UNIVERSIDAD NACIONAL

«SANTIAGO ANTÚNEZ DE MAYOLO»

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, EDUCACIÓN Y DE LA COMUNICACIÓN

ESCUELA PROFESIONAL DE EDUCACIÓN

“PRÁCTICA DE CREENCIAS SOCIOCULTURALES EN EL DISTRITO DE SHILLA, PROVINCIA DE CARHUAZ, Y SU APROVECHAMIENTO COMO RECURSO PEDAGÓGICO EN LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE”

TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE:

LICENCIADO EN EDUCACIÓN

ESPECIALIDAD: PRIMARIA Y EDUCACIÓN BILINGÜE INTERCULTURAL

PRESENTADO POR:

Bach. CADILLO TARAZONA, Yuly Alicia

Bach. PEÑA YUNCA, Nelson Antonio

ASESOR:

Mag. ROCA ZARZOZA, Rolando Patricio

HUARAZ, ANCASH, PERÚ

2021

FORMATO DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN DE TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN, CONDUCENTES A OPTAR TÍTULOS PROFESIONALES Y GRADOS ACADÉMICOS EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL

1. Datos del autor:

Apellidos y Nombres: /!5L[[h ¢!w!½hb! ¸¦[¸ ![L/L!

Código de alumno: мммфмулофрро Teléfono: фмтнуосмр

E-mail: l·tŦNJSR2ψl·fλl·y2мм ℵ Ƙ2üY D.N.I. n°: тлптфсул

(En caso haya más autores, llenar un formulario por autor)

2. Tipo de trabajo de investigación:

- [x] Tesis
- [ ] Trabajo de Suficiencia Profesional
- [ ] Trabajo Académico
- [ ] Trabajo de Investigación
- [ ] Tesinas (presentadas antes de la publicación de la Nueva Ley Universitaria 30220 – 2014)

3. Para optar el Título Profesional de:

[λŏŜyŏλl·Řl· Ŝy9Řdzŏl·ŏλ5y π tNλYl·Nλl· è 9.L

4. Título del trabajo de investigación:

tw#/¢L/! 59 /w99b/L!{ {h/Lh/¦[¢¦w![9{ 9b 9[5L{¢wL¢h 59 {lL[[!Σ twh±Lb/L! 59 /!wl¦!½Σ ¸{¦
!twh±9/l!aL9b¢h /haw9/¦w{h t95!ÐhDN/h 9b [!95¦//!/Ljb Lb¢9w/¦[¢¦w![.L[Lb.«9

5. Facultad de: /λŜyŏλl·ă {ƶŏλl·fŜăΣ 9Řdzŏl·ŏλ5y è /ƶYdzyλŏl·ŏλ5y

6. Escuela o Carrera: 95¦/!/Ljb Y twLa!wL! ¸95¦/!/Ljb .L[LbD¦9Lb¢9w/¦[¢¦w![

7. Asesor:

Apellidos y nombres wh/! ½!w½h½! wh[!b5h t!¢wL/Lh D.N.I n°: ОМСТОфМН

E-mail: NJNJƶOl·l ℵ dzyΛl·ăl·Y¢SRdz¢LJS ID ORCID: ƘüüLJăYкк2NJOλR¢2NJЭклллпллмпс

8. Referencia bibliográfica: ¢Ŝăλă Ŝy Ŧ2NYl·ŭƶ! t!

9. Tipo de acceso al Documento:

- [x] Acceso público* al contenido completo. Acceso
- [ ] restringido** al contenido completo

Si el autor eligió el tipo de acceso abierto o público, otorga a la Universidad Santiago Antúnez de Mayolo una licencia no exclusiva, para que se pueda hacer arreglos de forma en la obra y difundirlo en el Repositorio Institucional, respetando siempre los Derechos de Autor y Propiedad Intelectual de acuerdo y en el Marco de la Ley 822.

En caso de que el autor elija la segunda opción, es necesario y obligatorio que indique el sustento correspondiente:

_____

_____

_____

10. Originalidad del archivo digital

Por el presente dejo constancia que el archivo digital que entrego a la Universidad, como parte del proceso conducente a obtener el título profesional o grado académico, es la versión final del trabajo de investigación sustentado y aprobado por el Jurado.

_____

Firma del autor

11. Otorgamiento de una licencia *CREATIVE COMMONS*

Para las investigaciones que son de acceso abierto se les otorgó una licencia Creative Commons, con la finalidad de que cualquier usuario pueda acceder a la obra, bajo los términos que dicha licencia implica.

El autor, por medio de este documento, autoriza a la Universidad, publicar su trabajo de investigación en formato digital en el Repositorio Institucional, al cual se podrá acceder, preservar y difundir de forma libre y gratuita, de manera íntegra a todo el documento.

Según el inciso 12.2, del artículo 12º del Reglamento del Registro Nacional de Trabajos de Investigación para optar grados académicos y títulos profesionales - RENATI "Las universidades, instituciones y escuelas de educación superior tienen como obligación registrar todos los trabajos de investigación y proyectos, incluyendo los metadatos en sus repositorios institucionales precisando si son de acceso abierto o restringido, los cuales serán posteriormente recolectados por el Recolector Digital RENATI, a través del Repositorio ALICIA".

……

12. Para ser verificado por la Dirección del Repositorio Institucional

Fecha de Acto de sustentación:

Huaraz, ЛМКЛСКНЛНМ

Firma: _____

Varillas Wiliam Eduardo

Asistente en Informática y Sistemas

- UNASAM -

***Acceso abierto**: uso lícito que confiere un titular de derechos de propiedad intelectual a cualquier persona, para que pueda acceder de manera inmediata y gratuita a una obra, datos procesados o estadísticas de monitoreo, sin necesidad de registro, suscripción, ni pago, estando autorizada a leerla, descargarla, reproducirla, distribuirla, imprimirla, buscarla y enlazar textos completos (Reglamento de la Ley No 30035).

**** Acceso restringido:** el documento no se visualizará en el Repositorio.

FORMATO DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN DE TRABAJOS DE INVESTIGACIÓN, CONDUCENTES A OPTAR TÍTULOS PROFESIONALES Y GRADOS ACADÉMICOS EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL

1. Datos del autor:

Apellidos y Nombres: t9e! ¸¦b/! b9[{hb !b¢hbLh

Código de alumno: мммфмулофрсп Teléfono: форуттпфо

E-mail: l·yŭ2yèψăλŜYLJNŜ X K2ŭY l·λf¢Ŏ2Y D.N.I. n°: тммmтммр

(En caso haya más autores, llenar un formulario por autor)

2. Tipo de trabajo de investigación:

- [x] Tesis
- [ ] Trabajo de Suficiencia Profesional
- [ ] Trabajo Académico
- [ ] Trabajo de Investigación
- [ ] Tesinas (presentadas antes de la publicación de la Nueva Ley Universitaria 30220 – 2014)

3. Para optar el Título Profesional de:

[λŎŜyŎλl·Řl· Ŝy9ŘdzŎl·Ŏλ5y π tNλYl·Nλl· è 9.L

4. Título del trabajo de investigación:

tw#/¢L/! 59 /w99b/L!{ {h/Lh/¦[¢¦w![9{ 9b 9[5L{¢wL¢h 59 { lL[[!Σ twh±Lb/L! 59 /!wl ¦ !½Σ ¸ {¦
! twh±9/ l ! aL9b¢h /h a h w9/¦w{h t95 ! DhDN/h 9b [! 95¦ / ! /L j b Lb¢9w/¦[¢¦w![.L[Lb . «9

5. Facultad de: /λŜyŎλl·ă {ƶŎλl·fŜăΣ 9ŘdzŎl·Ŏλ5y è /ƶYdzyλŎl·Ŏλ5y

6. Escuela o Carrera: 95¦ / ! /L j bY twL a !wL! ¸ 95¦ / ! /L j b .L[LbD¦9 Lb¢9w/¦[¢¦w![

7. Asesor:

Apellidos y nombres wh/! ½!w½h½! wh[!b5h t!¢wL/Lh D.N.I n°: омстофмн

E-mail: NNƶŎl·Î X dzyl·ăl·Y¢ŜŘdz¢LJŜ ID ORCID: KŭŭLJă¢кк2NŎλŘ¢2N∃клллπлллмπсоллπонсс

8. Referencia bibliográfica: ¢Ŝăλă Ŝy₮2NYl·ŭƶ ! t !

9. Tipo de acceso al Documento:

- [x] Acceso público* al contenido completo. Acceso
- [ ] restringido** al contenido completo

Si el autor eligió el tipo de acceso abierto o público, otorga a la Universidad Santiago Antúnez de Mayolo una licencia no exclusiva, para que se pueda hacer arreglos de forma en la obra y difundirlo en el Repositorio Institucional, respetando siempre los Derechos de Autor y Propiedad Intelectual de acuerdo y en el Marco de la Ley 822.

En caso de que el autor elija la segunda opción, es necesario y obligatorio que indique el sustento correspondiente:

_____

_____

_____

10. Originalidad del archivo digital

Por el presente dejo constancia que el archivo digital que entrego a la Universidad, como parte del proceso conducente a obtener el título profesional o grado académico, es la versión final del trabajo de investigación sustentado y aprobado por el Jurado.

Firma del autor

11. Otorgamiento de una licencia *CREATIVE COMMONS*

Para las investigaciones que son de acceso abierto se les otorgó una licencia Creative Commons, con la finalidad de que cualquier usuario pueda acceder a la obra, bajo los términos que dicha licencia implica.

El autor, por medio de este documento, autoriza a la Universidad, publicar su trabajo de investigación en formato digital en el Repositorio Institucional, al cual se podrá acceder, preservar y difundir de forma libre y gratuita, de manera íntegra a todo el documento.

Según el inciso 12.2, del artículo 12º del Reglamento del Registro Nacional de Trabajos de Investigación para optar grados académicos y títulos profesionales - RENATI "Las universidades, instituciones y escuelas de educación superior tienen como obligación registrar todos los trabajos de investigación y proyectos, incluyendo los metadatos en sus repositorios institucionales precisando si son de acceso abierto o restringido, los cuales serán posteriormente recolectados por el Recolector Digital RENATI, a través del Repositorio ALICIA".

……

12. Para ser verificado por la Dirección del Repositorio Institucional

Fecha de Acto de sustentación:

Huaraz, ЛМКЛСКНЛНМ

Firma: _____

Varillas Wiliam Eduardo
Asistente en Informática y Sistemas
- UNASAM -

***Acceso abierto**: uso lícito que confiere un titular de derechos de propiedad intelectual a cualquier persona, para que pueda acceder de manera inmediata y gratuita a una obra, datos procesados o estadísticas de monitoreo, sin necesidad de registro, suscripción, ni pago, estando autorizada a leerla, descargarla, reproducirla, distribuirla, imprimirla, buscarla y enlazar textos completos (Reglamento de la Ley No 30035).

** **Acceso restringido:** el documento no se visualizará en el Repositorio.

UNIVERSIDAD NACIONAL SANTIAGO ANTÚNEZ DE MAYOLO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, EDUCACIÓN Y DE LA COMUNICACIÓN

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

En la ciudad de Huaraz, siendo las 4:00 pm del día martes 01 de junio de 2021, se reunieron los Miembros del Jurado de Sustentación de Tesis a través de la plataforma Microsoft Teams para evaluar la defensa de la tesis presentada por los bachilleres:

Nombre(s) y apellidos	**Carrera profesional**
Yuly Alicia Cadillo Tarazona *Nelson Antonio Peña Yunca*	*Educación: Primaria y Educación Bilingüe Intercultural*

TÍTULO DE LA TESIS:

"Práctica de creencias socioculturales en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, y su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe".

Después de haber escuchado la sustentación y las respuestas a las preguntas formuladas por el Jurado, se les declara APTO para optar el Título de Licenciado en Educación.

Con el calificativo de (16) DIECISÉIS a la Bach. Yuly Alicia CADILLO TARAZONA

Con el calificativo de (16) DIECISÉIS al Bach. Nelson Antonio PEÑA YUNCA

En consecuencia, los sustentantes quedan en condición de recibir el Título de Licenciado en Educación, con mención en su carrera, conferido por el Consejo Universitario de la UNASAM de conformidad con las Normas Estatutarias y la Ley Universitaria en vigencia.

Huaraz, 01 de junio de 2021

MAG. RUFA OLÓRTEGUI MARIÑO
Presidente

MAG. VIDAL GUERRERO TÁMARA
Secretario

MAG. NOÉ EUSEBIO MENACHO JAVIER
Vocal

DEDICATORIA

A Dios, a mis padres, a mi familia y a mis hijos, que son la razón para seguir en este camino.

Yuly Cadillo Tarazona

A mis padres, Leoncio y Grisalda, porque todo lo que soy se lo debo a ellos y por inculcar en mi la importancia de estudiar.

Nelson Peña Yunca

AGRADECIMIENTOS

Los autores de esta investigación expresamos nuestros más sinceros y profundos agradecimientos a todas las personas e instituciones que contribuyeron de una u otra manera la realización del estudio sobre la práctica de las creencias socioculturales como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe.

Por lo cual manifestamos infinito reconocimiento a nuestros padres, hermanos y familiares por ser la fuente de inspiración permanente, la razón para seguir este camino de amor por la cultura andina y sus diversas manifestaciones que han sido utilizadas como recurso pedagógico.

También quisiéramos agradecer especialmente al Magister Rolando Roca Zarzoza, por su orientación y sabios consejos en el desarrollo de la investigación.

De la misma manera, un reconocimiento muy especial a nuestra amada Facultad de Ciencias Sociales, Educación y de la Comunicación de la Universidad Nacional «Santiago Antúnez de Mayolo», por habernos acogido en sus aulas durante nuestra formación profesional en el nivel de pregrado.

Finalmente, de modo particular, agradecemos a los pobladores del distrito de Shilla, por abrirnos las puertas de sus corazones y sus conocimientos para llevar adelante el trabajo de investigación.

Gracias

RESUMEN

La presente investigación es de tipo cualitativo de carácter descriptivo, y busca dar cuenta de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, región Ancash, y su potencialidad como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe. El estudio da a conocer los resultados sobre las creencias socioculturales de concepción de la vida, la naturaleza y la ritualidad en el distrito de Shilla. El procesamiento de la información del trabajo de campo muestra que las creencias y los saberes y las prácticas desenterradas manifiestan la presencia viva del pensamiento andino en las diferentes actividades, como la agricultura, la ganadería, las festividades, la ritualidad, que, insertada como recurso pedagógico, posibilita mirar a la escuela como un espacio en el que se debe conocer, revalorar y difundir las creencias y los saberes y conocimientos de las culturales originarias para fortalecerlas como parte de la identidad local, regional y nacional.

Palabras clave: creencias sociales, concepción de la naturaleza, concepción de la vida, ritualidad, recurso pedagógico y Educación Intercultural Bilingüe.

ABSTRACT

This research is qualitative and descriptive in nature, and seeks to account for the sociocultural beliefs in the Shilla district, Carhuaz province, Ancash region, and its potential as a pedagogical resource in Intercultural Bilingual Education. The study reports the results on the sociocultural beliefs of conception of life, nature and rituality in the district of Shilla. The processing of information from fieldwork shows that the knowledge and practices unearthed manifest the living presence of Andean thought in different activities, such as agriculture, livestock, festivities, ritualism, which, inserted as a pedagogical resource, makes possible look at school as a space in which the knowledge and knowledge of indigenous cultures must be known, reassessed and disseminated to strengthen them as part of the local, regional and national identity.

Keywords: Social beliefs, Conception of nature, conception of life, ritualism, pedagogical resource and Bilingual Intercultural Education.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación describe las prácticas de las creencias socioculturales y de su utilidad como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz. Los resultados indican que estos saberes guardan una relación directa entre la lengua y la cosmovisión; hay una presencia viva del pensamiento andino en la que la naturaleza, el hombre y las deidades buscan la armonía y el equilibrio en el cosmos para lograr el buen vivir.

Asimismo, de los resultados se concluye que la práctica de las creencias socioculturales identificadas en el distrito de Shilla son numerosas, todas relacionadas al quehacer cotidiano, como la agricultura, la ganadería, la religión, la familia, el cosmos, la naturaleza, incluso la muerte, etc. Por cierto, estas prácticas socioculturales son válidas para ese contexto específico. Entonces, para la visión ajena son incoherentes o extrañas. Estas prácticas forman parte de la herencia cultural de los ancestros que se transmiten de generación en generación de acuerdo a los principios de la cultura andina que es la reciprocidad, el respeto a la naturaleza, la complementariedad y la ritualidad andina.

El objetivo principal del estudio es identificar y describir las características de las prácticas de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz y proponer teóricamente su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe. Para ello, se sistematizó la información obtenida de las entrevistas y las observaciones, haciendo interpretaciones de su significado desde la óptica de la cosmovisión andina y la interculturalidad.

El presente trabajo de investigación ostenta las siguientes partes:

En el capítulo I, se hace referencia al problema y la metodología de la investigación, por ello encontraremos el problema de la investigación, los objetivos, la justificación, la formulación de hipótesis y la metodología de la investigación.

En el capítulo II, se desarrolla el marco teórico, que comprende los antecedentes, las bases teóricas y el marco conceptual de los principales términos empleados.

El capítulo III, muestra los resultados de la investigación, las estrategias seguidas para la obtención de datos, las características de los instrumentos de recogida de datos, la descripción y el análisis de las prácticas de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla y la utilidad pedagógica en el contexto de la Educación Intercultural Bilingüe.

Finalmente, el estudio concluye con la presentación de las conclusiones y las recomendaciones de la investigación.

Los tesistas

SUMARIO

Dedicatoria ..... *ii*
Agradecimientos ..... *iii*
Resumen ..... *iv*
Abstract ..... *v*
Introducción ..... *vi*
Sumario ..... *viii*

CAPÍTULO I
PROBLEMA Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

1.1 El problema de investigación 1
1.1.1 Planteamiento del problema 1
1.1.2 Formulación de problemas 7
1.1.2.1 Problema general 7
1.1.2.2 Problemas específicos 7
1.2 Objetivos de la investigación 8
1.2.1 Objetivo general 8
1.2.2 Objetivos específicos 8
1.3 Justificación del estudio 9
1.4 Hipótesis 11
1.4.1 Hipótesis de trabajo 11
1.5 Metodología de la investigación 12
1.5.1 Tipo de estudio 12
1.5.2 Métodos utilizados 12
1.5.2.1 Estudio de Casos 12
1.5.2.2 Método inductivo 13
1.5.2.2 Método analítico 13
1.5.3 Descripción del área de estudio 13
1.5.3.1 Población 13
1.5.3.2 Muestra 14
1.5.4 Técnicas e instrumentos de recolección de datos 14
1.5.4.1 Técnicas recolección de datos 14
1.5.4.2 Instrumento de investigación 14

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO DE LA INVESTIGACIÓN

2.1 Antecedentes de la investigación 15
2.2 Bases teóricas 19
2.2.1 Cultura 19
2.2.1.1 Elementos de la cultura 20
2.2.2 Creencias sociales 26
2.2.3 Cosmovisión andina 29
2.2.4 Cultura andina 31
2.2.4.1 Principios de la cultura andina 31
2.2.5 Concepto de naturaleza desde la filosofía andina 33
2.2.6 Concepto de vida desde la filosofía andina 34
2.2.7 Concepto de ritualidad desde la perspectiva andina 36
2.2.7.1 Rituales para curar algunas enfermedades 37
2.2.7.2 Ritual a la pachamama 38
2.2.8 Interculturalidad 38
2.2.9 La Educación Intercultural Bilingüe 42
2.3 Definición conceptual 47

CAPÍTULO III

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

3.1 Descripción del trabajo de campo 50
3.1.1 Descripción de la muestra 51
3.1.2 Recolección de información e informantes 52
3.1.3 Presentación y análisis de datos 52
3.2 Presentación de resultados e interpretación de la información 52
3.2.1 Concepción de la naturaleza 53
3.2.1.1 Yukispa willakuynin [El mensaje del zorzal] 53
3.2.1.2 Wayanitapaq willakuynin [El mensaje del wayanita] 54
3.2.1.3 Turmanyaypa willakuynin [El mensaje del arcoíris] 55
3.2.1.4 Kunturpa willakuynin [El aviso del cóndor] 55
3.2.1.5 Upa kuurupa willakuynin [El aviso de la luciérnaga] 56
3.2.1.6 Wayrapa willakuynin [El aviso del viento] 56

3.2.1.7 Atuqpa willakuynin [El mensaje del zorro] 56
3.2.1.8 Arañupa willakuynin [El aviso de la araña] 57
3.2.1.9 Yuntawan parlay [Hablar con la yunta de bueyes] 58
3.2.1.10 Mama killatam riqiyan [Conocen a la madre luna] 58
3.2.2 Concepción de la vida 60
3.2.2.1 Ashmakuna wanuypaq willakuyan [Los animales que anuncian la muerte] 60
3.2.2.2 Shillachaw wanuypaq willakuq qurakuna [La hierba que avisa sobre la muerte] 79
3.2.2.3 Hampikuq qurakuna [Hiervas medicinales] 82
3.2.3 Prácticas rituales 88
3.2.3.1 Wanuychaw rurapakuy [Actividades cuando la gente muere] 88
3.2.3.2 Shillachaw Waytawan Shuqmakuy [La frotación con flores en Shilla] 93
3.2.3.3.3Tanta wayta [Flor de pan] *96*
3.2.3.3 Shillachaw ashmakunawan shuqmakuy [Curación con animales en Shilla] 101
3.2.3.4 Shilla markachaw Qatitsikuy [Hacer seguimiento en Shilla] 108
3.2.3.5 Kukawan qatsitsikuy [Hacer seguimiento con la coca] 108
3.2.4 Utilidad pedagógica de la práctica de las creencias socioculturales 113
3.2.5 Contextualización de los contenidos 114
3.2.6 ¿Quién debe enseñar los conocimientos locales? 115
3.2.7 Escenario de enseñanza. 116
3.2.8 Incorporación de los saberes locales al plan anual 117
3.3 Discusión de resultados y validación de hipótesis 118
CONCLUSIONES 127
RECOMENDACIONES 129
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS 130

CAPÍTULO I

PROBLEMA Y METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

1.1 El problema de investigación

1.1.1 Planteamiento del problema

El distrito de Shilla, perteneciente a la provincia de Carhuaz (Ancash, Perú) está situado en la cuenca del río Buin, en la Cordillera Blanca. Fue creado el 14 de diciembre de 1934. Está ubicado a 3200 m s. n. m. Geomorfológicamente, es una zona muy accidentada, con pendientes, quebradas, precipicios, cerros, nevados, lagunas, riachuelos, campos de cultivo y un variado microclima apto para el cultivo de diferentes productos agrícolas y la crianza de animales menores y mayores. El distrito se divide en tres centros poblados: Llipta, Yanarumi y Cóngar; ocho anexos: Catay, Chacapampa, Curihuanca, Raramayoc, San Gabriel, Incapu, Belén y Tomapampa y la Comunidad Campesina Fuerza Poder de Llipta. Poblacionalmente Shilla cuenta con 2955 habitantes, según el Instituto Nacional de Estadística (INEI) del 2017.

