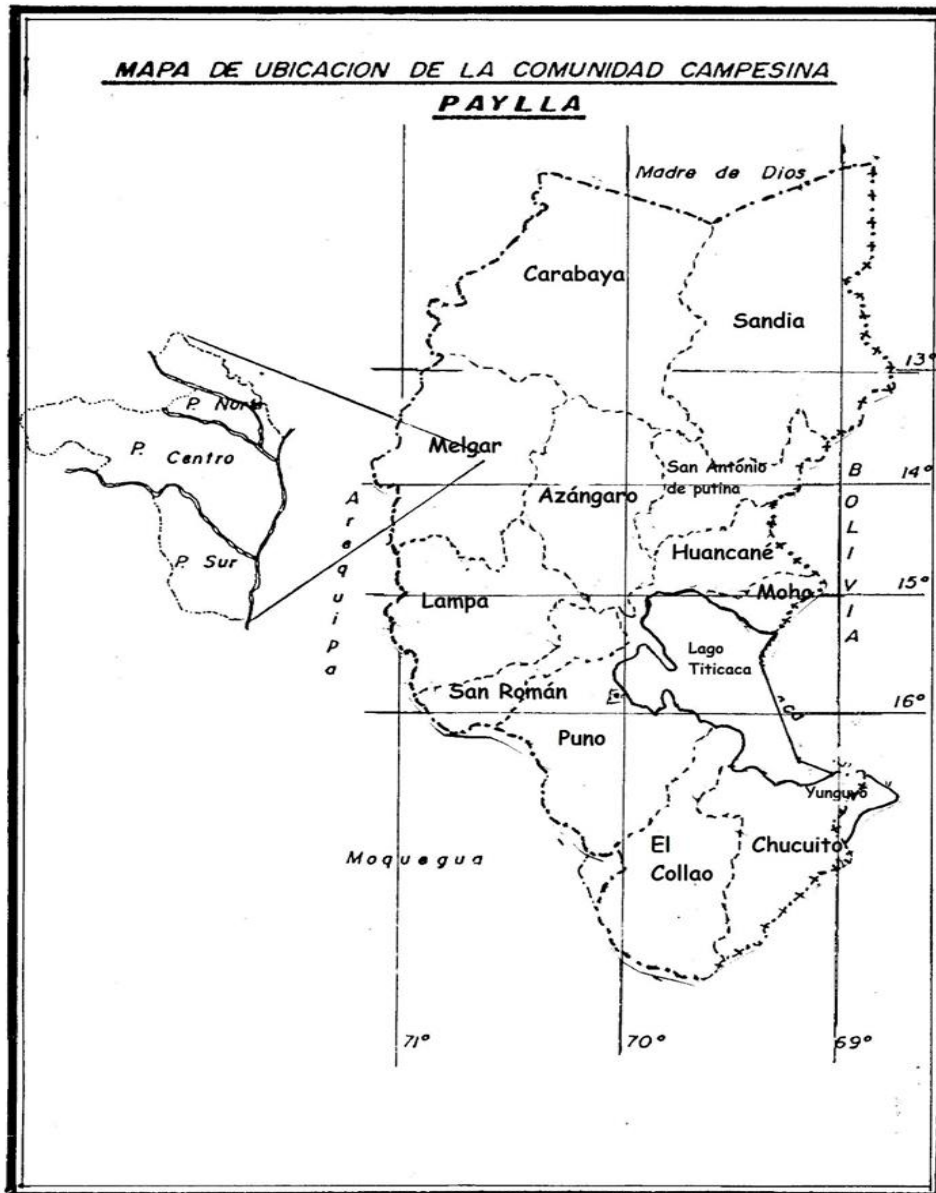


Figura 12. Mapa de la comunidad campesina de Paylla – en distrito Fuente: Callata Quispe, María Salomé. (1990).