Desde la perspectiva socioeconómica, el distrito de Shilla se halla en una zona declarada como de extrema pobreza, por lo que, la población adulta es considerada vulnerables, es beneficiaria de diferentes programas que subsidia el Estado a través del Programa Juntos, Qali Warma y Pensión 65. La principal actividad socioeconómica de la mayoría de la población de este distrito es la agricultura y a la ganadería de autoconsumo y de comercio en pequeña escala. Ello implica, la producción e intercambio de bienes y servicios dentro de la comunidad, algunas veces en forma de trueque o de intercambio monetario, o fuera de ella, en los principales mercados de la ciudad de Carhuaz, Yungay, Huaylas o Huaraz.

Desde la perspectiva sociolingüística, por el contacto del quechua con el castellano, los habitantes de Shilla son bilingües, teniendo, por lo general, como primera

lengua al quechua y como segunda lengua al español. Las formas de uso de estas lenguas no tienen el mismo nivel: el castellano adquiere importancia en las esferas burocráticas y educativas y el idioma quechua queda restringido para las interacciones comunicativas mínimas en la comunidad, los amigos y la familia. Esta realidad revela que la sociedad de Shilla vive en contacto con dos lenguas y dos culturas donde se complementan. Desde ese plano, esta realidad es análoga en la población joven escolar del distrito, por los que se justifica la presencia de ocho (8) instituciones educativas que brindan el servicio de Educación Intercultural Bilingüe como: la Institución Educativa (I.E) N° 448 Inicial – Jardín, la I. E. N° 449 Inicial – Jardín, la I. E. N° 86292 Juan Enrique Pestalozzi, el Jardín, I.E.N° 86819 Señor de Mayo, la Inicial–Jardín, I.E.N° 86322, la I.E. de nivel Primaria N° 86292 y la I.E.N° 86291 San Juan Bautista Secundaria. (Minedu, 2020)

Por las características expuestas, Shilla (distrito), como todo pueblo andino, tiene una matriz cultural muy rica y diversa, principalmente en sus tradiciones orales y los conocimientos andinos que dan cuenta sobre la cosmovisión, la forma de vida y la relación social del hombre con sus semejantes y con la naturaleza. No obstante, dichas tradiciones orales, vienen desapareciendo al no transmitirse a la nueva generación o al no ser estudias y documentadas. Por ello, se hace necesario rescatar esos conocimientos y ver la posibilidade de su uso como recurso pedagógico y difusión a través de la educación. Estas formas necesitan ser aplicadas en el desarrollo de las sesiones de clase no solamente para conocer la cultura y sus valores, sino también para desarrollar diferentes capacidades en los estudiantes como la socialización de los comucimientos de las prácticas socioculturales.

Desde la otra orilla, etnica y culturalmente la mayoría de la población de Shilla aún mantiene sus raíces andinas, donde las prácticas de las tradiciones originarias están aún vigentes. Sin embargo, como producto de la convivencia con la cultura occidental se

manifiesta un sincretismo cultural muy significativo, es decir, un proceso de interacción entre culturas mediante el cual estas asimilan los rasgos más significativos de una y otra. Se entremezclan las culturas dando origen a manifestaciones culturales nuevas. (Espinosa y Gilyam, 2012). El diagnóstico de la práctica de creencias socioculturales permite afirmar que el poblador Shilla vive en permanente comunicación con la madre tierra. En la concepción de ellos, la naturaleza les brinda diversas señales a través del comportamiento de los animales, las plantas, el sol, la luna, los sueños y ciertos rituales como el *shuqma* y la lectura de la coca o el cigarro. Además, muchas de las señales que emite la naturaleza son consideradas como expresión de diálogo, de advertencia o de enojo de la pachamama y para armonizar esta relación, el hombre debe buscar reconciliarse con ella.

El diagnóstico que se realiza como parte de la investigación, evidencia la prevalencia de las ritualidades ancestrales, las formas de concebir la vida, la naturaleza, la deidad y la sociedad misma. Entre la población shillina aún están presentes en sus acciones cotidianas la práctica de los valores como la solidaridad, el sentido de la responsabilidad, la justicia, la verdad, el trabajo, el amor, el respecto a la naturaleza y la búsqueda constante del equilibrio para el buen vivir. Sin embargo, en concordancia con lo planteado por Paredes (2004) quien define que, los elementos de la cultura nos dan un carácter propio, una identidad única como sociedad. En ese sentido, La acción de la educación ha seguido una direccionalidad equívoca. No ha sabido enrumbar esta desorientación y más bien ha inclinado fuertemente la balanza a favor de la cultura occidental, privilegiando en el sistema educativo, el uso del castellano de modo excluyente, en la caracterización y fines de la escuela, en la derivación de presupuestos, en la infraestructura, la producción de materiales, la formación docente y en la formulación de los planes de Desarrollo Nacional, Regional y Local.

Por lo planteado, en este contexto tan rico, la escuela debe convertirse en un aliado permanente del desarrollo cultural: el proceso de enseñanza-aprendizaje desde el referente cultural más inmediato del niño. En razón, la cultura, es el cúmulo de creencias y saberes que provee de sentido y significado del mundo, de la vida y de la naturaleza. Sin embargo, la práctica actual en las instituciones educativas de Shilla revela, que aún existe la discriminación, se actúa con prejuicios, se invalida y se invisibiliza. La diversidad cultural, aun no es parte de la práctica pedagógica.

El estudio sobre la práctica de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla provincia de Carhuaz y su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe busca identificar los conocimientos culturales transmitidos de generación en generación sobre la concepción de la naturaleza como un elemento orgánico, vivo, cambiante y dotado de cognición. Además, busca hacer un análisis de la concepción de la vida del poblador de Shilla, de las maneras de ver, sentir y percibir en total interrelación con el cosmos y la naturaleza. Mediante la recolección de datos, se pretende hacer una interpretación de la práctica de la ritualidad como la *shuqma*, a lectura y la interpretación de hechos o fenómenos naturales.

En la actualidad los conocimientos locales tienen gran importancia en la educación. Es el referente más inmediato al niño y su concepción del mundo y su lenguaje responden a esa realidad. En ese sentido, la educación es uno de los factores más influentes en el desarrollo de la persona y de la sociedad. Además de generar conocimientos ella enriquece la cultura, el espíritu, los valores y todo aquello que nos caracteriza como seres humanos; por ello, en este estudio, es justificado, el aprovechamiento de las creencias socioculturales de los pobladores de Shilla como recurso en los procesos educativos interculturales.

Las prácticas de rituales, las actitudes, las concepciones forman parte de las creencias socioculturales de los pobladores del distrito de Shilla. Estas son constituyentes de la base fundamental de la visión que tienen sobre el mundo, la vida y la naturaleza. En estos pueblos existe una forma distinta de vivir, de explicar la vida, la naturaleza, las deidades, la muerte, las maneras de interactuar consigo mismo, con el mundo circundante y con todo lo inmanente regido por el principio de complementariedad, la reciprocidad, la conciencia natural, el cosmos como principio ético (Estermann y Peña, 1997).

Las prácticas de las creencias socioculturales identificadas en el distrito de Shilla son numerosos relacionadas al quehacer cotidiano, como la agricultura, la ganadería, la religión, la familia, el cosmos, la naturaleza, incluso la muerte. Se llama así, porque, efectivamente, es un modo recurrente de realizar ciertas actividades, compartidas por todos los integrantes del distrito motivo de este estudio. Por cierto, dichas prácticas son válidas para esa sociedad específica, pero pueden resultar inapropiadas para otras. Como dato complementario para mostrar como ejemplo, se puede constatar, que en el aspecto de la agricultura, existen cientos de hectáreas de tierra cultivadas anualmente, que son visibles en los cerros, como mantos cuadriculados y multicolores sembrados con variedades de cultivos domésticos (granos, tubérculos, frutales, verduras), que lo realizan utilizando la tecnología heredada de sus ancestros y con prácticas socioculturales que se transmiten de generación en generación, como la reciprocidad, el respeto a la naturaleza, la complementariedad y la ritualidad andina (Hurtado de Mendoza, 2001).

De la observación de los hechos, se configura que las prácticas socioculturales son definidas como «nexos de formas de decir y hacer que tienen dispersión [expansión] espacial y temporal» (Schatzki, 1996, citado en Ariztía, 2017), «que están construidas por diversos componentes, formas de sentido, recursos y materiales» (p. 222); con ello el autor demuestra que las culturas, en su esencia, no son entes estáticos, sino que estas

tienden al cambio y siempre cumplen determinadas funciones en el desarrollo de la sociedad usuaria.

Cuando se realiza un análisis de la práctica de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla, podemos evidenciar que la organicidad de la cultura andina es aún latente y que merece el aprovechamiento como recurso pedagógico desde el enfoque intercultural de la educación. Los aspectos más resaltantes identificados tienen su fundamento en la práctica de la vida cotidiana; es decir, expresan en las labores agrícolas o ganaderas como en las relaciones de familia (el hogar o la familia comunal). Del mismo modo, estas prácticas les da sentido a las acciones humanas a través de la reciprocidad (en la colaboración para la realización de las fiestas patronales donde se buscan los *qillis* quienes son los donantes, pero se devuelve cuando el *qilli* se vuelve mayordomo esto es conocido en el mundo andino como rantin); la ritualidad (en la *shuqma* y la ofrenda a la tierra); y, la complementariedad (el respeto a la luna como al sol y la consideración que le tienen en los procesos agrícolas) como una forma de repotenciar la integración social (Quito, 2013).

Por otra parte, las observaciones realizadas previo al trabajo de investigación permite afirmar que la ritualidad andina en el distrito de Shilla, en gran parte de su tradición está siendo modificada por elementos de la cultura occidental como en la religiosidad, en las creencias y prácticas sociales y la oralidad (literatura oral de tradición andina); pues, con esta convive. Pero, en el contexto de nuestro estudio la transgresión no es muy significativa, la esencia andina es una marca imperturbable. Esta esencia se manifiesta en los rituales como la *shuqma*, el tratamiento de enfermedades a través de las plantas medicinales, la concepción de la muerte, la necromancia, el lenguaje de la naturaleza y la mitología.

Las prácticas socioculturales en Shilla se caracterizan por su amplitud temática que pueden ser estudiadas desde diferentes disciplinas. Los campesinos de Shilla son practicantes de la observación de las señas en elementos de la naturaleza, como indicadores de la presencia de la lluvia, la sequía; ausencia o visita de un miembro de la familia; la abundancia, la alegría, la tristeza, la bondad. Estos saberes hacen ver la presencia viva del pensamiento andino, donde la naturaleza, el hombre y las deidades viven sintonizándose y en mayor armonía.

Los pobladores de Shilla practican la reciprocidad en la construcción de casas, en las labores de la agricultura, en el pastoreo, en corte de árboles para leña y en la celebración de las fiestas. La forma de organización de los quehaceres del hombre y la mujer son muy diferentes, cada uno tiene su responsabilidad. Así mismo, las fiestas patronales que se celebran en las diferentes estancias se realizan en relación armónica con la naturaleza y el hombre.

1.1.2 Formulación de problemas

1.1.2.1 Problema general

¿Cuáles son las características de las prácticas de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe?

1.1.2.2 Problemas específicos

— ¿Cuáles son las características de las creencias socioculturales en la concepción a la naturaleza en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe?

- ¿Cuáles son las particularidades de las creencias socioculturales sobre los fenómenos cosmogónicos en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe?
- ¿Cuáles son los rasgos distintivos de las creencias socioculturales sobre la concepción de vida y su relación con los animales, plantas en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe?
- ¿Qué paticularidades presentan las creencias socioculturales referidas a la ritualidad, el seguimiento y la medicina tradicional en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe?

1.2 Objetivos de la investigación

1.2.1 Objetivo general

Describir las características de las prácticas de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe.

1.2.2 Objetivos específicos

- Explicar las características de las creencias socioculturales sobre la concepción de la naturaleza en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe.

- Determinar las características de las creencias socioculturales sobre los fenómenos cosmogónicos y su relación con la naturaleza en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe.

- Caracterizar de las creencias socioculturales referidas a la concpeción de vida y su relación con los animales, pantas en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe.
- Analizar las características de las creencias socioculturales referidas a la ritualidad, el seguimiento y la medicina tradicional en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, para su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe.

1.3 Justificación del estudio

La importancia de la investigación se justifica porque los resultados obtenidos permitirán el conocimiento de las prácticas de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla y su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe. Es por ello, el propósito de esta investigación es: Hacer la descripción y el análisis de las diferentes prácticas referidas a la concepción de la naturaleza, la vida y la ritualidad. Desde esta perspectiva, consideramos de gran valía describir, analizar, valorar y difundir las expresiones culturales de los pueblos andinos, así como promover los vínculos y diálogos interculturales en el ámbito académico de la Educación Intercultural Bilingüe a nivel de la Educación Primaria. Por este motivo, este trabajo está orientado a

divulgar y promover la incorporación de los resultados de la investigación en los procesos académicos.

Los resultados de los datos obtenidos a través de los instrumentos de investigación, como parte del proceso del trabajo de campo, permiten la elaboración de un cuerpo de conocimientos válidos para su aplicación en el campo educativo. Además, el estudio sirve de insumo para futuras investigaciones. Este tipo de estudios son absolutamente necesarios para la Educación Intercultural Bilingüe, en la medida en que las instituciones educativas que llevan esta denominación recurran por un proceso de aprendizaje pertinente. Y, de esta forma tomar, consciencia del dinamismo, desarrollo e importancia de la cultura andina para proyectarse con sus propios principios e interactuar con otras culturas en el actual contexto de globalización.

La investigación es importante para la sociedad, ya que los alumnos, docentes y la comunidad en general serán los beneficiarios porque visibilizan su cultura local. Además, despertará el interés y la motivación en otros estudiosos por seguir profundizando en los aspectos no tratado es este trabajo. Del mismo modo, es trascendente porque será útil para los investigadores y la comunidad educativa porque permite contar con una fuente académica actualizada de un tema educativo específico muy poco tratado. El análisis, interpretación de las creencias socioculturales y de la incorporación como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe definitivamente ayudan a tomar decisiones pertinentes y realizar nuevas investigaciones orientadas desde diferentes configuraciones, y tomando otras variables de estudio en otros contextos educativos de la región o del país.

La investigación es innovadora, porque en el ámbito local no se han realizado estudios con relación de la temática de las prácticas de las creencias socioculturales como un recurso complementario, desde una educación desde la cultura de los niños, los

usuarios de esa cultura en particular. Se precisa de gran importancia el desarrollo de este estudio porque la aplicación permite a los alumnos ser competentes y mostrar interés por el conocimiento de su cultura. Se considera que la investigación es original, porque al interior a nivel del distrito de Shilla no se han desarrollado investigaciones que recojan estas prácticas culturales.

Finalmente, la investigación permitió desarrollar la tesis, documento valioso, que se convertirá en la bibliografía especializada, orientada a la solución del problema educativo, debidamente fundamentada con las bases teóricas sustentadas por diversos autores.

1.4 Hipótesis

En la investigación de tipo etnográfico, las hipótesis son emergentes, cuando iniciamos el proyecto de investigación se propuso una hipótesis básica que nos serviría de guía inicial del trabajo. Luego con las evidencias recogidas de la investigación de campo se reformuló la hipótesis; quedando de la siguiente manera:

1.4.1 Hipótesis de trabajo

Las prácticas de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla aun perviven, se manifiestan en la vida cotidiana de la población que dan cuenta de la cosmovisón, la forma de concepción de la vida, de la naturleza y de los fenómenos consmogónico. Del mismo modo, por su valor cultural estas prácticas pueden ser aprovechables[1] como recurso pedagógico, que garantice el desarrollo de capacidades desde el referente cultural más cercano al estudiante.

[1] En esta hipótesis se plantea de su posibilidad del uso de las creencias socioculturales, porque el estudio no es de carácter pre-experimenta o cuasi-experimental o expiemental sino descriptivo.

1.5 Metodología de la investigación

1.5.1 Tipo de estudio

El tipo de investigación es etnográfico. Este tipo de investigación se define como el estudio directo de personas o grupos durante un cierto período, utilizando la observación participante o las entrevistas para conocer su comportamiento social. La etnografía es uno de los métodos más relevantes que se utilizan en investigación cualitativa (San Román, 2009). De acuerdo a ello, en el proceso de recojo de datos se ha realizado diferentes entrevistas y la observación participante para identificar las prácticas de creencias socioculturales en el distrito de Shilla.

Los datos obtenidos se complementan con la revisión de las fuentes bibliográficas especializadas, que nos permitió analizar e interpretar los datos. Las entrevistas a las personas de la unidad de análisis identificada, se realizó en diferentes actividades, como agrícolas, ganaderas y hortícolas. Finalmente, el procesamiento de los datos se realizó a partir de la información obtenida como producto de la observación participante (vivencias personales) y entrevistas; así, para las conclusiones a la que se arribaron se analizaron datos cualitativos y no estadísticos.

1.5.2 Métodos utilizados

1.5.2.1 Estudio de Casos

Esta técnica o método de investigación es utilizado habitualmente en las ciencias de la salud y sociales, se caracteriza por ser un proceso de búsqueda e indagación asi como el análisis sistematico de uno o varios casos. Estos casos son todas aquellas circunstacias, situaciones o fenómenos únicos de los que se requieren más información. Al respecto nos dicen Hernandez, et al. (2003. p, 330) Lo siguiente: El caso es la unidad básica de la investigación y puede tratarse de una persona, una familia, un objeto, un

sistema, una organización, una comunidad, un municipio, un departamento o estado, una nación.

Para el procesamiento y el análisis de los resultados utilizamos los siguientes métodos:

1.5.2.2 Método inductivo

Es un proceso utilizado para poder sacar conclusiones generales partiendo de hechos particulares que expliquen los fenómenos estudiados, para lo cual se utilizó la observación directa y el estudio de las relaciones que existe entre todos los elementos.

1.5.2.2 Método analítico

Para organizar y sistematizar los resultados de la investigación, hemos empleado el método analítico, con el cual se indagó datos que se recogieron mediante las observaciones y las entrevistas desarrolladas en el lugar de estudio, con el propósito de descubrir las relaciones internas y los elementos de cada una de las variables.

1.5.3 Descripción del área de estudio

1.5.3.1 Población

El área de estudio de la investigación está constituida por la población del distrito de Shilla, que cuenta con 2955 habitantes (INEI, 2017), está distribuido en 3 centros poblados: Llipta, Yanarumi y Cóngar; además de 8 anexos: Catay, Chacapampa, Curihuanca, Raramayoq, San Gabriel, Incapu, Belén y Tomapampa y la comunidad campesina Fuerza Poder de Llipta, está situado en la Cordillera Blanca de la Provincia de Carhuaz, en el Callejón de Huaylas, en la región Áncash, Perú.

1.5.3.2 Muestra

Para el presente trabajo de estudio se ha empleado la muestra en cadena o por redes, «bola de nieve». La muestra estuvo constituida por 50 personas (29 mujeres y 21 varones) de los diferentes caseríos del distrito de Shilla haciendo el 1,69 % de la población total, la cual estuvo constituida por adultos mayores entre 60 y 90 años de edad**.** Se tomó este grupo etario, porque para una investigación de este tipo, la clasificación por sectores etarios es la más incluyente de todas en la medida, ya que aún pervive en ellos de manera similar las prácticas de las crencias socioculurales que garantizan la calidad de los datos para una investigación de este tipo.

1.5.4 Técnicas e instrumentos de recolección de datos

1.5.4.1 Técnicas recolección de datos

Durante el proceso de investigación empleamos dos técnicas: La observación, entrevista.

1.5.4.2 Instrumento de investigación

Por la naturaleza del estudio se utilizó los siguientes instrumentos:

- Ficha de observación
- Cuaderno de campo
- Guía de entrevista no estructurada

Estos instrumentos de investigación fueron empleados con el objetivo de recoger datos relacionados a nuestras dimensiones; Naturaleza, vida y ritualidad. Los cuales nos permitieron conocer, analizar y sistematizar los resultados.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO DE LA INVESTIGACIÓN

2.1 Antecedentes de la investigación

En la revisión de fuentes relacionadas con el tema de estudio, se ha podido percibir los siguientes trabajos:

A nivel internacional

Para Gil (2012), las gentes de los Andes, los cerros y nevadas cumbres de la cordillera, constituyen un punto de referencia desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad. La tradición oral narra muchas historias protagonizadas por cerros y hombres fabulosos que allí habitan y encarnan diversas formas. Desde tiempos inmemoriales el paisaje andino está vivo, personificado; en otro tiempo y en otro lugar las luchas entre distintos cerros fueron formando el espacio geográfico que hoy podemos observar, dominado por los señores de las cumbres, llamados *apus, wamanis o awkillus* en Perú, y *machulas, achachilas o mallkus* en Bolivia. Estas entidades controlan los fenómenos meteorológicos, y son dueños de los animales y plantas, salvajes y domesticados, que en ellos habitan, incluso de las riquezas minerales que esconden en sus entrañas, recibiendo el nombre de *tíos,* diablos que trataran de tentar a los lugareños con promesas de riquezas a cambio de su alma. Conociendo y respetando a las gentes de los Andes siempre los lugareños han invocado a los cerros a fin de propiciar la multiplicación de cultivos y ganados y el buen curso de la vida social en las comunidades.

A nivel nacional

Según Velásquez (2008), en el mundo andino, la muerte no sigue a la vida como lo entendemos en nuestra concepción cientificista. Para ellos, la muerte es parte de la

vida, por lo que el trabajo busca hilvanar esa relación y la influencia decisiva que tiene la muerte y los muertos en la vida de la gente. Esta razón por lo que el velorio, el funeral y los diferentes rituales posteriores, tienen tanto significado en la propia vida, de tal manera que la forma en que se vela, se entierra, el rezo, el llanto, la misa, las ofrendas, tienen un sitial y un sentido que influirá en la ubicación del muerto en el mundo celestial y como este influiría en la vida de la comunidad, especialmente entre sus familiares o allegados.

Para abordar el tema, buscamos ubicar los estadios que tiene el tema central de la muerte, que no solamente está compuesto por las diferentes etapas del rito funerario desde que la persona muere hasta el entierro, la lava y la misma según los casos; sino la riqueza cultural en torno a la presencia del muerto en diferentes escenarios del quehacer cotidiano de la comunidad. El fantasma, el aparecido, los entierros, las penas, entre otras manifestaciones que denotan la presencia del muerto, constituyen expresiones que ligan la vida y la muerte en la cultura popular. (Velásquez, 2008).

A nivel regional y local

Julca y Montañez (2014), en su tesis Sistema de medidas andinas utilizadas en el distrito de Shilla- Carhuaz y su importancia como recurso pedagógico en el marco de la Educación Intercultural Bilingüe, arriban a las siguientes conclusiones:

Los pobladores del distrito de Shilla siguen practicando estos saberes y conocimientos referidos al sistema de medida. Los pobladores para poder determinar la extensión de su terreno utilizan diferentes instrumentos y técnicas, como el hilo, el trabajo que realizan con la yunta, la cantidad de semilla que entra al sembrar y la cantidad que sale en la cosecha, y para determinar el tiempo hacen uso de diferentes técnicas, como observar el sol, el *upani*, el *wachi*, la proyección de la sombra de los cerros, el canto de los animales y la aparición de las estrellas.

Su inclusión al currículo escolar es imprescindible, ya que, crea un sinnúmero de oportunidades para ejercitar las habilidades, conocimientos, capacidades en el área de las matemáticas y las otras áreas curriculares.

Cantu y Soberanis (2012), en su tesis Práctica de los sistemas de medidas andinas utilizadas en la cultura andina del caserío de Mallhuapampa - Carhuaz, concluyen:

El hombre andino ha desarrollado diferentes sistemas de medidas de longitud, capacidad y tiempo, es decir crearon y emplearon diferentes técnicas e instrumentos ancestrales de medición que les permitieron desarrollar formas de cálculos y mediciones, las mismas que dentro del mundo andino están relacionadas íntimamente a las actividades.

Además, existen estudios a nivel de artículos académicos referidos al tema publicado en la revista *Chirapa* (2016). En ella se desarrollan temas referidos a la muerte, como en *Paqarisha marcachaw ayapa willaykuyninkuna* de Roca (2016), en el que afirma lo siguiente: Los pobladores de Pacarisca consideran que todo tiene vida, que los muertos solo cambian de lugar, pero siguen teniendo sabiduría y todo nos avisan, lo único que no pueden hacer es hablar, todo lo que va a acontecer ellos nos avisan ya sea con sus ojos, con su vestimenta, con sus uñas, etc. También Rosas (2016), en Monterrey *marcachaw wanuypaq willakuykuna*, dice: Para los pobladores de Monterrey son los animales y las plantas los que les avisan quienes y cuando van a morir. Al respecto, también Beas (2016), en *Santa Cruz marcachaw wanuypaq willakuykuna*, considera que los pobladores de Santa Cruz saben el presagio de la muerte a través de los animales, como el grillo, el perro, el búho, etc.

Encontramos también trabajos que están referidos a las prácticas rituales de sanación, como en *Warupchaw hampi qurakuna*. Paucar (2016) sostiene que los pobladores de Churup utilizan diversas plantas para curar todas las enfermedades que les

aquejan, ellos no van al doctor todo lo curan con plantas. También Chauca (2016), en *Hawnachaw Waytawan Shuqmakuy,* arriba a lo siguiente que los pobladores de Jauna curan diversas enfermedades haciendo el *shuqma* con flores. Al respecto, Rosales (2016), en *Ashmakunawan Shuqmakuy,* afirma lo siguiente: Los pobladores de Paria utilizan diferentes animales como son el cuy, el perro, el gallo, la paloma para hacer el *shuqma* y curar diversas enfermedades. También Brito (2016), en *Mushuq markachaw hampikuq ashmakuna,* dice en la población de Mushoq son pocos los que saben hacer la *shuqma* con animales, y con esto curar varias enfermedades.

También encontramos diversos trabajos referidos a las creencias socioculturales en *Markanchikpa yachayninkuna* (MINEDU, 2020), en el cual Alvarado (2020) afirma lo siguiente: Cuando el novillo vierte su excremento sobre el arado los agricultores se sienten feliz porque ya saben que va haber buena producción, asimismo cuando encuentran una araña que lleva su bolsa llena de huevos que aún no está rota quiere decir que tendrán una buena producción, también cuando se les cae la semilla cuando están sembrando entienden que van a robar su sembrío y para que no suceda eso tienen que recoger las semillas de inmediato. Santiago (2020) en *Puspa willakuy* sostiene lo siguiente: Cuando hay llovizna en el mes de agosto ya saben que va a ser año de lluvia y por el contario si no hay llovizna en el mes de agosto ya saben que será año de sequía.

Existen además otros estudios a nivel de artículos académicos referidos al tema de los saberes y conocimientos locales del pueblo quechua de Ancash. En Diaconía (2009) se desarrolla temas referidos a las tradiciones y costumbres como en *Kitaywayta marcachaw yachaykunapa kawaynin,* donde Sánchez (2009) concluye que los pobladores de Quitaflor aún mantienen los saberes donde la naturaleza, el hombre y las deidades viven sintonizándose y en armonía. También Solís (2009), en *Chamanayuq nunakunapa kawaynin,* considera que los pobladores del caserío de Chamanayuq siguen conservando

las formas de organizaciones ancestrales para el trabajo, como son el ayni, la minka y la mita, principalmente en los trabajos de sembrío, crianza de animales y cosecha de los diferentes productos. También en *Wamarin hampikuq ashmakuna*, Quispe (2009) sostiene que los pobladores de la comunidad de Huamarín tienen diversas formas de concebir las enfermedades y sus respectivos tratamientos. También Rosales (2009) en *Ayhachaw pachamamapa willakuyninkuna* expresa que en Aija se desarrollan aún aspectos relacionados a las señales y avisos culturales.

2.2 Bases teóricas

2.2.1 Cultura

Páez y Zubieta (2004) definen la cultura de la siguiente manera: «La cultura se concibe como un conjunto de conocimientos compartidos por un grupo de individuos que tienen una historia común y participan en una estructura social. Por lo tanto, la cultura se refiere entonces a los patrones de conducta que se producen porque las personas valoran y siguen ciertas normas y orientaciones de acción» (p. 3). Estos valores compartidos juegan roles claves para el funcionamiento psicológico de los individuos. Por su parte Barrera (2013), sostiene que «la cultura en su sentido etnográfico, es ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto sea miembro de la sociedad» (p. 3). A su vez, Collazos (s/a.) dice que «la cultura en realidad es todo lo que hacemos, es decir, cómo actuamos, nos movemos, pensamos, etc. Solo hacemos cultura» (p. 1). La cultura es un proceso acumulativo de conocimientos (ciencia, tecnología, filosofía), formas de comportamiento y valores (morales, cívico), producto intergeneracional de la interacción entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, la cultura se mantiene como legado histórico de cualquier sociedad, resultante de las

actividades humanas y sociales, en la búsqueda de soluciones y satisfactores a las necesidades materiales y espirituales de la vida, que le es necesario aprender para poder interaccionar con su medio ambiente aprovechando sus recursos y de esta forma, poder vivir humanamente dentro del contexto de su sociedad (Enriquez, 2005). También para Vázquez, et al. (2005), la cultura proviene del vocablo latín *cultüra* que significa «habitar, cultivar, proteger»; ya posteriormente tomó el sentido de cultivo o tendencia a cultivarse. La cultura se entiende desde dos dimensiones la primera de manera general que es la suma de creaciones acumuladas con el pasar de los años, producto de los procesos de desarrollo intelectual, espiritual, estético, científico y tecnológico del acontecer humano, los cuales determinan pautas de conducta adquiridas y transmitidas mediante símbolos, utensilios, artefactos, obras artísticas, instituciones y sobre todo tradiciones y costumbres y la segunda dimensión que es de forma particular donde la cultura son manifestaciones y costumbres de un pueblo heredados y trasmitidos de generación en generación; por ello es que todos entendemos la cultura como parte de lo que somos de forma individual y social.

Finalmente, según los autores revisados, como Barrera (2013), Enriquez (2005) y Vázquez y otros (2005), se concluye que la cultura es el conjunto de conocimientos, creencias, arte, valores, costumbres acumuladas con el trascurrir de los años, los cuales nos identifican como parte de una sociedad como persona individual y parte de él.

2.2.1.1 Elementos de la cultura

Al respecto, Enriquez (2005) considera el conocimiento como primer elemento y sostiene que los conocimientos pueden ser definidos como la posesión de múltiples datos interrelacionados sobre hechos, verdades o de información ganada a través de la experiencia o del aprendizaje (a posteriori) o a través de la introspección (a priori). El

poblador andino, como producto de su interacción cotidiana con la naturaleza y la sociedad, posee una infinidad de conocimientos relacionados con los diferentes aspectos del saber humano.

Así, por ejemplo, tiene conocimiento sobre el ciclo climatológico y la presencia de las estaciones (lluvia, heladas y sequías) en los andes; las épocas de sembrío para los diferentes cultivos andinos; las enfermedades y el uso de plantas medicinales; la preparación de alimentos andinos; las formas de tratamiento de enfermedades; la previsión agroclimática mediante señas y señaleros; los usos de la piedra; las tecnologías de construcción de viviendas; formas de teñido con tintes naturales, etc.

También Collazos (s.a.) considera que los conocimientos son elementos cognitivos que toda cultura tiene un grado o nivel alto de conocimientos objetivos sobre la naturaleza, (el mundo que nos rodea) y sobre la sociedad. Si no fuese por este alto conocimiento de la naturaleza y de la sociedad, las colectividades, los grupos humanos, no podrían sobrevivir. Desde las sociedades o pueblos más primitivos hasta las sociedades más complejas o avanzadas, todos los grupos sociales saben cómo enfrentarse con las tareas cotidianas, lo que hay que hacer cada día para poder sobrevivir independientemente de cuales sean sus creencias, sus ideologías o sus valores.

Entonces, según los autores revisados, Enriquez (2005) y Collazos (s.a.), se concluye que el conocimiento es la posesión de múltiples datos interrelacionados sobre hechos adquiridos con el pasar de los años sobre la naturaleza y la sociedad los cuales les permite sobrevivir y enfrentar las tareas cotidianas.

Páez y Zubieta (2004, p. 3) definen las creencias como: «Lo que es, cómo se designa (categorías, lenguaje, estructuras de creencias) y evalúa (actitudes)». Según Enriquez (2005), el segundo elemento considerado son las creencias, que son ideas compartidas acerca de cómo opera el mundo. Pueden ser sumarias interpretaciones del

pasado, explicaciones del presente y predicciones del futuro. Un ejemplo de creencias en el mundo andino es el de la continuidad de la vida después de la muerte; por este motivo a la persona que fallece se le entierra con sus instrumentos de producción para que «siga trabajando en la otra vida».

A su vez, Collazos (s.a.) dice que *la creencia* es algo que empíricamente no se puede demostrar, es algo difícil de racionalizar, es una cuestión de fe, te la crees o no te la crees. Son enunciados específicos que las personas consideran ciertos.

Al finalizar, podemos decir, según (Enriquez, 2005 y Collazos, s.a.), se plantea que las creencias son ideas compartidas acerca de cómo opera el mundo y estas no se pueden demostrar

Para Enriquez (2005), el tercer elemento considerado son *los valores que* son normas compartidas, abstractas, de lo que es correcto, deseable y digno de respeto. No es posible concebir una sociedad sin valores culturales, los mismos que constituyen una médula. Los valores cumplen una las siguientes funciones dentro de una sociedad:

(a) Da estabilidad a una cultura. Justifica nuestras acciones y pensamientos y nos confiere seguridad de que nos estamos comportando como espera la sociedad.

(b) Desempeña un importante papel en la defensa de la sociedad.

(c) Los valores actúan como freno para los cambios impetuosos.

En la cultura andina uno de los valores tradicionales básicos del poblador originario es su dedicación y el amor al trabajo. El trabajo para el andino es el único camino para poder conseguir los medios suficientes que permitan buscar el bienestar de la persona, la familia y la comunidad en general. Este valor conjuntamente con la solidaridad, la comunitariedad y el respeto a la pachamama son dignas de ser trasmitidas de generación en generación (Enriquez, 2005). Para Collazos (s/a) los valores son

modelos culturalmente definidos con los que las personas evalúan lo que es deseable, bueno, bello y sirven de guía para la vida en sociedad.

A su vez Páez y Zubieta (2004) sostienen que «los valores son los fines y principios relevantes en la vida, con los que las personas evalúan lo que es deseable, bueno o bello y que sirven de guía de la conducta diaria o como enunciados acerca de cómo deben ser las cosas» (p. 3).

Podemos concluir, con Enriquez (2005) y Collazos (s/a.), decimos que los valores son normas compartidas, abstractas de lo que es correcto y deseable que sirve de guía para la vida en sociedad.

Para Páez y Zubieta (2004, p. 3) *las normas* son reglas y expectativas que regulan las conductas, creencias y emociones deseables e indeseables para los miembros de la cultura. Por su parte, para Enriquez (2005) el cuarto elemento considerado son *las normas y sanciones,* donde las normas son reglas acerca de lo que la gente debe o no deben hacer, decir o pensar en una situación determinada. Las normas describen cómo deben comportarse la gente, es decir, son reglas que se comparten y guías para todas las actividades. Por ejemplo, en el mundo andino una norma socialmente aceptada, es el respeto irrestricto a los padres de familia y a las personas mayores, quienes falten de palabra y obra a sus padres y a las personas mayores, se convierten en condenados, no tendrán paz inclusive después de estar muertos. De igual forma, es una norma socialmente aceptada, el respeto irrestricto y el trato afectuoso a los frutos que da la tierra, es decir, no se les puede botar ni pisar por estar considerados personas que sienten y lloran.

Las sanciones son las recompensas y castigos impuestos socialmente, con los cuales las personas son alentadas a apegarse a las normas. Por su parte, Collazos (s.a.) sostiene que las normas son reglas y expectativas sociales a partir de las cuales una sociedad regula las conductas de sus miembros. Unas son proscriptivas: prohíben ciertas

cosas (por ejemplo, no salir sola la mujer casada a la calle); otras son prescriptivas: indican lo que se debe hacer (por ejemplo, ceder el asiento a las personas mayores).

Finalmente, Enriquez (2005), Páez y Zubieta (2004) afirman que las normas son reglas acerca de lo que la gente debe o no deben hacer, decir o pensar en una situación determinada, las cuales regulan la conducta de todos los miembros de una sociedad.

Según Enriquez (2005), el quinto elemento considerado son los símbolos que puede ser una cosa (objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos, etc.) que por acuerdo general se considera como una tipificación, representación o evocación natural. Un símbolo es algo que puede expresar o evocar un significado específico para la cultura que lo ha generado. Así, por ejemplo, la coca elegida de tres en tres por una persona en un proceso ritual, representa las tres dimensiones del universo (*hanaq pacha, kay pacha, ukhu pa*cha), como parte de la percepción andina del espacio. De igual forma, las hojas de coca en forma individual, también tienen su propio significado. Así, por ejemplo, una hoja de coca doblada, simboliza muerte; una hoja de coca dentada simboliza dinero, y una hoja de coca manchada simboliza enfermedad. Asimismo, Collazos (s.a.) sostiene que los símbolos son significados más complejos, son parte del sistema de comunicación, que es la cultura. Por ello, la red simbólica más importante es el lenguaje. También Gómez (2008) afirma que los símbolos son la capacidad del ser humano para simbolizar, esto lo ha convertido en un animal superior y le ha permitido agrandar su cultura incesantemente. Los gestos, las palabras, las actitudes, etc., son simbólicos. El significado de los símbolos depende de cada cultura.

Concluyendo, decimos según Enriquez (2005), Collazos (s.a.) y Gómez (2008) que los símbolos son algo que puede expresar o evocar un significado específico para la cultura que la ha generado estos son: Los gestos, las palabras, las actitudes, etc., donde el símbolo más importante es el lenguaje, el cual hace superior al ser humano.

Gómez (2008) sostiene, sobre el lenguaje, que todos los seres humanos en condiciones normales usan el lenguaje hablado, como conjuntos de símbolos dotados de significados. Aunque hay muchas familias de lenguas en el mundo, las distancias entre los símbolos que las forman a menudo son apreciables, debido a que la lengua es la sustancia de la identidad del grupo. Por eso, este intenta mantenerla, ya que al hacerlo conserva la diferencia que alimenta su identidad. Por otro lado, hay muchas sociedades en el mundo que también emplean lenguaje escrito, constituido, asimismo, por símbolos.

El lenguaje permite la comunicación y facilita el hecho de que los conocimientos almacenados en el cerebro de las personas sean transmitidos a los cerebros de otras personas. De este modo, los seres humanos comparten experiencias y proyectos. La singular agilidad del lenguaje humano permite que las ideas y las llamadas de atención corran con gran rapidez en la comunicación interpersonal. Por ello, que el lenguaje es la clave de la reproducción cultural.

Además, Enriquez (2005) expresa el sexto elemento, que es la lengua. Para él es un hecho social colectivo, un juego compartido de símbolos hablados y escritos. Por esta razón, ha sido llamado como el almacén de la cultura, siendo, en esencia el medio primario para captar, comunicar, discutir y transmitir conocimientos compartidos a las nuevas generaciones.

Los pobladores que pertenecen a la cultura andina, tienen al quechua como su lengua materna, que tiene sus propias características. Por ejemplo, a diferencia del castellano, cuya estructura sintagmática oracional es SVO, las lenguas andinas se caracterizan por tener sintáctica del tipo SOV.

Por lo tanto, después de revisar a Enriquez (2005) y Gómez (2008) podemos indicar que el lenguaje es un hecho social colectivo de un conjunto de símbolos dotados

de significados, el cual permite trasmitir conocimientos y sentimientos de una persona a otra; y por esta razón es considerado el almacén de la cultura.