Figura 14. Mapa político de la región Puno

Fuente: <http://punoculturaydesarrollo.blogspot.pe/2016/04/toponimia-en-la-provincia-de-melgar.html>



Figura 15. Mapa político provincia de Melgar
<http://punoculturaydesarrollo.blogspot.pe/2016/04/toponimia-en-la-provincia-de-melgar.html>

Anexo 2. Glosario de Palabras

ANCHANCHU: s.(mit)(aym) duende; espíritu benevolente que ayuda a los mineros a encontrar el metal. (Philip. J., 2011)

Que, según Paredes, es una deidad siniestra que causa males, habita parajes desolados y se relaciona con el huracán, con remolinos de vientos y los temblores de la tierra. Suele estar figurado por un hombrecito anciano pero muy fuerte, que atrae a sus víctimas y les da muerte.

Kusch, R. (1997). Geocultura y desarrollismo 7 p.

APUS: s. y adj. señor, grande, perfecto, excelso, dios de los dioses, divinidad

Los wamanis apus, dioses montaña, dioses tutelares de los pueblos andinos, son parte importante en la configuración de la historia local. El apu es un ser vivo, animado como todo lo que conforma el cosmos andino: “todo lo que hay en el mundo está animado a la manera del ser humano.

Huamán López, C. (2010). Wayno, mito y símbolo de la cosmovisión quechua-andina. *Archipiélago. Revista cultural de nuestra América*, 13(49).

Como ‘padres’ y ‘criadores’, y por tanto como lo telúrico complementario y varonil (qhari) con respecto a la Pachamama.

Di Salvia, Daniela. La religión de la tierra en los andes centrales: imágenes simbólicas y trasfondos ecológicos. Salamanca, ES: Ediciones Universidad de Salamanca, 2014. ProQuest ebrary. Web. 5 May 2017.

Copyright © 2014. Ediciones Universidad de Salamanca. All rights reserved.

CH'ALLA: Esparramadura de un líquido en forma de rocío, rociadora.- ch'álla
ch'álla: Con rociaduras, con asperjeadas. (Lira, Jorge A., s.f., p. 53)

Es el nombre que se da al acto de compartir alcohol con la Pachamama. Ramírez Hita, S. (2009). La contribución del método etnográfico al registro del dato epidemiológico: epidemiología sociocultural indígena quechua de la ciudad de Potosí. *Salud colectiva*, 5(1), 63-85.

En quechua y aymara, v. ch'allar , s. ch'alla : Aspersión o libación que se efectúa en todo acto ritual/ceremonial andino, destinada a agradar a las entidades tutelares y/o a marcar los espacios ceremoniales, ya sea con alcohol puro, vino, cerveza, agua de vertientes o la sangre del animal sacrificado.

Revista de dialectología y tradiciones populares. Vol. LXIX. Nro. 2. Madrid, ES: Editorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2014. ProQuest ebrary. Web. 8 May 2017.

Copyright © 2014. Editorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas. All rights reserved.

... una forma de asperjar, pero como gesto de purificación de la tierra, por que si bien este gesto ritual implica que el celebrante y los participantes beben el licor con que se cha'alla, al asperjar se derrama el líquido en forma de línea en el suelo, para que la tierra beba con los celebrantes, lo que confirma el nivel relacional del acto celebratorio. Se trata de una libación compartida con la madre tierra.

DEL PERÚ, E. E. S. REcoNCILIACIÓN CON LA VIDA: CELEBRACIoN DEL
soLsTIClo DE INvERNo. p. 91

CH'ASKA: –m .- Lucero, astro brillante.- divinidad que se venera en el templo
del solo korikancha. (Lira, Jorge A., s.f., p. 54)

{[astr.] [efecto.]}, estrellar // CH'ASKA, astro {brillante}. Chaska estrella ... kunan
tuta qasanqa ch'iqninchanraq ch'askakuna, esta noche helará las estrellas están
titilando. (Calvo Pérez J., 2009, p. 1573)

CHIKCHI: s.(met)(aym) granizo; granizo menudo; graniso; granizada; granizo
menadito. Philip Jacobs, P. (2011).