2.2.2 Creencias sociales

Ortega y Gasset (2010) define las creencias como una fuerza interna muy poderosa que regula nuestra conducta. Es bien sabido que, si alguien realmente cree que puede hacer algo, lo hará, y si cree que es imposible hacerlo, ningún esfuerzo por grande que este sea logrará convencerlo de que se puede realizar. Todos tenemos creencias que nos sirven como recursos y también creencias que nos limitan. Nuestras creencias pueden moldear, influir e incluso determinar nuestro grado de inteligencia, nuestra salud, nuestra creatividad, la manera en que nos relacionamos e incluso nuestro grado de felicidad y de éxito.

Las creencias son ideas que llegaron a nosotros a lo largo de nuestras vidas las cuales se refuerzan o debilitan con las relaciones dentro de una sociedad determinada y solo las creemos porque sí. Estas se han ido formando, ocupando un espacio, una energía, se han ido materializando dentro de nuestros conceptos más arraigados. Vienen a partir de lo que nos han dicho, de lo que hemos vivido, son maneras que nosotros creemos tener y ser, y que vienen más de otras personas (educadores, padres, experiencias de nuestros padres, por los medios de comunicación o en el momento que algo nos ha sucedido muy fuerte) y que han producido una impregnación en nuestro consciente o en nuestro inconsciente, creencias que a veces escondidas en nuestro inconsciente sobresalen en el momento menos esperado y nos hacen actuar de una u otra manera.

Por su parte Molano (2006) respecto a las creencias sociales refiere que son una de las bases de la tradición. Una creencia es una valoración subjetiva que uno hace de sí mismo, de los otros y del mundo que le envuelve. Las creencias más importantes son las

convicciones y los prejuicios, cuando no están contrastados con los principios y métodos de la ciencia. Quiere decir con ello, muchas creencias socioculturales no tienen base o una explicación científica, por ejemplo, en la culura anadina, se creía que el oro era el sudor del dios Sol y que la plata provenía de las lágrimas de la madre luna. Estos son aspectos conceptuales que carecen de una explicación cienfítica, pero como creencia son "verdades" que funcionan en ese contexto social y cuyltural.

En este contexto, dónde caben los saberes sociales. Se entiende por saber, el conjunto de conocimientos, prácticas, destrezas, tradiciones, ritos, mitos, símbolos, valores e instrumentos que le permiten a una sociedad sobrevivir, convivir, producir y darle sentido a la vida. El saber agrupa al conocimiento, a las practicas como también a las tradicones, los ritos, los mitos y los valores, etc. Pero, ello no supone que todo saber tenga un valor un valor científico. Un conocimiento espécífico, por ejemplo, el cultivo de la papa tiene un fundamento cienfítifco (cuando sembrar, donde sembrar, su cuidado, el conocimiento de sus variedades, el clima, la estación, etc.). En tanto, el mito del origen del gorgojo que ataca al tubérculo, no tiene ningún fundamento cienfífico (per sí constituye un saber) como también del rito que se realizada para tener una buena cosecha (en algunas zonas de conchucos, se cree, para que haya una buena cosecha, la mujer no tiene que ser la primera persona que ingrese al papal cuando está floreciendo, sino un varón. Se cree, que la papa que se cosecha no tendrá un aspecto normal; se parecerá a la vagina de la mujer (muchas papas partidas). En con conclusón, el conocimiento del cultivo de la papa, como tal se llega al conocimiento científico (como criterio de verdad, la utilidad práctica). Sin emabargo, las ritualidades y las concepciones, a pensar de ser conocimientos, carecen de valor científico; por tanto, no todo conocimiento tiene un valor científico.

Una creencia, o conjunto de creencias, agrupa de alguna manera a un conjunto de individuos los cuales idealizan una proposición que plantea la propia creencia y surge como potencial verdad (ya que solo es una creencia) y acumulando en su saber lo que se ajusta a la misma, constituyendo un entramado cultural y social que forma una potencial identidad de agrupación de individuos que compartan creencias similares; dichas creencias generalizadas establecen lo que se denomina un dogma, definiendo una moral necesaria para poder formar parte del grupo. Tal ocurre con algunos tipos de sectas de cualquier índole (Paez y Zubieta, 2004).

Ortega y Gasset (2010) En las creencias, las fuentes de las que provienen son variadas:

Externas, cuando se originan en explicaciones dadas por la gente para la comprensión de ciertos fenómenos; internas, cuando surgen del propio pensamiento y convicciones.

Una creencia puede tener o no base empírica. Por ejemplo, las creencias religiosas, al ser basadas en dogmas, no suelen tener base empírica; lo que las hace opuestas a la ciencia, que se construye a partir de datos obtenidos mediante el método experimental o a través de cálculos precisos.

Aunque en el lenguaje común no suele tenerse en cuenta la siguiente distinción, sin embargo, conceptualmente conviene diferenciar:

a) Las opiniones, que están sometidas a ciertos criterios racionales que justifican la verdad de su contenido: la ciencia y todos los discursos sometidos a la crítica racional cuyo fundamento último es una creencia objetivamente fundada en criterios establecidos.

b) Las ideologías cuyo fundamento es la propia constitución de la identidad del grupo social y la defensa de sus intereses, aunque se presenten como verdades y fundamento de opiniones (prejuicios).

c) La religión, cuyo contenido, fundamento de verdad y moral, al estar situado fuera del contexto cognoscitivo del mundo y de la experiencia, por revelación divina o autoridad sagrada, suele tomarse como modelo de creencia que no depende de la razón humana, y ejerce una función de sentido de la vida, que a veces se confunde con la ideología.

2.2.3 Cosmovisión andina

La cosmovisión andina es una totalidad viva donde se considera todo cuanto existe como ser vivo es por ello que todo merece respeto de igual a igual, no existe superioridad, pero si mucho respeto lo cual lo podemos afirmar con la investigación de diversos autores, como el de Carmona (2011).

La cosmovisión andina está principalmente ligada a la cosmografía, que es la descripción del cosmos, en este caso correspondiente al cielo del hemisferio austral, cuyo eje visual y simbólico lo marca la constelación de la Cruz del Sur, denominada Chakana en la antigüedad y cuyo nombre se aplica a la Cruz Escalonada Andina, símbolo del Ordenador o Wiracocha.

En el Universo Andino existen mundos simultáneos, paralelos y comunicados entre sí, en los que se reconoce la vida y la comunicación entre las entidades naturales y espirituales.

Para los andinos el mundo es una totalidad viva. No se comprende a las partes separadas del todo, cualquier evento se entiende inmerso dentro de los demás y donde cada parte refleja el todo.

Esta totalidad está confirmada por la comunidad natural pluriecológica constituida por el suelo, clima, agua, animales, plantas y todo el paisaje en general, por la comunidad humana multiétnica que comprende a los diferentes pueblos que viven en los Andes y por la comunidad de deidades telúricas y celestes, a quienes se les reconoce el carácter de Huaca, de sagrado, en el sentido de tenerles mayor respeto, por haber vivido y visto mucho más y por haber acompañado a nuestros ancestros, porque nos acompaña y acompañará a los hijos de nuestros hijos. Estas comunidades se encuentran relacionadas a través de un continuo y activo diálogo, reciprocidad y efectiva redistribución.

Los miembros de todas estas comunidades forman un Ayllu que ocupa un Pacha local, es decir todos son parientes pertenecientes a una misma familia. No solo son parientes los runas sino también los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, los animales y las plantas que se encuentran en el Pacha local acompañándose los unos a los otros todos son personas equivalentes

Todo cuanto existe en el mundo andino es vivo. No solo el hombre, los animales y las plantas sino también las piedras, los ríos, los cerros y todo lo demás. En el mundo andino no existe algo inerte: todo es vivo.

Para Palominos (2004), la cosmovisión andina es el mundo o universo, que en runa simi es pacha, se asemeja a una casa (wasi). Esta configuración que se le asigna indica que todos sus habitantes los hombres (runakuna), haciendo una sola familia, están bajo un solo techo, en medio de todos los bienes que necesitan para reproducirse. Nada hay fuera de ella. El orden de todos y de todo dentro de la casa gira alrededor de la chakana (puente) que articula la correspondencia arriba/abajo y la complementariedad derecha/izquierda. La chakana es el símbolo andino de la racionalidad del todo; esta relación de arriba/abajo ha quedado de la influencia del cristianismo.

Para los *sallqa* runakuna existe una relación adentro-afuera, en el cual encontramos una intermediación que las vías concretas de acceso, emergencia o comunicación entre los polos como son las paqarinas (manantial).

Entre los *sallqa runakuna* los mundos son definitivamente solo dos: el uku pacha, mundo de adentro, el de los dioses, de la abundancia y las mujeres; y, el kay pacha, este mundo, el de los hombres, de la escasez y los varones.

2.2.4 Cultura andina

Se define a la cultura andina como al agrupamiento de marcados rasgos culturales distintivos (lengua, costumbres, cosmovisión, rituales, valores, conocimientos, tecnologías, cultivos, crianza, música, danza, arte, textilería, medicina, preparación de alimentos, identidad cultural, etc.), como producto del desarrollo histórico de una diversidad de culturas, las mismas que dejaron como herencia el conjunto total de un repertorio cultural ancestral en las diferentes áreas del saber humano (Enriquez, 2005).

2.2.4.1 Principios de la cultura andina

2.2.4.1.1 El principio de complementariedad

El principio de complementariedad significa que a cada ente y cada acción corresponde un complemento (elemento complementario), que de estos recién hace un todo integral.

El contrario de una cosa no es su negación (negativo, contradictorio), sino su contra-parte, entonces su complemento y su correspondiente necesarios.

Así en el pensamiento andino, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche, aunque oposiciones vienen inseparadamente juntos. Recién el nexo

complementario puede sacar el ente de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo con vida (Estermann y Peña, 1997)

A su vez, Enriquez (2005), sobre el principio de la complementariedad, sostiene lo siguiente el pensamiento andino es muy parecido a la dialéctica, según la cual toda dinámica resulta de una «unidad de oposiciones». También se le denomina dialéctico en la medida de que la contradicción no paraliza, sino dinamiza.

2.2.4.1.2 El principio de reciprocidad

El principio de reciprocidad es la manifestación del principio de complementariedad en lo moral y práctico: Cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio entre los actores sociales. La reciprocidad es un sistema balanceado de relaciones donde las relaciones son bidireccional es decir recíproca (Estermann y Peña, 1997; Enriquez, 2005).

2.2.4.1.3 El principio de relacionalidad

Este principio afirma que todo está de una u otra manera relacionada (vinculado, conectado) con todo. Se nota una afinidad estructural con el modelo «helénico» de la contingencia y necesidad. Esto se expresa, por ejemplo, en la concepción cíclica del tiempo y en las múltiples formas que el runa interpreta los acontecimientos cósmicos, sociales y agrícolas (Estermann, 1998).

2.2.4.1.4 El principio de correspondencia

Según Estermann (1998) el principio de correspondencia en forma general, que los distintos aspectos, regiones o campos de la realidad se corresponde de una manera

armoniosa. Correspondencia etimológicamente implica una correlación, una relación mutua y bidireccional entre dos campos de la realidad.

En la filosofía andina el principio de correspondencia incluye nexos relacionados de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo. Así podemos mencionar en primer lugar, describe el tipo de relación que existe entre macro y microcosmos. La realidad cósmica de las esferas celestes (hanaq pacha) corresponde a la realidad terrenal (kay pacha) y hasta los espacios infra terrenales (ukhu pacha). Pero también hay correspondencia entre lo cósmico y humano, lo humano y extra human, lo orgánico e inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y humano, el día y la noche, etc.

2.2.5 Concepto de naturaleza desde la filosofía andina

Según Rodríguez (2013, p. 10), la naturaleza para el poblador andino es definida de la siguiente manera:

«La naturaleza o pachamama (madre tierra) y los seres humanos son un todo y viven relacionados perpetuamente. Para la cultura andina la Pachamama es un ser vivo, un símbolo vivo, presente en el círculo de la vida, de la fertilidad y retribución del orden cósmico y ético». Al respecto también Enriquez (2005) sostiene acerca de la naturaleza lo siguiente:

> La naturaleza está considerada como pacha esto quiere decir un macro- organismo que tiene vida es dinámica, armoniosa, caprichosa, variada y fértil donde cada elemente es indispensable para la integridad de la vida, porque esta misma vida corre en todo el ser de la naturaleza tanto en la flora y fauna como en los cerros, ríos, piedras, lagunas, astros y fenómenos climáticos, por ello merece cariño y comprensión. En consecuencia, la pachamama es divina y la madre universal de la

vida.

A su vez Estermann y Peña (1997) afirma de la naturaleza lo siguiente.

Para el runa la naturaleza no es un adversario que hay que vencer, el runa antes de ser un ente racional y productor es un ente natural un elemento natural que está relacionado con un sin número de nexos vitales con los fenómenos naturales ya sean de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico. La relación entre runa y naturaleza es vital, ritual y casi mágica. La pachamama es la fuente principal de vida y por tanto responsable de la continuidad del proceso cósmico de regeneración y transformación. En este sentido podemos traducir a la naturaleza como ente femenino. Naturaleza es un organismo vivo y el ser humano es su criatura que tiene que amamantar.

Finalmente, después de revisar a Rodriguez (2013), Enriquez (2005) y Estermann (2013) podemos definir a la naturaleza como la madre del ser humano ya que es la fuente de vida como ente femenino y por lo tal merece cariño y respeto. Es un organismo vivo y nosotros los humanos somos parte de ella.

2.2.6 Concepto de vida desde la filosofía andina

El concepto de vida en el pensamiento andino realmente es muy amplio y lo principalmente ligado a ella es la muerte ya que consideran como parte importante e indispensable de la vida, así puede afirmar:

Bascopé (2001), Considera que en el pensamiento andino la muerte es considerada como parte importante de la vida, para los pobladores andinos la muerte no es una tragedia por el contrario es la conclusión, cumplimiento y culminación de una etapa de la vida. Es la llegada a un momento de la permanencia en la existía de los seres. La muerte para los

runas nunca es el final más por el contrario es la continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal.

En este sentido los pobladores andinos entendemos que la muerte es como un viaje a otra dimensión de la vida. Aun así, no es posible dejar la pertenencia a este mundo los muertos viven en permanente atención y relación con sus familiares y la comunidad.

A partir de la experiencia de la muerte en las comunidades andinas, se comprende el sentido de la trascendencia e inmanencia del espíritu de los seres. Después de la muerte podemos estar en el más allá y también en el mundo de los vivos.

Consideramos que la experiencia de la muerte es algo muy importante en la vida. Es importante para quién llegará ese momento de morir y es también importante para la misma comunidad. Estamos hablando de una experiencia personal y comunitaria que afectará a todos.

La llegada de la muerte debe ser esperada y preparada de una manera muy adecuada. Lo importante es morir bien, ser bien atendido en la muerte y después de la muerte. Los funerales tienen el carácter festivo con abundante comida, bebida, colaboración soldaría de la comunidad. El muerto debe ser atendido celebrado y despedido con todo lo que necesita. Solamente una vez morimos en esta vida. Por lo tanto, las almas tienen sus propias exigencias según sus costumbres y tradiciones conservadas en la comunidad.

Para concluir podemos decir que la muerte es parte fundamental e inseparable de la vida, ya que para los runas la muerte no es el final sino la continuidad de la existencia en el más allá.

2.2.7 Concepto de ritualidad desde la perspectiva andina

La ritualidad en la cosmovisión andina es muy importante ya que a través de ella el hombre andino se relaciona con la naturaleza, con la pachamama y las deidades.

Ccohaquira y Huaman (2017), en su tesis para optar el título de segunda especialización en educación inicial *Fortaleciendo la identidad cultural desde la revaloración de las actividades rituales andinas en los niños y niñas de la institución educativa inicial Nuestra Señor del Rosario del distrito de Combapata- Sicuani- Cusco*, sostiene sobre la ritualidad lo siguiente:

En la cosmovisión andina la ritualidad se hace con la finalidad de armonizar al hombre con la naturaleza a su vez también para agradecer a la pachamama por los frutos que nos brinda. Este proceso ritual es desarrollado por un yachaq, en el cual el hombre se siente hermano de la naturaleza y no como un individuo más en ella.

Los rituales son procesos sagrados en los que las personas, objetos, tiempo, espacio se vuelven puros, limpios y sagrados, a través del proceso ritual todos estos elementos se ponen en contacto con la divinidad. Este proceso ritual se desarrolla en diversos momentos de la vida del hombre andino así pues se da en la preparación de tierra, la siembra, la cosecha, el ciclo vital humano y animal, las prácticas de salud, la construcción de las casas, etc.

En este sentido la responsabilidad del hombre es mantener el orden y asegurar una relación armónica con las deidades, la naturaleza y el propio hombre, para mantener un equilibrio entre las tres colectividades para el buen vivir, en el proceso ritual se muestra cariño, respeto y reciprocidad con los *apus*, quienes son los que nos cuidan y protegen, de igual forma a la pachamama quien nos cría en su seno brindándonos alimentos. En caso de que no se cumpla con estas correspondencias la relación de la naturaleza y el

hombre se desequilibra, por ello ocurren los desastres, granizadas, sequias y enfermedades y esto solo se puede armonizar con los rituales.

Finalmente podemos decir que la ritualidad es un proceso sagrado en el cual armonizan la naturaleza, la pachamama y las deidades, se desarrolla con cariño y respeto para un buen vivir.

2.2.7.1 Rituales para curar algunas enfermedades

Ccohaquira y Huamán (2017) en su tesis para optar el título de segunda especialización en educación inicial *Fortaleciendo la identidad cultural desde la revaloración de las actividades rituales andinas en los niños y niñas de la institución educativa inicial Nuestra Señor del Rosario del distrito de Combapata- Sicuani- Cusco,* sostiene sobre los rituales para curar enfermedades lo siguiente: En el pensamiento andino el enfermarse es el menosprecio a la pachamama o a las deidades que en respuesta nos mandan castigos por no haber hecho de manera adecuada el proceso ritual. Por ello la pachamama y las deidades acometen en contra el ayllu y la comunidad como un llamado de atención.

Cuando no cumplimos con los pagos a la tierra, ellas nos pueden castigar, nos hacen enfermar. El enfermarse, es resultado de un castigo que proviene de la pachamama o de otra deidad por incumplimiento propiciatorio que debía ofrecer.

Por ello para curar estas enfermedades debemos estar en armonía con la naturaleza, la pachamama y las deidades, lo realizan solo los yachaq quienes conocen todo el proceso ritual, quienes logran el equilibrio y por ende la sanación.

2.2.7.2 Ritual a la pachamama

Ccohaquira y Huamán (2017) en su tesis para optar el título de segunda especialización en educación inicial *Fortaleciendo la identidad cultural desde la revaloración de las actividades rituales andinas en los niños y niñas de la institución educativa inicial Nuestra Señor del Rosario del distrito de Combapata-Sicuani- Cusco*, sobre el pago a la pachamama define lo siguiente:

Este proceso ritual a la pachamama se practica casi en su totalidad en la zona andina. Se realiza en el mes de agosto, ya que de acuerdo a la cosmovisión andina la tierra o pachamama despierta el primero de agosto con más intensidad que cualquier otro mes para recibir ofrendas de sus hijos. Este pago a la pachamama se realiza con la finalidad de agradecer a la madre tierra por brindarnos sus frutos, por cobijarnos y cuidarnos, el hombre andino mediante este proceso se relaciona o comunica con la madre tierra.

2.2.8 Interculturalidad

Para Estermann (2010), la interculturalidad presupone tanto el derecho a la diferencia como a la igualdad, y rechaza todo tipo de «solución» de la diversidad mediante la jerarquización o la imposición arbitraria. A lo largo de la historia de la humanidad, religiones, filosofía, sistemas jurídicos y modelos políticos han tratado de «resolver» las diversidades sexuales, religiosa, culturales y políticas mediante el establecimiento de una “jerarquía” de valores y poder, «solución» ha desembocado en el dominio del varón adulto blanco heterosexual sobre todo lo que no coincida con este ideal civilizatorio. El paradigma de la «interculturalidad» junto a la equidad de género lucha por relaciones horizontales no jerárquicas entre los distintos universos culturales, sin abandonar por ello ni las diferencias innegables, ni igualdad principal entre personas, culturas, religiones y civilizaciones.

Para Walsh (2001), «el sistema educativo es uno de los contextos más importantes para desarrollar y promover la interculturalidad, ya que es base de la formación humana y un instrumento no solo de mantenimiento de una sociedad, sino de desarrollo, crecimiento, transformación y liberación de esa sociedad y de todas sus potencialidades humanas» (p. 11).

Incluir la interculturalidad como elemento básico del sistema educativo implica que se asume la diversidad cultural desde una perspectiva de respeto y equidad social, una perspectiva que todos los sectores de la sociedad tienen que asumir hacia los otros. Esta perspectiva tiene que partir de la premisa de que todas las culturas tienen el derecho a desarrollarse y a contribuir, desde sus particularidades y diferencias, a la construcción del país. Eso quiere decir, como expresa Haro y Vélez (1997).

Que no se jerarquicen determinados tipos de conocimientos sobre otros saber formal/saber tradicional y que no sean solamente los actores débiles de la sociedad quienes estén en la obligación de conocer la cultura de los actores dominantes: sus lenguas, sus costumbres, sus códigos de comportamiento, sino que más bien la educación se dé en términos de igualdad de condiciones, sin discriminación e irrespeto…Para que la educación sea realmente intercultural, es preciso que todas las culturas implicadas en el proceso educativo se den a conocer y se difundan en términos equitativos: con maestros indios, afros, hispanohablantes y extranjeros; contemplando en los contenidos curriculares los múltiples elementos de conocimiento elementos de conocimiento y sabiduría de las diferentes culturas; factibilizando la enseñanza con metodologías diversas y adecuadas a la realidad pluricultural; con recursos didácticos funcionales…Si la pretendida educación intercultural no toma en cuenta desde la praxis la diversidad cultural del país, será un intento parecido a muchos otros, cuyo único resultado ha sido la asimilación de la cultura de las minorías étnicas a la cultura nacional y dominante.

(Walsh, 2001, p. 302).

Según Salas (2007), la Educación Intercultural Bilingüe debe ser considerada como una estrategia fundamental de lucha contra la pobreza y la exclusión trascendiendo sus dimensiones estrictamente económicas, cuantitativas o formales, para reconocer las dimensiones simbólicas y de sentido que dan significado a la idea de una vida buena y una sociedad basada en el diálogo y las instituciones. Ello no podrá ser si no aprendemos a comunicarnos entre diferentes, si no adquirimos la capacidad social de reconocer la lógica cultural de nuestro interlocutor y si no abandonamos la idea de una sociedad monocultural o de que las culturas son estáticas o de que hay culturas buenas y malas, mejores y peores.

Es importante reconocer y valorar que no es necesario que todos piensen, sientan o vivan igual que uno para ser buenas personas. Padres, madres y maestros que no se sienten orgullosos de su cultura, difícilmente podrán enseñar a niños y jóvenes a hacerlo y será muy difícil también que puedan entablar un diálogo con personas de distintas culturas que sea respetuoso consigo mismo y con el otro. La Educación Intercultural Bilingüe es pues el reconocimiento de un derecho, pero es también una apuesta por lograr un país que derrote la discriminación, la violencia y la segmentación, porque es capaz de dialogar y entenderse en medio de la diversidad. (Salas, 2007, p. 68).

Asimismo, Zúñiga, y Ansión (1997) señala que «la interculturalidad es fundamental para la construcción de una sociedad democrática, puesto que los actores de las diferentes culturas que por ella se rijan, convendrán en encontrarse, conocerse y comprenderse con miras a cohesionar un proyecto político a largo plazo» (p. 8-9).

En sociedades significativamente marcadas por el conflicto y las relaciones asimétricas de poder entre los miembros de sus diferentes culturas, como es el caso peruano, un principio como el de la interculturalidad cobra todo su sentido y se torna

imperativo si se desea una sociedad diferente por ser justa. El asumir así plenamente la interculturalidad implica confiar en que es posible construir relaciones más racionales entre los seres humanos, respetando sus diferencias. El mundo contemporáneo, cada vez más intercomunicado, es también un mundo cada vez más intercultural cómo situación de hecho en el que, sin embargo, pocas culturas (y en el límite una sola) disponen de la mayor cantidad de recursos para difundir su prestigio y desarrollarse. Es decir, es un mundo intercultural en el que tiende a imponerse una sola voz. La apuesta por la interculturalidad como principio rector se opone radicalmente a esa tendencia homogenizante, culturalmente empobrecedora. Parte de constatar la interculturalidad de hecho y afirma la inviabilidad a largo plazo de un mundo que no asuma su diversidad cultural como riqueza y como potencial.

El sujeto de la Educación Intercultural Bilingüe es el niño, joven o adulto de habla vernácula, a quien se preparará para conocer otras culturas y moverse entre ellas satisfactoriamente.

La Educación Intercultural Bilingüe peruana se concibe como aquella que además de formar sujetos bilingües con óptima competencia comunicativa en su lengua materna y en castellano, posibilita la identificación con su cultura de origen y el conocimiento de otras culturas que podrían constituir un valioso aporte para el mejoramiento cualitativo de su nivel de vida y de su comunidad, enriqueciendo así su propia cultura. Con esto se aspira a equiparar las posibilidades, a entender el orgullo por la propia cultura y fomentarla, y a posibilitar que el educando se oriente entre las otras culturas con seguridad y confianza en sí mismo (Ministerio de Educación, 1989, p. 34).

Alavez (2014) señala que «la interculturalidad conduce a la coexistencia de las culturas en un plano de igualdad» (p. 41). Por su parte, Walsh (2001) manifiesta que:

El término interculturalidad es polisémico, por lo que tiene múltiples

> interpretaciones, que dependen del contexto de quien lo usa. Es una herramienta de emancipación, de lucha por una igualdad real, o equidad real, en el sentido no solo cultural muy superficial sino también material. Esto resulta patente en la identidad de los pueblos indígenas, que nunca se identifican solamente por su origen sino también por su ocupación, campesina y obrera. Entonces, esas identidades son duales por lo menos en el sentido en el que unen la clase y la etnia. (p. 35)

La actual interculturalidad tiene que ver esa realidad con dos ojos; no solo etnia, no solo cultura, en el sentido de folclore, sino también como clase; y la interculturalidad crítica, además de intentar cambiar esos modelos que hasta hace poco se consideraban inmutables, únicos, también presenta de otra manera las culturas, no como entidades cerradas históricas que solo pueden aportarnos tradiciones históricas culturales, raíces, sino como sociedades, pueblos, culturas vivas que pueden aportar mucho, mucho más de lo folclórico a nuestras sociedades.

Según Mondragón (s/a), el concepto de interculturalidad surge un poco después del concepto de multiculturalidad y como una forma de complementarlo; el uso de ambos como categoría analítica de las realidades sociales y políticas se hace común y recurrente a finales del siglo XX. Así, si la propuesta multicultural se refiere a la coexistencia de distintas culturas dentro de un mismo territorio e incluso compartiendo un mismo marco jurídico, la interculturalidad apela a la relación simétrica y dialógica entre culturas diversas en un intento de conocimiento y aceptación, trascendiendo la simple tolerancia.

2.2.9 La Educación Intercultural Bilingüe

Según Zúñiga, y Ansión, (1997, p. 24) «la educación Intercultural Bilingüe como modelo educativo en construcción es un proceso social durante el que, al interior de las

personas, se produce una interacción constante entre lo que se vive en el proceso educativo en sí formal o no formal y lo que les llega, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, de los contextos inmediatos o mediatos con los que se relacionan, específicamente en términos de expresiones socioculturales diversas». En este sentido, concordamos en que:

> La pedagogía intercultural es tanto escolar como social. De aquí que sociedad y escuela hayan de unir sus acciones en el proceso de educación intercultural. En consecuencia, no sería arriesgado afirmar que la pedagogía intercultural tiene un 50 por 100 de pedagogía escolar y otro 50 por 100 de pedagogía social. (Merino y Muñoz, 1995)

La planificación de un programa de Educación Intercultural Bilingüe implica conocer las influencias culturales reales o posibles a las que están expuestos los sujetos, a fin de seleccionar aquellas que se quiere reforzar, modificar o presentar como nuevas y cultivar luego como propias. Con esta selección nos referimos a las decisiones que se toman al diseñar un currículo con respecto a los contenidos cognitivos, valorativos y actitudinales. Contenidos y formas de presentarlos van juntos y definen la naturaleza y calidad de un proceso educativo; únicamente con la finalidad de hacer más explícitas las posibilidades de realización de una Educación Intercultural Bilingüe.

Los contenidos de la educación peruana deben provenir tanto de la vertiente humanista como de la más avanzada ciencia y tecnología, teniendo en cuenta, además, la diversidad de expresiones que estas vertientes pueden tener en la trama de culturas propia del contexto particular en el que se desarrolla un programa educativo. Veamos qué puede significar esa trama de culturas. En coherencia con los postulados planteados, creemos necesario que, dondequiera que se ofrezca un programa de educación intercultural bilingüe, se planifiquen contenidos que provengan de diversos ámbitos culturales, que

podríamos distinguir como local, regional, nacional, latinoamericano, norteamericano. Existe también un conjunto de expresiones culturales presentes en todas las culturas, que son parte de un patrimonio o cultura universal, y que están más relacionados con una cultura humanística. Entre estas culturas, sin embargo, no existe una relación unilineal, o de círculos concéntricos, de forma que el ámbito de la cultura local esté "lejos" de la latinoamericana o mucho más de la cultura universal. En verdad, en una misma realidad o contexto se superponen o se entretejen expresiones de los diferentes ámbitos culturales en una compleja urdimbre que no es fácil describir.

La cultura local de un programa de Educación Intercultural Bilingüe que se ubique en la capital del país tendrá un tejido con matices diferentes al de la cultura también local de un programa Educación Intercultural Bilingüe en ciudades como Chiclayo, Cuzco o Iquitos, y tendrá otro color y textura si se trata de un programa en una comunidad rural donde predomine el uso de una lengua indígena. Es probable que todas estas culturas locales contengan influencias (hilos o matices) de la cultura de la región donde se encuentran costeña, serrana o andina y amazónica, respectivamente, pero la presencia de expresiones culturales nacionales o latinoamericanas o universales puede no darse por igual en todas ellas. Si nos acercamos a contextos rurales, la posibilidad de menor influencia de culturas foráneas crece, pero no desaparece (Merino y Muñoz, 1995).

Así es como se reafirma y afianza la autoestima en el niño en un proceso educativo que parte de reconocer y valorar su experiencia, también construiremos la autoestima nacional partiendo por conocer y valorar lo que somos como país. De ser así, podremos sembrar y cultivar el sentimiento y la convicción de que debemos actuar mancomunadamente para forjar un destino común a todos los peruanos. Podremos también conectarnos e insertarnos conscientemente en la aldea global sin perder nuestra

identidad, como personas y como país. Es más, el insertarse en el mundo globalizado puede abrir nuevos caminos de construcción de identidad.

De hecho, un instrumento que nos lleva a la inserción en el mundo globalizado es la computadora, el conocimiento de la informática y sus posibilidades. Por tal razón, el manejo de computadoras y el conocimiento de programas básicos y actualizados deberían planificarse para los centros educativos estatales y programas no escolarizados de adultos por lo menos de los centros urbanos de mayor concentración escolar en los que es muy probable que los sujetos no accedan a ellos por su propio medio. Globalización implica apertura ante las ideas y la tecnología extranjeras y se da en variadas esferas, la económica, la política, el derecho, las comunicaciones, aunque se tienda a destacar la globalización de la economía y las finanzas, círculos en los que parece no tener prioridad una formación humanista integral ni una capacidad crítica. El bagaje de conocimientos y valores humanísticos, sin embargo, se difunde como parte de la globalización. Recordemos que la defensa del pluralismo, del derecho a la diferencia está también en proceso de globalización. De ahí que entre estudiosos de la economía globalizada encontremos pensamientos como el que sigue:

El diseño de un programa de Educación Intercultural Bilingüe debe planificar acciones que promuevan la vivencia de la interculturalidad en las diferentes redes de relaciones entre las personas e instituciones que directa o indirectamente participan en él: alumnos, maestros, padres, comunidad, autoridades educativas y de otros sectores. Consideremos a manera de ejercicio la relación maestro alumno(s) y la de alumno(s) alumno(s); las relaciones maestro-maestro, director maestro(s); maestro o director, padres de familia, autoridades educativas y de otros sectores, locales y nacionales.

Para Enrique (2002), aunque en mayor o menor grado, se hace Educación Intercultural Bilingüe en la región desde hace más de cinco décadas. En este marco, sobre

todo a partir de los 70, la aplicación de estos programas ha ido acompañada de investigaciones y evaluaciones destinadas a establecer su eficacia validez.

Tales estudios, si bien todavía escasos e insuficientes coinciden con otros similares encontrados en situaciones sociolingüísticas tan distintas como aquellas que caracterizan a determinados contextos estadounidenses, canadienses e incluso nórdicos con educandos de grupos lingüísticos culturales minoritarios. En los estudios llevados a cabo en la región, generalmente se ha podido comprobar que se ha mejorado el rendimiento escolar por medio de la Educación Intercultural Bilingüe, en particular:

> Los alumnos y alumnas indígenas cuya educación en bilingüe, en comparación con sus pares que solo reciben educación en castellano, tienen mejor rendimiento escolar en general (Bolivia, Guatemala, Paraguay y Perú) desarrollan mayor capacidad para resolver problemas matemáticos (Perú y Guatemala), logran mejores niveles de comprensión lectora incluso en castellano (México y Perú) y desarrollan mayor espontaneidad y seguridad al hablar en esta lengua (Guatemala y Perú). Una Educación Intercultural Bilingüe contribuye a incrementar el nivel de escolaridad de las niñas (Guatemala y Perú). Se ha observado que la participación de las niñas en la escuela se incrementa y, se da a la vez, mayor atención a aspectos de género en la educación (Ecuador). La Educación Intercultural Bilingüe logra nivelar a niños y niñas en cuanto su rendimiento en lenguaje y matemática, así como a los niños y niñas de comunidades alejadas con sus pares que viven en lugares caracterizados por el mayor acceso al castellano (Perú) (Enrique, 2002, p. 45).

2.3 Definición conceptual

Cultura andina: Se define a la cultura andina como al agrupamiento de marcados rasgos culturales distintivos (lengua, costumbres, cosmovisión, rituales, valores, conocimientos, tecnologías, cultivos, crianza, música, danza, arte, textilería, medicina, preparación de alimentos, identidad cultural, etc.), como producto del desarrollo histórico de una diversidad de culturas, las mismas que dejaron como herencia el conjunto total de un repertorio cultural ancestral en las diferentes áreas del saber humano. (Enriquez, 2005).

Cosmovisión andina: Considera que la naturaleza, el hombre y la pachamama (madre tierra) son un todo que viven relacionados estrechamente y en perfecta armonía (Palominos, 2004).

Creencia sociocultural: Son el conjunto de normas, principios y creencias que rigen el comportamiento del ser humano dentro de la sociedad. Son aprendidos de manera pasiva desde muy temprana edad, ya que son inculcados dentro del núcleo familiar, siendo ese el primer contacto que tiene cada persona con la sociedad (Ortega y Gasset, 2010). Se entiende por saber, el conjunto de conocimientos, prácticas, destrezas, tradiciones, ritos, mitos, símbolos, valores e instrumentos que le permiten a una sociedad sobrevivir, convivir, producir y darle sentido a la vida. El saber agrupa al conocimiento, a las practicas como también a las tradicones, los ritos, los mitos y los valores, etc. Pero, ello no supone que todo saber tenga un valor o se base a una explicación científica. Un conocimiento espécífico, por ejemplo, el cultivo de la papa tiene un fundamento cienfítifco (cuando sembrar, donde sembrar, su cuidado, el conocimiento de sus variedades, el clima, la estación, etc.).

Naturaleza: La naturaleza ha sido objeto de uso, apropiación y explotación para el ser humano y para la sociedad y esto ha impactado de manera negativa en las condiciones de los recursos naturales necesarios para la vida. El abordaje de esta problemática se llevará a cabo mediante la revisión de los inicios y la evolución de la relación naturaleza-sociedad, así como la manera en que estos elementos determinaron una tendencia en el uso y manejo con la generación de impactos negativos que aún hoy no se han podido mitigar. Por otro lado, se caracteriza la relación sociedad-naturaleza a partir de las diferentes interacciones históricas de este fenómeno en las que se reconocen el establecimiento de las comunidades sedentarias, el crecimiento de las zonas urbanas, la industrialización, la capitalización de la naturaleza y la globalización (Castillo, Suárez, y Mosquera, 2017).

Vida: Si la vida es difícil definirla, también ha sido muy difícil para la ciencia llegar a comprender la forma cómo este fenómeno surgió sobre la tierra. La discusión sobre el origen de la vida y las diferentes hipótesis que se han presentado son un tema de gran interés y discusión permanente. La primera hipótesis consistente acerca de los procesos químicos que habrían dado origen a la vida fue la formulada por el bioquímico Ruso Alexander I. Oparin, quien propuso que, después de la formación de la atmósfera primitiva de la Tierra, se había producido una serie de eventos químicos en la sopa primitiva o primordial que aumentaron en complejidad originando la vida (Herrero, 2006).

Ritualidad: Son secuencias repetidas de actos simbólicos estandarizados en los cuales los seres humanos buscan resultados mediados por las fuerzas sobrenaturales. El ritual puede ser llevado a cabo por individuos especialmente calificados (por ejemplo, los

sacerdotes, adivinos o brujos) o por individuos comunes. Los rituales pueden ser acontecimientos públicos o producirse secretamente. Pueden buscar la intervención de los dioses, los ancestros muertos, las fuerzas impersonales y otras fuentes de poder sobrenatural. Cualquiera que sea la forma, la ocasión, el objetivo o los participantes, los rituales están compuestos de actos específicos realizados de acuerdo con reglas dentro de un conjunto conocido de aplicaciones (Araya, 2008).

Educación Intercultural Bilingüe: Es un enfoque educativo holístico que tiene un carácter inclusivo, donde se parte del respeto y la valoración de la diversidad cultural; es indispensable para lograr una educación integral, busca erradicar elementos que dificulten la convivencia entre culturas como: La discriminación, la exclusión, el racismo (Alaves, 2014).

Interculturalidad: Presupone tanto el derecho a la diferencia como a la igualdad, y rechaza todo tipo de solución de la diversidad mediante la jerarquización o la imposición arbitraria. **(**Estermann, 2010).

Cultura: La cultura o civilización, es todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad **(**Paez y Zubieta, 2004).

CAPÍTULO III

RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

3.1 Descripción del trabajo de campo

El trabajo de investigación sobre la práctica de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, región Ancash y su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe se constituye un estudio de gran valía cultural porque permite hacer un acercamiento a la concepción de la naturaleza, vida y las practicas rituales que se muestra con gran vitalidad en los andes peruanos, especialmente en la zona sierra de Ancash.

Los resultados del estudio están divididos en tres dimensiones, que es concordante con los objetivos planteados. La primera sistematiza información de la concepción de la naturaleza como ente dinámico y vital. La segunda dimensión está enfocada a recoger información sobre los diferentes matices sobre la concepción de la vida que tienen los habitantes del distrito de Shilla. La tercera está enfocada la descripción y el análisis de la ritualidad practicada como una forma de interacción reciproca e íntima con la naturaleza y las deidades. No olvidemos que para los andinos el mundo es una totalidad viva. Todo cuanto existe en el mundo andino está vivo. No solo el hombre, los animales y las plantas sino también las piedras, los ríos, los cerros y todo lo demás. En el mundo andino no existe algo inerte: todo está vivo.

Por otra parte, anunciar que el presente estudio es de naturaleza descriptiva, de carácter cualitativo. Se busca dar cuenta de la descripción de las características que presentan las dimensiones de las concepciones sobre la naturaleza, vida y de las prácticas rituales, para ello se utilizaron diferentes técnica e instrumentos de recojo de información. En el proceso de recojo de información se utilizaron dos técnicas: la observación y la entrevista; como instrumento ficha de observación, guía de entrevista no estructurada y

cuaderno de campo. Además, los datos se complementaron con nuestros conocimientos como usuario de la cultura andina y las fuentes escritas de estudios especializados en la materia.

Finalmente, indicar que el análisis, la descripción de la información obtenida en las entrevistas, observaciones realizadas y las fuentes escritas especializadas han servido para proponer su uso en el proceso de enseñanza - aprendizaje en el marco de la Educación Intercultural Bilingüe.

3.1.1 Descripción de la muestra

Hace referencia a la recolección de fuentes orales en el contexto de la zona de estudio. El área de estudio está constituida por la población del distrito de Shilla, situado en la Cordillera Blanca de la Provincia de Carhuaz, en el Callejón de Huaylas, en la región Áncash (Perú). En el trabajo de campo se ha registrado entrevistas, observaciones conversaciones; para lo cual se ha utilizado los siguientes instrumentos:

- Ficha de observación.
- Guía de entrevista no estructurada.
- Cuaderno de campo.

Además, se ha empleado diferentes medios auxiliares para poder registrar los hechos como: Cámara fotográfica y filmadora.

Los datos obtenidos corresponden al trabajo de campo realizados desde el 5 de agosto de 2018 hasta el 30 de agosto de 2019, los que han sido seleccionados mediante el sistema de fichas, sistema de folder y sistema virtual, teniendo en cuenta criterios de utilidad, instrumentos y técnicas.

3.1.2 Recolección de información e informantes

Las personas seleccionadas como informantes para la investigación fueron elegidas siguiendo ciertos criterios: Inclusión (originario de la zona, lengua materna quechua y conocedor de la cultura andina) y los criterios de exclusión fueron (Edad, personas ajenas a la zona, lengua predominante castellano y presencia de rasgos de la cultura occidental).