(ch'aqiy) [met], granizar, (sust.) granizada. (Calvo Pérez J., 2009, p. 1539)

CH'USPA: Bolsa {con tirante}, taleguilla {para la coca}; coquera. Ch'uspa Bolsa
{con tirante}, ridículo; yesquero; taleguilla {para la coca}; coquera. (Calvo Pérez
J., 2009, p. 1589)

INTI: s.(ast) sol. (Philip. J., 2011)

El sol, el astro rey.- Al sol reconocían como divinidad y adoraban los inkas,
habiéndole construido magníficos e importantes adoratorios.- fué pues el dios
nacional y popular de la teología inkaika, y puede decirse que los peruanos pre-
colombinos fueron helioteístas. (Lira, Jorge. A., s.f., p. 95)

JALLMAY: collar, aporcar. (diccionario quechua español tierra inca)

KILLA: Luna, planeta satélite de la tierra.- era una de divinidades del olimpo del
Tawantinsuyu, llamada mama killa: la madre luna. (Lira, Jorge. A., s.f., p. 109)

(k'anchay), alumbrar, brillar {la luna} ...killashan, brilla la luna. (Calvo Pérez J., 2009, p. 1573)

K'INTHU: Hoja de coca escogida, menuda y Madura. (Lara, J., 1997, p. 115.)

Manojos contados de hojas coca. Lorente Fernández, D. (2010). 3-cerro y 4-mundo: los números del banquete en las ofrendas quechuas. *Anthropologica*, 28(28), 163-190.

Atado de tres hojas de coca, seleccionadas por su forma, que se ofrece a 1os apu y a otras entidades sobrenaturales, o entidades del mundo-otro, según 1os términos empleados por Michel Perrin (1995). Ricard Lanata, X. (2005). El irracional es el otro: Los mecanismos de la interpretación en Antropología. *Anthropologica*, 23(23), 5-41.

KUTI: en quechua y en aimara, alude a una inversión o vuelco en el tiempo y el espacio ((Harris y Bouysse-Cassagne . 240-244). Esa terminología sugiere que la experiencia andina del mundo se moldea preferentemente, y bajo múltiples manifestaciones, por esos procesos dinámicos de interactividad: coexistencia complementaria, división, encuentro e inversión.

MUNDO, D. LENGUAS ANDINAS y REPRESENTACIÓN. *Los trabajos de este volumen presentan resultados de investiga*, 152

“El Kuti es el vuelco fatal experimentado repetidas veces en la historia incaica y colonial y en los subsiguientes períodos de las repúblicas nacionales...” (VAN KESSEL, J. 1980).

González Miranda, Sergio. Mirando a la Pachamama: globalización y territorio en el Tarapacá Andino. Santiago de Chile, CL: Red Revista de Geografía. Norte Grande, 2006. ProQuest ebrary. Web. 18 May 2017.

Copyright © 2006. Red Revista de Geografía. Norte Grande. All rights reserved.

MISA: s.(spi)(esp) mesa del paqo; colección de khuyas o objetos de poder entregados por el maestra o espíritu natural al alumno paqo; la mesa es una extensión física del poder de los sacerdotes andinos y se usa en casi todas las ceremonias. (Philip. J., 2011)

Los especialistas rituales aymaras alzan sus braseros y mesas a los seres sobrenaturales, convidándoles con los dones alimenticios pertinentes y hablando directamente con ellos que poseen esta capacidad). Utilizan todo un conjunto de recursos ceremoniales semejantes a los que emplea el padre en la liturgia :bendiciones, oraciones, ofertorios, aspersiones qtuchus (himnos religiosos>, imposición de manos e incluso la compartición de la hoja de coca durante toda la sesión.

Fernández Juárez , Fernando. Simbolismo ritual entre los Aymaras: Mesas y Yatiris.. Madrid, ES: Universidad Complutense de Madrid, 2005. ProQuest ebrary. Web. 4 May 2017.