Los datos más resaltantes obtenidos para esta investigación se manifiestan en la presentación de resultados.

3.1.3 Presentación y análisis de datos

Los datos que se muestra en la investigación son fuente de información proporcionada por la población del distrito de Shilla que conoce tiene una concepción particular sobre la vida, la naturaleza y realiza prácticas de ritualidad a fin de relacionarse e interactuar con la naturaleza a la cual considera un ser viviente. Los testimonios fueron descritos, analizados a partir de las observaciones y respuestas obtenidas de las entrevistas, empleando la técnica de la triangulación de datos (información) a fin de comparar, contrastar e interpretar los datos en sí.

3.2 Presentación de resultados e interpretación de la información

En lo que sigue se presenta los datos obtenidos en el trabajo de campo a partir de entrevistas y la observación directa sobre el tema de investigación. Los datos están clasificados según las dimensiones establecidas para el estudio que son: concepción de la vida, concepción de la naturaleza y la ritualidad.

3.2.1 Concepción de la naturaleza

La naturaleza para el mundo andino tiene vida y por lo tanto merece respeto y comprensión. La naturaleza es como nuestra madre por ello nosotros debemos respetarla valorarla y cuidarla. La naturaleza y el hombre andino están en la misma línea nadie es superior. Como la naturaleza es un ser vivo nos da señales que debemos de saber entender para vivir en armonía y en equilibrio.

3.2.1.1 Yukispa willakuynin [El mensaje del zorzal]

Kay ashmaqa willamantsik tamyapaqwan usyapaqmi qusurninwanmi kaykunapaq willamantsik.

[Este animal nos avisa a través de su canto cuándo va a llover o cuándo habrá sequía.]

Kaynawmi willamantik infórmate N° 45, 60 watayuq (25-06-2019): Yukis qutsur qutsur kaptinqa willamantsik tamyamunanpaq usyananpaqpis kay yukisqa mañakurmi purin. Yukis tamyapaq nin: «warmii tsurii chichu maka taka piyur sik sik». Usya kananpaqnam kaynaw qutsun: «usyaq usyaq usyaq» nin.

[Así nos dice informante N° 45, 60 años (25-06-2019): Si el zorzal anda cantando es porque la lluvia o la sequía está pidiendo. Para que llueva, canta así: «Mi mujer, mi hija están embarazadas le pego le golpeo y es peor». Para que deje de llover, canta así: «Haya sol, haya sol, haya sol»]

«Unayllaman chakcrachaw kaykaptii yukis qutsumurqan «usyaq usyaq usyaq» nir tsayllapitanam usyar qallaykamurqan triiquta aabasta ayllupakunapaq». (Informante N° 48¸68 watayuq, 28-06-2019).

[Una vez, cuando me encontraba en la chacra, el zorzal empezó a cantar diciendo «Haya sol, haya sol, haya sol». Poco después empezó a solear, con que se pudo cosechar el trigo y el haba. (Informante N° 48¸68 años, 28-06-2019).]

3.2.1.2 Wayanitapaq willakuynin [El mensaje del wayanita]

Wayanita pishqun, ishkay rikuqmi kan, kaykuna paarininwanshi tamyapaqwan usyapaq willamantsik.

[Huayanita es un ave que se encuentra de dos tipos. Estos con volar o sobrevolar dan aviso sobre la lluvia o la sequía.]

Kaynawmi willamantsik (Informante N° 45, 60 watayuq (28-06-2019) «yulaq kunkayuq kaq trupaypa purwakakur paarir aywayaqtinqa tamyamunanpaqmi. Huknin yanakaq wayanita trupaypa purwakakur paariptinqa usyananpaqmi».

[Así nos cuenta Informante N° 45, 60 años (28-06-2019): «Si se ve sobrevolar una bandada de estas aves, con cuello blanco, es que va a llover. En cambio, si se ve las de color negro volar y en bandada y desaparecer, entonces habrá sequía».]

«Wamrallaraq kaykaptii hara aylluyman aywayarqa tsaypita kutikayamuptii trupaypa yulaq kunkayuq wayanitakunata rikayarqa, tsaymi mamaani niyamarqan: apurashun allaapam tamyamunqa tsaytam kay wayanitakuna willaramaruntsik. Tsaynawpam ras ras aywayarqa wihiikunaman chariyaptimi allaapa tamya qallaykamurqan».

[«Cuando todavía era niña, fuimos a cosechar maíz. De regreso vimos volar en bandada a wayanitas de cuello blanco. Entonces, mi mamá me dijo: «Apresurémonos, va a llover mucho; de eso nos están avisando estas aves». Por eso, nos regresamos a casa con prisa, y apenas llegamos empezó a llover muy fuerte».]

3.2.1.3 Turmanyaypa willakuynin [El mensaje del arcoíris]

Turmanyayta rikanapaq usyawan tamyaraqmi kanan, tsaychawraqmi yurimun. kaypis usyapaqwan tamyapaqmi willamantsik.

[Para poder ver el arcoíris, tiene que haber sol y al mismo tiempo lluvia. Solo así se puede verlo. También, este fenómeno nos avisa si va a llover o hacer verano.]

Kaynawmi informante N° 02, 75 watayuq (25-06-2019): «Tayta intichaw turmanyay yuriptinqa tamyananpaqmi. Mama killachaw turmanyay yuriptinqa usyananpaqmi».

[Así nos cuenta informante N° 02, de 75 años (25-06-2019): «Si el arcoíris nace o se origina en el Sol, lloverá. Si, en cambio, se origina en la Luna, quiere decir que hará verano».]

3.2.1.4 Kunturpa willakuynin [El aviso del cóndor]

Kunturta manam tsaynawllatsu rikantsik, hallqachawmi kay yachan. Kay kuntur hatun pishqum kunkanchaw yuraqyuqmi tsaypita llapan sipsamqa yanam. Kay kunturpa informante N° 03, 65 watayuq (26-06-2019) kaynawmi willamantsik:

«Kunturpis chiw, chiw sap sap nir puriptinqa tamyamunanpaqmi. Kayta willamanapaq chakra muruna markamanmi paarir chakaramun, nikurllam kutikurin».

[Ver el cóndor no siempre es fácil. Él vive en la puna. Esta es una ave grande, con el cuello blanco y el resto del cuerpo negro. Sobre el cóndor, informante N° 03, de 65 años (26-06-2019), nos cuenta: «Si el cóndor anda cantando *chiw, chiw sap sap* eso significa que ya lloverá. Para darnos aviso de eso llega hasta las chacras donde se siembre y luego se va».]

3.2.1.5 Upa kuurupa willakuynin [El aviso de la luciérnaga]

Kay kuruta allaapa tamyamunpinmi ampipam rikantsik sikinchawmi aqtsin kan. kay willamantsik usyananpaqmi. «Upa kuuru yurimuptinqa usyananpaqmi, kay upa kuuruta tuuru kurunawpis riqiyanmi. Tsaynawllam usyachaw ampipa rikantsik upa kuuruta tamya charamunampaq» (informante N° 47, 60 watayuq, 28-06-2019).

[A este animal, que tiene luz en la parte trasera, se le ve de noche cuando llueve mucho, dando aviso de que ya dejará de llover. Si aparece la luciérnaga, dejará de llover. A este insecto, también se le conoce como *tuuru kuru*. Así mismo, si lo vemos por las noches en tiempo de verano, es por que ya pronto empezará la temporada de lluvia. (Informante N° 47, 60 años, 28-06-2019)]

3.2.1.6 Wayrapa willakuynin [El aviso del viento]

Wayra uraypa aywaptinqa hina tamyamunanpaqmi. Wayra witsaypa aywaptinqa mana tamyananpaqmi, pukutaytam ushakaratsin. Pukutay qarwashyaptinqa mana tamyananpaqmi usyananpaqmi. (Informante N° 07, 70 watayuq, 07-05-2019).

[Si el viento corre en dirección hacia abajo, eso es para que llueva. Si el viento va en dirección arriba es para que no llueva; hace desaparecer las nubes. Si las nubes se ponen rojizas es para que no llueva, para que haga verano. (Informante N° 07, 70 años, 07-05-2019)]

3.2.1.7 Atuqpa willakuynin [El mensaje del zorro]

Kay ashmaqa hallqachawmi yachan, allaapa nunapa uushatam suwam kaytaqa manam tsaynawllashu rikantsik.

Kay ashmapaq informante N° 40, 65 watayuq, (11-05-2019) kaynawmi willaramantsik:

«Puspa atuqta llalliptin wiskuyashqa atuq purikun waqyaypa waqyar waaq, waaq, waaq, waaq nishpa tsayqa allí wata kananpaqmi. Atuq puspata llalliptinqa mana allí wata kananpaqmi».

[Este animal vive en la puna. Roba mucho a las ovejas de la gente. No es fácil de verlo.

Sobre este animal, informante N° 40, 65 años, (11-05-2019) nos cuenta: «Si la llovizna va delante del zorro, este camina con la mirada desviada, aullando *waaq, waaq, waaq, waaq,* entonces será un buen año. Si, en cambio, el zorro camina delante de la llovizna, no será buen año».]

3.2.1.8 Arañupa willakuynin [El aviso de la araña]

Kay arañu kustalnin qarachashqata chakrachaw tarishqa nunakuna musyayannam imanaw wata kanampaq kaqta. Kay kustalninchaw wawantam puritsin.

Tsaynawmi kay arañupaq informante N° 26, 68 watayuq, (10-07-2019) willaramantsik:

«Kay kustalninchaw rurullaraq karqa manaraqmi pasanratsu barbichu, allí tiempumchaw uryanapaq, allí watam kanqa. Rantinchaw arañupa kustalninchaw kuruna kaptinqa mana allí watam, mikuypis maman kanshu».

[La araña se encuentra en la chacra con su bolsa arrastrando, la gente debe saber cómo será el año. En su bolsa también lleva a sus crías.

Informante N° 26, 68 años (10-07-2019), nos cuenta sobre la araña: Si lo que lleva en su bolsa son huevos, aún estamos a tiempo de sembrar; será un buen año. Si, por el contrario, lo que lleva en la bolsa ya son bichos, no será un buen año, no habre buena coseha ese año.]

3.2.1.9 Yuntawan parlay [Hablar con la yunta de bueyes]

Kay Shilla markachaw nunakuna allaapam yuntata inshiyan imayka ruraychawpis: Papa muruychaw, hara muruychaw, triiqu muruychaw. Uuqa muruychaw imaykachawpis. Kay nunakuna alli uryankuna yarkunanpaq yuntata parlapayanmi.

[En el pueblo de Shilla, la gente utiliza la yunta para todo tipo de haceres: Para la siembra de papa, maíz, trigo, oca y muchas otras actividades. Esta gente habla con la yunta de bueyes para que salga bien su trabajo.]

Kaypaqmi willaramantsik informante N° 33, 66 watayuq, (01-07-2019): «Yuntata parlapayaa shumaq aywanampaq uku, uku, fira, fira nirmi ras aywananpaq. Mana yunta qilaakunanpaq huk ullqullam yuntata apan».

[Sobre esto, nos cuenta informante N° 33, 66 años (01-07-2019): «Le hablamos a los bueyes para que caminen o aren bien. [Uku, uku, fira, fira], le decimos para que caminen derecho. Para que los bueyes no se cansen, un solo hombre dirige la yunta».]

Huk willakuypis yuntapaq kanmi : Yuntawan tsakmakushqa, murushqapis tuuru takllaman ishmamuptinqa, tsay ishmanin takllaman churakariptinqa tsay musyayanman alli allilla murukuyninkuna quespinanpaq, tsayqa shilla nunakuna kushi kushillam imaykatapis muruyuyan. (Informante N° 05, 79 watayuq, 07-05-2019).

[Hay una anécdota sobre la yunta: Si cuando aramos la tierra o la sembramos, el toro defeca sobre el arado y las heces se quedan sobre el arado, entonces ya saben que lo sembrado crecerá bien. Así, la gente de Shilla siembra con alegría. (Informante N° 05, 79 años, 07-05-2019).]

3.2.1.10 Mama killatam riqiyan [Conocen a la madre luna]

Llullu killa kaptinqa manam uryayantsu. Kay pasariptinnam uryayan. Tsaynawmi aylluychawpis. Llullu killatsu ayllullaptinqa manan murupaq allinatsu. Llullu killatsu

muruyaptinqa tullun rapranllam allaapa wiñaykun, manan wawanqa kantsu. (Informante N°49, 79 watayuq, 04-07-2019).

[Cuando la luna es nueva, no siembran. Solo cuando pasa esto, se debe sembrar. Para cosechar, se hace lo mismo. Si se cosecha en luna nueva, los frutos no servirán para semilla. Si se siembra en luna nueva, las plantas no darán frutos, solo crecerá las hojas y los tallos. Informante N°49, 79 años, 04-07-2019).]

Huk willakuypis kanawmi mama killapaq: Killa ushaqchaw manam uryayantsu mana kayta kasuyaptinqa hinalla uryayaptin manan mikuy kantsu raprallanllam wiñaykun manam wawan kantsu, tsay hunaq aywakuyan llapam yawar mayinwan ashmankuna mishikuqllam. (Informante N°10, 69 watayuq (08-07-2019)

[Hay una historia sobre la madre luna: Cuando la luna está llena no se debe sembrar. Si se siembra sin hacer caso de eso, las plantas no darán su fruto, solo tendrá hojas abundantes, y nada de frutos. El día en que la luna está llena, todos están en su casa, solo sacan a pastear a los animales. (Informante N°10, 69 años (08-07-2019)]

3.2.1.11 Tukupa willakuynin *[El aviso del búho]*

Kay Shilla markachaw tukupaq alli willakuyninpis kanmi. Mana ranya kar, mana pipis wañumanpaq willakurqa tukuqa shumaqllash paarir mana kutimushpa aywakun. Wakinkunam kay ashma waqayninpaq hukmanpana kaayiyan.

[En el pueblo de Shilla también hay una buena historia del búho: Si no es malagüero, si no es para dar aviso de que alguien va a morir, el búho se va volando sin volver. Otros interpretan el llorar del buho de otra manera.]

Tsaypaqmi informante N° 23, 69 watayuq, (10-07-2019) kaynaw nimantsik: «Tukuqaa Diosnintsikpa kachakuynin ashmansh; kay ashmata lluta qarquyaptiiqa,

chikishqaqa Diosnintsik piñarninmi nunakunaman imatapis kachapuykamun: tamyata, usyata, ima qishyatapis, kahatapis».

[Sobre ello, informante N° 23, 69 años (10-07-2019), nos cuenta: «El búho es un animal enviado por nuestro Dios. Si se ahuyenta o se desprecia a este animal, nuestro Dios se enojará y enviará alguna desgracia para los hombres, como la lluvia, la sequía, alguna enfermedad, o la muerte».]

3.2.2 Concepción de la vida

En el pensamiento andino, la muerte es la continuidad de la vida; por ello hablar de vida se complementa con la muerte. Existen animales, plantas quienes como seres vivos conocen nuestra existencia y nos advierte sobre cuándo va a suceder algo en nuestras vidas. Esto se puede confirmar en:

3.2.2.1 Ashmakuna wanuypaq willakuyan [Los animales que anuncian la muerte]

3.2.2.1.1 Allqu wanuypaq willakun [El perro anuncia la muerte]

Kay ashmaqa wayitam taapan, nunakunatam mitsir yanapan. Kay markachawqa tukuy niraqmi kan: yana, luyaq, mullu mullu, hatun, takshapis kanmi.

[Este animal cuida la casa; ayuda a los hombres a pastear. En este pueblo, hay perros de todo tipo: negro, blanco, blanco y negro, grande, y también hay pequeños.]

Payqa ampipa pipis wanunanpaq willakun; ¡Awaw!, ¡Awaw! ¡Awaw! ¡Awaw! nishpa antsaknaw waqachan, tsayta ruran nunan wanunanpaqshi. Tsaymi nunan waqachaqta wiyarqa wayipita qarqur, allquta qayapan manaqa shukshuwan, rumiwan karpis mantsakaatsin. Tsaynash waqachantsu, tsaynaw allqu upaallaptinqa manash imapis pasakuntsu, niyanmi; manatsun nunanta kaasun, tsayqa wanuyshi tsay wayiman

manaqa pimanpis chanqa. Kaynaw, nirmi kay markakuna yachayninkunachaw willakuyan.

[Él de noche avisa quién va a morir: aúlla ¡guau!, ¡guau!, ¡guau!, como si llorara por algo. Hace esto para que alguien muera. Cuando el dueño escucha estos aullidos, lo echa de la casa, lo molesta o asusta ya sea con bastón o piedra. Así, deja de aullar y entonces no sucederá nada malo. Eso dicen. Ahora bien, si el perro no le hace caso al dueño y sigue aullando, significa que alguien de su casa o de otra morirá. Así cuenta la gente de este pueblo.]

Wakinnam allqu waqachaqta wiyar, hupayta rikarchi waqachan; pipis qishyaykaqpa hupayninchi yupinta ayllur puriykan, niyan. Tsay yupi aylluq hupayta rikarninshi allqu wamayar allaapa antsaypanaw waqachan.

[Otros, cuando escuchan aullar al perro, creen que es porque ha visto el alma, el alma de algún enfermo. Está el alma recogiendo sus pasos, dicen que cuando ve a esa alma, el perro aúlla mucho.]

Kaynawmi informante N° 01, 85 watayuq (30-08-2018) nuna, willamantsik: «Nuqaaqa ampipa allquta waqachaqta wiyarqa allaapam mantsakaa, wayi rurinllapitam qayapaa ¡Saawa! ¡Saawa! nishpa. Mana allish allqu waqachaqqa, tsaynawmi mamaapis taksha kayaptii willayaamarqan. Tsaynaw atska hunaq, paqaskunapa allaapa waqachaptinqa pillapis qishyarnash kaykan, *alman*shi yupinta aylluykan, niykur tsay hunaqkunallanash wanukunqa».

[Así no cuenta informante N° 01, 85 años (30-08-2018): «Cuando escucho por las noches aullar al perro me asusto mucho. Entonces, desde adentro de la casa le grito ¡Saawa! ¡Saawa! Dicen que no es bueno que el perro aúlle. Eso nos decía también mi mamá cundo era niño. Así, cuando un perro aúlla durante varias noches se dice que

alguien ya está enfermo, que su alma está recogiendo sus pasos. Lo que quiere decir que morirá en esos días».]

Tsaynawllam informante N° 02, 75 watayuq (25-06-2019) allqupaq willamantsik: «Ranyam allqu wayintsikchaw wawllaptinqa. Kay ashmaqam musyan piy wañukunanpaq, wayinpita mana kutimushpa aywakuyaananpaq kaqtapis. Kay ashmaqa hupayta rikarninllam wawllashpa willakun. Allaapa wamayaypaqmi imay horapis wawllaykun, tsayta wiyariykurmi nunakunaqa yarpachakuyan pipis wañukunanpaq, aywakunanpaq kaqta. Mana pipis wañunanta munarninnam wawllashqan hina tsarirkurnin allquta maqaykuyaa, tsay nunapa wañuyninpaq, kawayninpaq qunqakaakurin”».

[Así nos cuenta informante N° 02, 75 años (25-06-2019) sobre el perro: «Cuando el perro aúlla en la casa es señal de mal augurio. Este animal sabe quién va a morir, y sabe también quiénes se van de su casa para no volver. Este animal avisa aullando cuando ve al alma. Aullando asustado a cualquier hora, el perro avisa, y cuando la gente escucha aullar a los perros se preocupa y se preguta si alguien morirá o se irá para no volver. Entonces, si se quiere que no muera nadie golpeamos al perro, y así se le olvida quién morirá».]

Tsaynawllam informante N° 03, 65 watayuq, (30-08-2018).) niramantsik: «Allqu ashma imayka horapis wawllaptinqa mayqan nuna karninpis wañukunanpaqmi. Allquqa nunapa almantam puntallata rikaarin; tsaymi allquqa hupayta rikarnin wamayaypaq waqachaykun. Tsaynawmi kikin allqu mayinkunatapis imaykanaw waqatsin, niykurmi llapan allqukuna antsaypa mana atinayanqanyaq waqachayan»

[Así nos cuenta informante N° 03, 65 años (30-08-2018): «Si el perro aúlla a cualquier hora, alguien va a morir. El perro ve el alma de la persona primero, entonces,

el perro asustado aulla y llora cuando ve el alma. Así, el perro hace que otros perros aúllen y lloren hasta no más poder».]

Llaapanta wiyaarirman kaynaw uushariia:

Shilla markachaw taaraq nunakuna allqu waqachaqta wiyaykur allaapash wamayaayan, piy karninpis wañukushunchi, nishpa. Kay willakuywan musyantsik waatay ashmantsikkuna kawaynintsikta apayanqanta, musyayanqanta, ima kananpaq kanqankunatapis. Nuna karshi shumaqllaqa ashmapa willakuyninta maakuntsiktsu, tsayshi alli kawanapaq paykunapa shiminkunata kaayiyta yachakushwan.

[Después de escuchar a todos, llegué a la siguiente conclusión: La gente del pueblo de Shilla al escuchar aullar a los perros se asusta mucho; dicen que alguien va a morir. Con este relato sabemos que nuestros animales domésticos llevan nuestras vidas, que las conocen, pase lo que pase. Porque somos humanos no entendemos bien lo que los animales nos quieren decir. Así, para vivir bien debemos aprender a entenderlos.]

3.2.2.1.2 Ranya kakash [El gallo mal agüero]

Shilla markachaw nunakunaqa kakashtaqa mikuyaananpaq waatayan. Paykunapa yarpayninkunachaw kay ashma quyallapash, hunaqllapash waqanman; ampipa waqarqash wañuyta apamun, wañuypaqshi willakuykaamun. Ranyakur waqarqa huqta, qanchis, puwaq, isqun uurash waqan, tsay patsash wañuyta maakurnin willakun. Tsaynaw tsay patsa kakash waqaptinqash wayiyuq qishyananpaq, manaqa wanukunanpaqshi, tsaynawmi niyan.

[La gente del pueblo de Shilla, al gallo lo cría para comer. Según la crencia de la gente, este animal debe cantar solo de día. Si canta de noche trae la muerte; dice que está anunciando la muerte. Si canta a cualquier hora, es señal de mal augurio; está avisando

de que alguien va a morir. Así, si el gallo canta a esa hora, su dueño morirá o enfermará. Eso dicen.]

Ninqantsiknawpis kay kakashqa mana alli patsachaw waqarqa wañuypaqshi willakun, ranyakuykanshi. Tsayshi mana wanuy pimanpis ishkinanpaq kakashta waqanqan hinalla ras wanuratsiyan, tsayshi wanuyninwan rantinpaakur wanuy shamuqta tsapar apakun, mana tsayta rurayaptinqa waataqninpa wayinchawshi pipis wañunqa.

[Como decíamos, si el gallo canta a mala hora, está anunciando la muerte; es mal agüero. Entonces, para que la muerte no le cayga a nadie se debe matar al gallo inmediatamente, en ese momento. Así, el gallo morirá en lugar de quien iba a morir. Pero si no matan la gallo, en la casa del dueño alguien morirá.]

Tsaynawmi informante N° 04, 86 watayuq (06-09-2018) kaynaw willamantsik: «Wamrallaaraq kaykaptii paqaspa kakash waqaykamurqan tsayllapitaman mamaani wañukurqan. Tsaynawpam allaapa mantsakaa kakashta willarninqa».

[Así nos cuenta informante N° 04, 86 años (06-09-2018): «Cuando aún era niño el gallo cantó de noche; y después murió mi madre. Por eso, me asusto mucho cuando escucho [por las noches] cantar al gallo».]

3.2.2.1.3 Kakashtukuq wallpa [La gallina que se cree gallo]

Musyanqantsiknawpis kay Shilla markachawqa ashmakunaqa hukpa kawaynintam musyayan, tsaynaw karshi wallpapis ranyash. Kay ashmaqa puriyninwanshi, qapariyninwanshi imatapis mana allikuna kananpaq willakun. Riqiqkunam kaynawmi willakuyan:

«Wallpa ripranta pallarkur manaqa mashtarkur kakashnaw ayqikachar puritsun, tsayqa ranyam, pipis tsay wayichaw wañukunqam, pipis wayinpitam aywakunqa» (Informante N° 05, 79 watayuq , 07-05-2019).

[Como se sabe, los animales de aquí de Shilla saben de la vida de la gente. Así, dice que la gallina también es mal agüera. Este animal, con su caminar y su cacareo avisa de lo malo que va a suceder. Los que sabe de esto cuentan así:

«Cuando la gallina corretea con las alas levantadas o extendidas es señal de mal augurio; alguien de la casa morirá o se irá». (Informante N° 05, 79 años, 07-05-2019).]

«Imanawtaq wallpaqa qaparinqaqa, imanirta wallpa kakashnaw kanqaqa, tsayqa allaapa ranyam nirmi wallpata qaparishqan patsallachaw tsarirkurnin kunkanta ruquriyaa; tsaynawmi kay wallpa nunapa wañuyninta wañuyninwan apakun; mana wallpata wañutsiyaptiiqa pipis tsay wayichaw yachaqmi wañuypa aywakunqa». (Informante N° 06, 76 watayuq, 07-05-2019).

[«Cómo, pues, la gallina va a cantar, cómo va a comportarse como un gallo. Entonces, en el momento mismo en que la gallina cante se le debe cortar el cuello, ya que dice es mal agüero. Así, con su muerte, la gallina se lleva la muerte de la persona. Si no matamos a la gallina cualquiera que viva en la casa puede morir». (Informante N° 06, 76 watayuq, 07-05-2019).]

3.2.2.1.4 Tukupa waqaynin [El canto del búho]

Kay ashmaqa hatun haapa pishqum, mishipanawmi ñawin, ishkay mishi rinrin kapun. Payqa ampipam pawar purin, hunaqpaqa tsunyaq hatun muntikunachawmi punun, tsaymi hunaqpaqa tsaynawllaqa tarinatsu.

[Este animal es un ave grande silvestre. Tiene ojos de gato y dos orejas también de gato. Él anda de noche volando; de día duerme en el medio de los bosques silenciosos. Por eso, de día no resulta fácil de encontrar.]

«Tukuqa allaapa naya ashmam. Kay pishquqam ampipa wayi nawpan muntikunachaw naya karqa huk, ishkay kuti allaapa waqan: ¡Tukuu! ¡Tukuu! nishpa.

Tsaymi wayiyuqkuna ullqukaq manaqa warmikaq mayqanpis wanuyanqa. Mana tsaynaw karqa pipis tsay marka mayiinkunam ushakaayanqa» (Informante N° 07, 70 watayuq, 07-06-2019).

[«El búho es un animal muy mal agüero. Si esta ave llora mucho de noche en los árboles cerca de las casas es señal de mal augurio. Entonces, morirá el hombre o la mujer dueño de la casa, o alguien de la casa» (Informante N° 07, 70 años, 07-06-2019)].

«Nunakuna tukuta wiyarqa allaapam mantsakaayaa; musyayaanam wanukuy piman karpis shamunanta; kikiikunaman kar, yawar mayiikunaman kar, marka mayiikunaman karpis. Tsaymi tukuta wirarqa nunakuna qunpar, mantsakaatsir imaykanawpis waqanqan patsapita qarquyaanaa. Tsaynaw mantsakar aywakurmi wañuywan aywakun, mananash pimanpis mana alli ratanqanatsu, alli kawaymanmi kutiyaashaq».(Informante N° 08, 75 watayuq 07-05-2019).

[«Cuando la gente escuchan al búho se asuta mucho; ya sabemos que la muerte le llegará a alguien, a uno de nosotros, a los familiares o a alguien del pueblo. Por eso, cuando escuchan llorar al búho la gente, asustada, lo ahuyenta del lugar. Así, el búho se lleva a la muerte, y esta ya no vendrá sobre nadie, y la gente vivirá feliz». (Informante N° 08, 75 watayuq 07-05-2019)]

Tuku ashmaqa allaapa ranyash, wayi hananman, imayka hachakunaman rataykurshi allaapa wamayaypaq waqamun: «Tukuuu puhhh, tukuu puhh» nir waqar kakun. Ranya karninqa mana mantsakushpash paqas paqas wayichaw wañuypaq willakur waqan. Tsaymi, ranya karnin tukuqa rumiwan, kurpawan qumpar qarquyaptinpis manash taykanqanpita aywakuntsu: «Tukuuu puhhh, tukuu puhh» nirllam yaskikurin. Tsaynawmi patsa ampiptinpis wayikunaman kutilla kutin”(informante N° 09, 74 watayuq, 12- 10 -2018).

[Dicen que el búho es un animal muy mal agüero; desde el techo de la casa o desde cualquier árbol llora causando miedo: «[Tukuu, tukuu], diciendo llora. Si es de mal agüero, sin asustarse, llora de noche en las casas, anunciado de la muerte de alguien. Por eso, si es de malgüero, el búho no se irá incluso si lo echan con piedras. «Tukuuu puhhh, tukuu puhh», responderá. Así, cuando se hace de noche vuelve a la casa». (Informante N° 09, 74 años, 12- 10 -2018)]

Tsaynawllam kay ashmapaq informante N° 50, 66 watayuq (12-10-2018): «Tuku wayintsik kinranman chaamur waqaptinqa allaapa mana allim. Tsaymi nunakuna tuku waqaqta wiyarninqa, allaapa yarpachakuyaa, pita karpis apakunqam, nir llakinar parlapakuyaa. Tukuqa manash huk kutillatsu waqan, waraq waraqmi waqakun: ¡Tukuu nii! ¡Tukuu niii!, nirnin. Kay pishquqam pipis wañuriptinraqmi karupaarin, manaqash waray waray waqakur kakun».

[Así cuenta, sobre este animal, informante N° 50, 66 años, 12-10-2018: “Si el búho viene cerca de la casa a llorar no es bueno. Por eso, cuando la gente escucha llorar al búho se angustia, pensando que se llevará a alguien, apenado nos hablamos. Dicen que el búho no llora una sola vez, sino durante varias noches. Solo cuando alguien muere, esta ave se va, mientras tanto llorará todas las noches.]

3.2.2.1.5 Wañuy puritsiq aya hancha [Aya hancha, el que lleva de mano la muerte]

Aya hancha niyashqan kuruqa chuspi rikuqmi, ichik hatun kanqanllam, yanawan ankashmi kay kuruqa. Paypis wañunapaqshi willakun.

«Kay kuruqam illaqpita maychawpis yuripukun, tsaymi kaywan tinkuyqa, wañuywan tinkuynawmi, wañuynintsiktam willaykaamantsik. Wañuy willakuq karmi kay kuruqa wanutsishqapis sasqa wañuntsu, harushqapis unaytam wañur ñakan, manaqa pawarmi aywakun» (Informante N° 50, 66 watayuq, 10-05-2019)

[El gusano, conocido como aya hancha, se parece a una mosca, solo que un poco más grande, y muy ligero. También dicen que este insecto da aviso sobre la muerte:

«Este animalito aparece en cualquier lugar de donde sea. Encontrar con él es encontrarse con la muerte, nos está avisando sobre nuestra muerte. Porque anuncia la muerte, aunque se lo quiere matar no muere fácilmente; incluso cuando se lo pisa, agoniza y tarda en morir. Y cuando no muere se va volando» (Informante N° 50, 66 años, 10-05-2019).]

Wakinkunanam kaynaw niyan: «Aya hancha kuru naanita aywaykaqta tarir, pipa hupayninraq puriykan niyan. Paykunapaqqa hupayshi kurutukur mantsatsikur purin».(Informante N° 41, 65 watayuq, 12-10-2018).

Kay kuruqa rikanqantsiknawpis allaapa nayash. Wanuyta apamuq, wanuypaq willakuq, pipa maypa hupaynin puritsiq.

[Otros dicen así: «Cuando el *aya hancha* se encuentra en el camino, el espíritu de alguien está andando. Según ellos, el espíritu anda asustando convertida en ese gusano». (Informante N° 41, 65 años, 12-10-2018).

Como hemos visto, este gusano es muy mal agüero. Trae la muerte, avisa sobre la muerte, lleva el alma de cualquier persona.]

3.2.2.1.6 Tushuq waychaw [Waychaw bailarín]

Waychawqa pishqum, payqa hallqakunachawmi yachan. Kay pishqupis allaapa nayash. Nunakuna mitsikuq aywayaptinshi, mitsikunqanman chaariykur, tumar tikrar qutsuriryan qatswariyan. Kay pishqukunash naya tukurqa ishkayyanshi mantsatsikur qatswar qatswarshi shiqinakuyta nawpantsikchaw qallaykuyan. Kay pishqukunata maqanakuqta rikarqa musyayannash wañukuyaananpaq kanqanta; tsayshi mana wañukuyta munarqa kikin pishquta imaykanawpis wañutsiyan, kikinlla nunapa

wañuyninta rantinpar apakunanpaq. Kaynawmi willamantsik (Informante N° 40, 65 watayuq, 11-05-2019).

[El waychaw en un ave. Él vive en la puna. Dicen que esta ave también es de mal agüero. Dicen que cuando la gente va a pastear, llega hasta ella y baila y canta dando vueltas. Dicen que esta ave de mal agüero se convierte en dos y baila y pelea asustando delante de la gente. Si se ve pelear a estas aves, se sabe que se morirá. Por eso, si no se quiere morir, se debe matar al pájaro de cualquier forma. Así, el waychaw morirá en lugar de uso y se llevará la muerte. (Esto nos cuenta informante N° 40, 65 años, 11-05-2019)].

«Waychawqa allaapa nayam. Huk kutim shipashllaraq kaykaptii hallqata waataakunata mitsiq aywayarqaa. Tsaychaw mitsikuykaayaptiinam, huk waychaw nawpaakunaman shamuykur qatswar, pintiykachar qallaykamurqan. Tsayta rikaykurnam mamaaqa allaapa mantsakarqan. ¿Imaraq pasaykamaashun? Taqay waychawqa nayam. ¿Nuqallaapaqtsuraq qatswaykaamun? ¿Wañukullaashaq ima?. nimarqan. Nuqaqa mana musyarnin kaasuparqaatsu. Pishquqa purikunchi nishpa. Tsaynaw ninqannawmi ishkay, kima hunaqllatana mamaaqa piqa nanaywan qishyakurkur antsar wanukullarqan. Tsaymi kananqa maychawpis waychawta rikarqa imanawpis wanutsiimi».

[«El waychaw es de muy mal agüero. Una vez cuando aún era niña fuimos a la puna a pastear a los animales. Y cuando estábamos pasteando llegó el waychaw, y empezó a bailar y cantar. Entonces viendo eso mi mamá se asustó mucho. “¿Qué nos sucederá? El waychaw es de muy mal agüero. ¿Estará bailando para mí? ¿Quizá me voy a morir?”, me dijo. Como no sabía de eso no le presté atención; así como había dicho, después de dos o tres días mi mamá se enfermó y murió de dolor de cabeza. Por eso, ahora cuando veo al waychaw lo mato como sea».]

“Waychawqa urpaynaw niraq ashma pishqum. Payqa chakrakunaman uryakuq, imayka rurakuq aywashqash hachakunaman taakurirnin allaapa wamayaypaq

waqapaamantsik. Tsay waqayninwanshi wañuynintsikta qayaykaamun. Payshi wañuynintsikta riqin, musyanpis, tsayshi pintikachar kushipaamarnintsik kayta willamantsik”.(Informante N° 42, 71 watayuq, 01-07-2019).

[«El waychaw es una animal parecido a la paloma. Cuando se va a la chacra a trabajar o a hacer cualquier cosa, se posa en las ramas de los árboles y llora para asustarse. Dicen que él sabe sobre nuestra muerte; por eso, saltando y alegre nos avisa de ello». (Informante N° 42, 71 años, 01-07-2019)].

Hukkunanam waychawpaq kaynaw niyan:

«Kay pishqu tarimashqaqa mananam ima hampiwanpis kachakantsiknatsu. Mana tsay kananpaq, imanawpis kay pishqutam rantin wañutsinantsik, manaqa piykarpis aywakunqam».(Informante N° 33, 66 watayuq, 01-07-2019).

[Otros dicen así sobre el waychaw: «Si esta ave nos encuentra ya no nos sanaremos con ninguna medicina. Para que no suceda eso, tenemos que matarla como sea, si no alguien morirá». (Informante N° 33, 66 años, 01-07-2019).]

3.2.2.1.7 Antsa waqaq wayquchaw [Llanto grave de wayquchaw]

Allaapa mana allish wayquchaqa «wayquch, wayquch» nirshi pipis wañukunanpaq manaqa markanpita aywakunanpaq wayi hikpanchaw pasaypa antsaypa ampikunapa waqan.

[Dicen que no es para nada bueno que llore «wayquch, wayquch». Para que alguien muera o para que se vaya de su pueblo llora mucho por las noches detrás de la casa.]

«Kayqa allaapa ranyash, qarqush, waqayninwanshi wañuypaq, qarqukun. Kay wayquchaqa hupay qipantam qatir aywan. Rikashqaami. Kay pishquqa allaapa ranyam. Huk kutim pullan paqas horanaw chakraapa qallpaq aywarqaa, tsaymi aywaraykaptii naani hananchaw wayqucha waqaykamurqan. Tsaymi llalliramarnii huklla tinkuq

naaniman ayqaykamurqan; tsaychawmi imanaw pishqupa nawpanta huk yana hupay aywaqtam rikarqaa. Tsay hupaytam rikaykurqaa, imanaw mana patsata harushpa mayu kuchunpa aywaqta. Tsaypita ichik unayllatam huk marka mayii wañukurqan.Tsayna yarpachakurir niymanchi tsay hupayqa wañukushqa marka mayiipachi kallarqan» (Informante N° 28, 70 watayuq,11-05-2019).

[Dicen esto es de muy mal agüero. Dicen que con su llanto o te echa o te trae la muerte. Este wayquchaqa va detrás del alma, siguiéndolo. Lo he visto. Esta ave es de muy mal augurio. Una vez, a medianoche, fui a regar la chacra; entonces, cuando estaba yendo el ave comenzó a llorar encima del camino. Y de repente se apareció delante de mí en el camino como si saliera a mi encuentro. En eso vi ir delante de la ave a una alma. Y vi que el alma iba sin tocar el suelo por la orilla del río. Poco tiempo después murió una persona de mi pueblo. Entonces caí en la cuenta de que ese espíritu era de la persona que murió en el pueblo (Informante N° 28, 70 años,11-05-2019).]

«Wayquchata waqaqta wiyarirqa nunakuna pipis wañukullaashunchi nir yarpachakuriyaa. Kay pishquqa kay markakunachaw allaapa mantsashqam, allaapa chikishqam. Kayqa pipa hupayninta llupin aylluytachi yanaqan, tsaynaw karmi wañuy willakuq, wañuy puritsik». (Informante N° 31, 70 watayuq, 11-05-2019)

[«Cuando escuchamos llorar a Wayqucha, nos preocupamos ya que alguien va a morir. Esta ave es muy temida en estos pueblos, y también muy odiada. Esta acompaña al espíritu de la persona va detrás de sus pasos. Por eso, lleva la muerte y avisa acerca de ella». (Informante N° 31, 70 años, 11-05-2019)

3.2.2.1.8 Hakapa willakuynin [El anuncio del cuy]

«Kay ashmaqa allaapa ranyam, payqa riqishqantsiknawpis imayka patsapis: «Wishiq, wishiq» nirllam waqan. Kay ashmatsun hukmanpa waqanqa: «Kullkull,

kullkull” nir utipa waqamutsun, wañukuqpa hupayninmi yaykushqa, tsaymi hakakunata allaapa mantsatsir tsaynaw waqatsin. Tsaymi ari hakaqa hupayta mantsar kullkullyar antsaypa waqan. Hupaytam rikaykan. Tsaymi hakata hinallanllachaw tsariykur, pipis mana wañunanta munar, kikinllata pishtarir mikukurkuyaa. Mana tsaynaw mikuyaptiiqa mana allaapa unayllatam pipis wañuykunqa». (Informante N° 34, 79 watayuq,10-07-2019)

[«Este animal es mal agüero. Como sabemos, él llora «Wishiq, wishiq». Pero si llora de otra manera, como «Kullkull, kullkull» es porque el alma de quien va a morir les ha entrado y por eso les asusta y les hace llorar así. Por eso, llora de esa manera, por el miedo al alma. Es que está viendo a una alma. Por eso, si no queremos que muera alguien, en ese momento agarramos al cuy y lo matamos y lo comemos. Si no hacemos eso, alguien morirá después de poco tiempo». (Informante N° 34, 79 años,10-07-2019)]

3.2.2.1.9 Chiqyapa waqaynin [El llanto del Chiqya]

Kay ashmaqa yukisnaw niraqmi, manam kay markachaw allaapaqa tsaynawllaqa kantsu. Chiqyataqa ampipa manam tsaynawllaqa waqaqta wiyantsikllatsu. Chiqya pishqu waqaqta wiyarninqa llapan nunakunash allaapa mantsakaayan, musyayannash pimanpis wañuy shamuqta. Kay pishquqash wañuy puritsikshi; tsaynawmi nuqaakunapa yarpayniikuna (Informante N° 23, 69 watayuq, 10-07-2019)

[Este animal es parecido al zorzal. En este pueblo no se lo encuentra fácilmente. Por las noches, es raro escucharlo cantar. Dicen que al escuchar cantar a esta ave la gente tiene miedo; sabe que a cualquiera le vendrá la muerte. Dicen que esta ave transporta la muerte. Eso creemos nosotros (Informante N° 23, 69 años, 10-07-2019)]

3.2.2.1.10 Chukllushpa waqaynin [El llanto del grillo]

Chukllush wayi rurinchaw waqaptinqa mayqan yawar mayi karninpis wayipita wañuypa aywakunanpaqshi. Kay chuskllushqa allaapa ranya kurush, tsaynawshi piymaypis niyan. Musyayanshi allaapa ranya, qarqu kanqanta. Tsaymi mana pipis wañunanpaq imaykanawpis llapan chukllushta wañutsiyaanan. Tsayshi chukllush wañuyninwan runapa kawayninta rantinpar, wañuyninta apakun.