Copyright © 2005. Universidad Complutense de Madrid. All rights reserved.

PACHA: El término pacha tiene múltiples usos tanto en quechua como en aimara. Se asocia al espacio y al tiempo, así como a la idea de totalidad. En ese sentido podría traducirse como 'universo', pero en este caso "el universo no se

concibe como una totalidad indiferenciada que abarca todo, ni como un flujo primordial, sino como una composición, un encuentro de elementos igualados y opuestos”.

MUNDO, D. LENGUAS ANDINAS y REPRESENTACIÓN. *Los trabajos de este volumen presentan resultados de investiga*, 152

(Cusihuamán Gutiérrez, 2001^a: 23). Pacha en efecto va más allá, pues en su configuración simbólica los runakuna le infunden dos significaciones correlativas: la primera, la que lo circunscribe a un hecho ecológico (pacha como elemento vital dispensador de alimento); la segunda, como nos confirmaba Elena, la que lo “asimila” a una cualidad icónico– metafórica en concreto, la telúrica, que es vista como un agente que hace concretamente posible («qomuq») esta dispensación alimenticia.

Di Salvia, Daniela. La religión de la tierra en los andes centrales: imágenes simbólicas y trasfondos ecológicos. Salamanca, ES: Ediciones Universidad de Salamanca, 2014. ProQuest ebrary. Web. 29 April 2017.

Copyright © 2014. Ediciones Universidad de Salamanca. All rights reserved.

La tierra. El mundo. El tiempo. (Lara, J., 1997, p. 157)

PACHAMAMA: Es el nombre que dan a la Naturaleza en su conjunto, a la que ven como un ser viviente, nuestra madre divina con la que interactuamos diariamente, dialogamos constantemente y que se encuentra en todas partes. A la misma podemos orar y debemos ofrecer parte de nuestro trabajo, para evitar

que se ofenda, lo cual también pasa cuando la maltratamos o cuando no respetamos la exigencia de reciprocidad.

Sotelo, D. O. (2016). Aproximaciones a la Pachamama, the Sumak Kawsay and al Jopói: hacia una ética ambiental de inspiración indoamericana. *Ludus Vitalis*, 22(41), 227-253.

Nombre específico de la tierra, la madre tierra. (Lima, Jorge A, s.f, p. 261)

PUKARA: s. castillo; torre; fortaleza; altar de ofrendas. (Philip. J., 2011)

[mag.]Oráculo ... paqukuna pukarapi paganku apuman, los adivinos hacen pago a la tierra en los oráculos. Calvo Pérez (2009) p. 2025.

Q'AJCHAY: v. Desjarretar. Dar de latigazos. (Lara, J., 1997, p. 191)

Q'AWA: del ganado vacuno, boñiga. (dgh, lai, pol, smtq). Qhichwa Suyup Simi Pirwan Diccionario de la Nación Quechua Ñancharisqa Simikuna.

Q'awa s. bosta. (Philip. J., 2011)

QUNUCHIY: v.tr. calentar; abrigar; calentar; recalentar comida. (Philip. J., 2011)

Qunuy: [afect.] «cult.» (yawray), prender {fogata u hoguera} ...qunuy quranasqayki ch'aki qurata, prende prende a la hierba seca que has arrancado. (Calvo Pérez J., 2009, p. 2105)

QURARAY: v.tr.(agr) escardar; carpir; cortar la hierba; desmalezar; deshierbar. (Philip. J., 2011)

Quray {[veg.] [neg.]} crecer {maleza}; (\$) [agr.] (quranay), arrancar {las malas hierbas}. (Calvo Pérez J., 2009, p. 2105)

T'INKHA: .- f.- Ceremonia en la que el capataz o principal, al realizar la iniciación de alguna obra, rocían con el pulgar e indica un poco de chicha o licor del vaso que lo ha de beber.- En algunos casos lo hacen todos por orden .- Con dicha ceremonia suele invocarse a los manes o “áukis” y particularmente al creador y a pachamama. (Lira, Jorge A., s.f., p. 374)..

Es el gesto ritual de iniciación, consiste en asperjar, rociar con líquido, que puede ser chicha o “tragu” (aguardiente), como gesto de purificación que da inicio al ritual. Allen lo define como: “libación realizada asperjando gotas de bebida al aire con los dedos pulgar e índice.

DEL PERÚ, E. E. S. REcoNCILIACIÓN CON LA VIDA: CELEBRACIoN DEL soLsTIClo DE INvERNo. (para t'inka y ch'alla.

UNTU: s. grasa de animal; manteca

untu (grasa) de llama ofrecida a la triada de entidades a la que vengo haciendo mención para que propicien un buen año.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ed. Revista de dialectología y tradiciones populares. Vol. LXXI. Nro. 1. Madrid, ESPAÑA: Editorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2016. ProQuest ebrary. Web. 5 May 2017.

Copyright © 2016. Editorial CSIC Consejo Superior de Investigaciones Científicas. All rights reserved.

WATA: .-m.- año, espaciop de tiempo en el que la tierra da una vuelta alrededor del sol. (Lira, Jorge A., s.f., p. 419)

wata kutiy: Eso indica que en este modelo cíclico se conceptúan del futuro como la continuación del tiempo pasado. Otro término con referencia a la ciclicidad del tiempo, que se ha notado en muchos trabajos anteriores, es kutiy - 'volver', lo que se refiere al retorno de una unidad temporal. Estas unidades pueden ser días, meses, estaciones y años. (Faller y Cuellar, 2003, p. 9)

YACHAQ: Adj. y s.- Dícese de la persona que sabe alguna cosa.- Erudito, persona versada en algún conocimiento. (Lira, J. A.,s.f., p. 439)

Expertos, aprendices que conjugados hacen brotar las ideas para caminar con ellas aplicando su valía en cada espacio de las comunidades nativas, de las comunidades indígenas, del ayllu.

Dietz, Gunther, Regalado Hernández, Rafael, and Contreras Soto, Ricardo. Pluriculturalidad y educación. Tomo III. México, D.F., MX: B - Universidad de Guanajuato, 2010. ProQuest ebrary. Web. 29 April 2017.

Los yachaq son los expertos formados luego de un largo proceso de aprendizaje en diferentes contextos y en la convivencia social diaria; son los hombres y mujeres que mejor conocen y guardan el saber de sus culturas y pueblos; son las personalidades de mayor experiencia para curar enfermedades, para dar consejos, para resolver conflictos y problemas diversos...los yachaq son los

sabios indígenas, ancianos depositarios de la sabiduría tradicional de sus pueblos y culturas. (Julca, revista_isees nº 7, julio 2010, 115-130)

Copyright © 2010. B - Universidad de Guanajuato. All rights reserved.

Anexo 3. Guía de entrevista

Datos Generales:

Nombres y Apellidos.....

Edad..... Idiomas.....

1. Práctica rituales de “misa ruway” en su familia o comunidad?
2. Quienes participan en los rituales?
3. Cree usted en los rituales?
4. Conoce los elementos simbólicos de la ritualidad?
5. Quienes preparan el ritual?
6. Quienes no practican los rituales? y ¿Por qué?
7. En qué momentos es apropiado realizar los rituales?

A los “Yachaq” (sacerdotes andinos):

8. Cómo se realiza el ritual de “Misa Ruway” (ritual a la pachamama)?
9. Que recados rituales se utiliza en misa ruway?
10. Cuándo y en qué momentos es apropiado realizar ritual?
- 11.Cuál es la importancia de la ritualidad en la población quechua?

12. Cómo fortalece la ritualidad en las actividades cotidianas de la población?
13. Las familias que participan en las sectas religiosas realizan rituales?
14. Los jóvenes toman importancia en la realización de la ritualidad?
15. Cuáles son los cambios que ocurre en los rituales?