[Si el grillo llora dentro de la casa, algún familiar morirá, se irá. Dicen que ese grillo es un insecto demasiado mal agüero; eso dicen todos. Saben que es un malgüero. Por eso, para que nadie muera deben matar al grillo, de cualquier manera. Y con eso, el grillo muere en lugar de la persona que iba a morir.]

Kaynawmi willamantsik informante N° 26, 68 watayuq, (10-07-2019): «Kay chukllushqa allaapa musyaq kurum. Unaynam llullu warmi wamraa chuqawan qishyarnin mana kachakarqantsu. Tsay witsankunam huk hatun saprasapa yana chukllush wayiiman yaykakaykamur waraq waqaykurqan, tsay hunaqkunanawllam llullu wamrallaa wañukullarqan. Tsay chuklluchi wamrallaata apakurqan. Manaqa pay musyarchi willamarqan, nuqanachi ima willaykaamanqanta musyarqaatsu, musyarqachi imawanpis kachakaatsimanchi kanqan ari. Tsaynaw kaptinqa nuna kaynintsikwan shallqapa willakuyninta alli kawanapaq allish riqinantsik».

[Así nos cuenta informante N° 26, 68 años, (10-07-2019): «El grillo es un insecto que conoce mucho. Hace ya algún tiempo mi hija estaba enferma de tos y no se sanaba. Por esos días, un grillo grande negro peludo se metió a mi casa y lloró toda la noche. Y algunos días después murió mi hija. Creo que ese grillo se llevó a mi hija. El grillo me habría avisado; si yo hubiera sabido eso, hubiera hecho de todo para que la enfermedad deje a mi hija».]

Kaynawmi informante N° 19, 68 watayuq (09-07-2019) yaparamun: «Chukllush wayinkunapa hiruruqninchaw utishqanaw waqaptinqa imayka karninpis mana allish tsay wayichaw yachaqta ratananpaqshi, wayiyuqshi wañukunqa. Tsayshi ranya chukllushta ashiriykurnin ninaman hitaypa wañuratsiyan; mana tsaynaw rurayaptinqa pita karpis tsay wayichaw yachaqtash wañuypa apakunqa».

[Así nos cuenta, además, informante N° 19, 68 años (09-07-2019): «Si el grillo llora como cansado alrededor de la casa, algo malo le pasará a quien vive en la casa; morirá el dueño de la casa. Por eso, dicen que deben buscar al grillo mal agüero y matarlo lanzándolo al fuego. Si no hacen eso, a alguien de la casa se lo llevará la muerte».]

3.2.2.1.11 Wañuy apamuq paka paka [El búho pequeño que trae la muerte]

Paka pakaqa wayi kinran, hatun hachakunaman ampipa taykurmi Paka, paka, paka nir mantsanaypaq waqan. Manam kay ashmataqa rikantsiktsu, allaapa waqaqta wiyarirllam mantsakantsik. Kay pishquqa hina tsaynawllam llakikuypanaw allapa utinqanyaq waqan. Tsaymi kay markachaw taaraq nunakuna paka pakata wiyariykur kaynaw nillan:

«Mayqantsikraq aywakuqpaq kaykaallantsik», ninakuyan. Niykurmi tsay hunaqkunanawlla pipis markachaw wañukuyan. Tsaynawmi Paka paka waqaptinqa musyaynam, imapis mana allish tsay wayichaw kanqa, markamanpis mana allikunam ratanqa. Kay ashmaqam allaapa musyaykun pipis tsay witsanchaw wañukunanpaq kaqta. (Informante N° 25, 75 watayuq 03-07-2019)

[El búho pequeño *paka paka* llora [paka paka] por la noches, cerca de las casas, sentado sobre las ramas de los grandes árboles, y es para asustarse. A este animal no se lo ve. Solo al escuchar su lloro nos asustamos. Esta ave llora para preocuparnos hasta cansarse. Por eso, en este pueblo al escuchar al *paka paka* la gente dice lo siguiente:

«¿Quién de nosotros ya estará por irse?» —se dicen entre ellos—. Luego, por esos días alguien en el pueblo muere. Así, cuando llora la lechuza ya saben algo malo pasará en la casa o algo malo llegará al pueblo. Esta ave sabe quién morirá en el lugar (Informante N° 25, 75 años 03-07-2019)].

Huk willakuychawnam informante N° 44, 69 watayuq (03-07-2019), kaynaw paka pakapaq willayaamarqan: «Huk kutish warmi, ullqu (mama tayta) wamrankunata biilata tsarirkatsir chakrankunata parqupakuq aywayaanaq; tsay mama, yaya kutiyaananpaqshi wayinkunata chipik kayakashqata tariyaanaq; tsaychawshi ishkay wamrankunata uqrayaanaq.Kaynaw wamrakuna ushakaayaananpaqpis paka pakatash paqas paqas waqaqta mamanwan taytan wiyayaanaq. Tsayshi kay pishqu wañuyta apamunqanta maakuyaanaq; tsay patsapitash imaypis tsay pishqu, tsay kinranpa waqapaakuq imaypis kutimunaqnatsu».

[Informante N° 44, 69 años (03-07-2019) nos cuenta sobre la lechuza así: «Dicen que una vez unos padres habían salido a regar la chacra dejando a sus hijos en la casa con la vela encendida. Y cuando volvieron de regar encontraron toda la casa quemada. Allí perdieron a sus dos hijos. Para que esto sucediera los padres habían escuchado de noche llorar a la lechuza.Entonces, se dieron cuenta de la muerte la había traído la lechuza. Desde esa vez, esta ave no volvió a llorar más por esos lugares».]

3.2.2.1.12 Asyaq añas [El zorrillo apestoso]

Añashqa asyarninshi wañuypaq willakur purin; payqa wayi waqtankunaman chaykurshi ancha asyaqta ishpaykun. Kay ashmaqa manash ulikuntsu, pay allillatash, imakuna ratananpaq kaqtash willakun. Tsayshi nunakuna tsay willakuyninta alli kaayiyaanan. Añas asyar wayi kinranchaw purirshi asyayninwan wañuyta maqtapaq,

shipashpaq warmipaq, llullu wamrapaq, awkinpaq, chakwanpaq apaykaamun (Informante N° 49, 79 watayuq, 04-07-2019)

[Dicen que cuando el zorrillo andan apestando está avisando acerca de la muerte. Él llega detrás de las casas y orina que huele muy mal. Este animal no miente; él dice la verdad, las cosas que van a suceder. Por eso, la gente debe saber lo que quiere comunicar. Si el zorrillo pasea cerca de la casa apestando, trae la muerte ya sea para el joven, la muchacha, el bebé, el anciano o la anciana (Informante N° 49, 79 años, 04-07-2019)]

3.2.2.1.13 Mishi wañutsiy [Matar a los gatos]

Mishiqash supaypa kachakuynin, wakinnam kikin supaymi niyan. Tsaymi mishita supaywan tinkutsir wakin nunakuna allaapa chikipaayan, wakinnam waatarninpis shumaq kuyayanllatsu; hukkunanam pukllay siki, shumaq kaptillan allaapa kuyayan. Kaynawmi willamantsik informante N° 12, 73 watayuq (07-05-2019) willamantsik:

[Dicen que el gato es el enviado del diablo; otros dicen que es el mismo diablo. Por eso, algunas personas lo aborrecen, ya que lo relacionan con el diablo. Aunque lo crian, no lo quieren bien; Otros lo quieren mucho porque es muy juguetón. Así nos cuenta informante N° 12, 73 años, (07-05-2019):]

«Mishipis wañuy willakuq ashmam. Mishi paqaspa wayi hananchaw ñawrarar allaapa waqarqash wañuypaq willakurmi purin, tsay wayichaw taaraq mayqanpis wañukunqami. Mana wañuy tsay wayiman chaananpaqasmi kikin mishiwan wañuyta qarquyan. Kikin mishitam wañutsiyaa».

[«El gato también es un animal que da aviso sobre la muerte. Cuando el gato llora demasiado encima de la casa está avisando sobre la muerte de alguien que vive en esa casa. Para evitar la muerte de alguien que vive en la casa, se mata el gato, y así la muerte se va».]

Kay ashmapis ranyash, ampiy paqaspash allaapa wamayaypaq rawyarnin «Raww, raww raww» nir pipis wañukunanpaq wayi hanankunachaw willakur purin. Tsayshi Shilla marka nunakuna imaykanawpapis ranya mishita qarquyan, hina tsariykurnin wañuratsiyanpis (Informante N° 37, 82 watayuq, 04-07-2019)

[Dicen que este animal también es mal agüero. Si por la noches llora mucho para asustarse encima de las casas, está anunciando la muerte de alguien. Por eso, la gente de Shilla hace todo lo posible para ahuyentar al gato, incluso lo agarran y lo matan. (Informante N° 37, 82 años, 04-07-2019)]

Hukmanpapis mishi ranya kanqanpaq Shillachaw willakuyanmi. Mishitsun mishi mayinwan wayi hananchaw maqanakur tsarinakuyaptinshi, tsay wayichaw taaraqkuna (warmi - ullqu) maqanakuyanqa. Tsayshi mana pipis maqanakuyaananpaq mishita alalaq yakuwan laqchiyan. Tsayshi alli. Tsaynawshi alli alli kawakuyanqa. (Informante N° 46, 65 watayuq, 12 -10- 2018)

[En Shilla, también cuentan de otro modo sobre el gato mal agüero. Si los gatos pelean encima de las casas, las personas que viven en esas casas (mujer-varón) pelearán. Por eso, para que esto no ocurra les echan agua fría a los gatos. Dicen que esto es bueno, para que la gente viva bien. (Informante N° 46, 65 años, 12 -10- 2018).]

3.2.2.1.14 Mana pinqakuq piwincha [El piwincha sinvergüenza]

Piwinchaqa huk pishqu ashmam. Kay ashmash allaapa ranya, tsaynawmi Shilla markachaw willakuyan. Kay pishquqa manash mantsatsishqapis, shiqishqapis ayqikuntsu, hanaykichawshi tumarkur, tikrarkur qatswaykamun. Tsayshi allaapa mana alli. Kay ashmaqa allaapa qarqush, yawar mayintsik qishyarnin wañukuyaananpaqshi tsaynaw ruran.

[El piwincha es un ave. Dicen que este animal es muy mal agüero; así cuentan en el pueblo de Shilla. Aunque lo espantan o lo molestan esta ave no huye; regresa, se da vueltas y baila encima de uno. Dicen que hace esto para que algún familiar enferme y muera.]

Kaytam willamantsik informante N° 17, 70 watayuq (04-07-2019): Kay ashmaqam qatswarnin piynintsik wañunanpaq kaqta musyar kushipaamantsik. Tsaymi allaapa ranya kaptin kay ashmata rikarninqa rumiwan qunpayan, undiillawanpis mantsakaatsiyaa. Nunakuna kaynawmi kay piwinchapaq yarpaayaa «Allaapa mana pinqakuq rakcham piwinchaqa, alli qatswarirninram ayqikun», niyaa.

[Esto nos cuenta informante N° 17, 70 años (04-07-2019): Cuando baila esta animal es porque alguien de nosotros va a morir, y de alegría baila. Por eso, cuando lo vemos lo ahuyentamos con piedra o lo espantamos con hondilla. La gente piensa eso sobre esta ave: «Piwincha es un asqueroso sinvergüenza; solo cuando ha bailado se va». Eso decimos.]

3.2.2.1.15 Ranya kuliibra [La serpiente mal agüera]

Qarqum kuliibraqa nuqapa wayiman chaykamurqan mamaa kawaykaptin tsaymi wayiiman yaykukuyta munaptin mamanii sillaaman mantsakashqa kaykurqan tsaymi mamanii mantsakashqa kapkaytin amaru uraypa aywakurqan mana wanutsiyarqatsu llutaypa hatun amaru. Tsayllapitanam mamaallaqa qishyar qallaykuran. Tsaypitaq wañurillaran (Informante N° 16 , 65 watayuq,10 -07-2019).

[La serpiente es un animal que separa o echa [de algún lugar]. A mi casa entró cuando mi mamá aún vivía. Mi mamá estaba muy asustada, y la serpiente se escapó hacia abajo y no pudimos matarla; era grande. Poco después mi mamá enfermó, y murió (Informante N° 16, 65 años,10 -07-2019).]

3.2.2.2 Shillachaw wanuypaq willakuq qurakuna [La hierba que avisa sobre la muerte]

3.2.2.2.1 Kalabaasupa wachaynin [El fruto de la calabaza]

Kalabaasuqa mikuykuna mururaq rurinkunachawmi kan (hara, triigu, papa), patsata laatarmi aywan, hatusaq raprayuqmi, ayawmatam waytan, tsaypitam kalabaasu mikuy yurin.

[La calabaza crece entre otras plantas que se siembran (maíz, trigo, papa). Se arrastra por el suelo y tienen hojas grandes y su flor de color anaranjado; de estas crece la calabaza.]

Kaayiqkunam kaynaw niyan: «Llutaypatsun kalabaasu chakrachaw qishpiykun (wachaykun), tsayqa ranyanam, nuna wañunanpaqmi. Mana ranya karqa ichikllatam wachan, wakinkaqnaaqa manam wachayanllatsu, waytan tsakirmi, taksha kalabaasu yuriraykar tsakirin. Tsaynawshi kay hacha wayuyninwan pitapis kawayninpaq willan, tsaymi nunakuna musyayaman, riqinman imanaw hachakunapa willakuyninta» (Informante N° 15, 60 watayuq,11-06-2019)

[Los que saben dicen esto: «Cuando la calabaza produce abundamente en la chacra es señal de mal agüero. Eso es para que la gente muera. Si no es mal agüero, no produce mucho, y muchas de las calabazas que salen de las flores se secan. De este modo esta planta anuncia sobre la vida que le queda a la gente; la gente debe saber sobre los mensajes que comunican las plantas» (Informante N° 15, 60 años,11-06-2019)].

3.2.2.2.2 Ruudapa wañukaynin [La muerte de la ruda]

Kayqa ichiklla hacham, uchukllalla raprashqam, qallwashtam waytan. Kayqa allaapa mushkuq hacham.

Willakuyninkunachawqa kay ruudaqa wañunapaq karqa wayintsik waqtankunachaw plantaraq kaqshi tsakir pasaypa wañur ushakaariyan. Tsayshi nunakuna

tsayta rikar musyayanna pipis wanukunanpaq kanqanta. (Informante N° 27, 70 watayuq, 25-06-2019)

[Esta es una pequeña planta, de hojas pequeñas, y de flor amarilla. Esta planta tiene un olor muy fuerte.

Según cuentan, para que alguien muera las plantas de la ruda detrás de la casa se secan. Por ello, cuando ve eso la gente ya sabe que alguien va a morir (Informante N° 27, 70 años, 25-06-2019)]

Ruudapaqqa hukmanpapis willakuynin kanmi. Wayichaw huk baldichaw manaqa *jarra*chaw yakuyuq kaykar raslla tsakirqash wañuypaq willakuykan. Tsaymi niyan, ruudaqa manam sasllaqa yakuchaw wañukanmantsu; saslla qarwachar ushakarqa wañuytash tsay wayiman apaykan, manaqash pipis tsay wayichaw kawaqshi imay karpis wanukullanqa. (Informante N° 11,79 watayuq, 15-06-2019)

[Sobre la ruda también se cuenta de otra manera. Cuando en casa, a pesar de estar en un balde o jarra con agua se seca, anuncia la muerte de alguien. Dicen que la ruda no puede secarse si está con agua. Si se vuelve amarillo y se seca, está trayendo la muerte a esa casa: culaquiera que viva en la casa morirá en algún momento (Informante N° 11, 79 años, 15-06-2019).]

3.2.2.2.3 Saabilapa tsakiynin [El secado de la sábila]

Saabilaqa qaara rikuqmi, chullqam, qutukunachawmi yurin, manaqa wayi waqtankunachaw, hardinkunachaw katsiyan.

Kaynawmi willamantsik informante N° 13, 84 watayuq (25-06-2019): Nuqakunaqa wayiikunamanmi kay saabilata alli kawayta apamunanpaq warkuyaa. Kay hachaqa kawananpaq manam allaapa yakuta wanantsu, tsaymi sasllaqa tsakikuntsu. Imaypis, imapaqpis willakuyta munarqa hukllash huk ishkay hunaqlla tsakirin. Kay

saabilaqa nunapa kawaynintam musyan, tsaymi nunapa wañuynin shamuptin kikin tsakirnin willakun.

[La sábila se parece al maguey, y es color verde; crece en las piedras; también crece detrás de las casas o en los jardines.

Así nos cuenta informante N° 13, 84 años (25-06-2019): Nosotros colgamos la sábila en nuestras casas para que nos traiga buena suerte. Esta planta no necesita de mucha agua para vivir; por eso, no se seca rápido. Pero si quiere avisarnos de algo se secará rápido en uno o dos días. La sábila sabe lo que la gente tiene de vida. Por eso, cuando se acerca la muerte de una persona, avisa de ello secándose ella misma.]

3.2.2.2.4 Uqapa atska wachaynin [La producción abundante de la oca]

Kay marka nunakunaqa uqataqa hallqanchawmi muruyan. Uqa alli wachananpaqqa *tienda* wanunmi hichapuyan, tsaymi alli qishpin, manaqa manam wayunllatsu. Kay marka witsanchawqa llutaypatsun uqa qishpiykun, hinantin hatusaqraqtsun kaykun, tsayqa ranyash, chakrayuq wañukunanpaqshi manaqash muruqninshi imaykarpis wañunqa, tsaynawmi niyan.

[La gente de este pueblo siembra la oca en la puna. Para que la oca produzca bien le echan guano de la tienda. Así produce bien; de lo contrario, no. Dicen que si la oca da frutos grandes y en abundancia es mal agüero. Eso es que para que muera el dueño de la chacra o quien la siembra. Eso dicen.]

Kayta yanapamun informante N° 44, 69 watayuq (25-06-2019): «Uqa muruyanqanshi huk wata llutaypa shumaq qishpiykunaq, matashkunaraq kuyapaypaq kaykuyaanaq, tsayshi tsaynaw llutaypa uqa qishpiykuptin awilaa qishyakuykunaq, tsaypita wanukullaanaq.Tsaychawshi mamaa taytaa allaapa uqata ayllukuyaanaq, tsay

witsankunallapitanash awilaa mana shaariypa qishyakurkullaanaq, tsayllachawnash wanukullaanaq. Ranyash kanaq tsay uqaqa. Tsaynawmi mamaani willamarqan».

[A esto añade informante N° 44, 69 años (25-06-2019): «Un año el sembrío de oca había dado muy buena cosecha. Entonces mis padres cosecharon oca en abundancia. Dice que después, por eso, mi abuela enfermó, y ya no pudo levantarse y murió. La oca había sido de mal agüero. Así me contó mi mamá».]

3.2.2.3 Hampikuq qurakuna [Hiervas medicinales]

Informante N° 14, 62 watayuq, (03-05-2019) hampi qurakunapaq kaynaw willakun: «Hampi qurakunawanqa tukuy laaya qishyaytsash hampiyan. Imayka niraqtash hampita rurayan, wakinshi yanuypapis, puwarkatsirpis, aqaypapis, infusiyunchawpis, implastuchawpis iñishiyanshi; tsaynawllash armakuypaqpis allaapa allishshi qurakuna, waytakuna kayan».

[Informante N° 14, 62 años, (03-05-2019) dice esto sobre las hierbas medicinales: «Con las hierbas medicinales curan todo tipo de enfermedades. Hacen medicina de diversas maneras: las sancochan, las hacen hervir, las muelen. Con eso se bañan, y dicen que las hierbas y las flores son muy buenas».]

Kay qurakunataqa manash llutallatsu upuyan manaqa manash alliyaatsikuyantsu tsaynawllash wanuyanmanpisshi. Tsaynawqa hampikuqkunaqa manash llutallatsu kayan, hampikuq kayta munar allish hachakunapaq, niykurpis ima qishyaykunapaq musyayaanan.

[Estas hierbas no se toman al azar, pues eso no harían bien, incluso podrían matar. Así, los que curan deben saber sobre las hierbas y también acerca de las enfermedades.]

Kay uranchaw musyashun ima hampi hachakunata iñishiyanqanta, tsaykunachawmi kayan: ishmuñaw, qara mati, kullash, kulin, qamash, ritaama, wayaw, shinwa, iwkaliptu, rumiiru tsaynawmi willaramantsik Shilla Nuna.

[Aquí, más abajo, sabremos que plantas utilizan como hierbas medicinales. Entre ellas, tenemos ishmuñaw, qara mati, kullash, kulin, qamash, ritaama, wayaw, shinwa, iwkaliptu, rumiiru. Así nos cuenta una persona de Shilla.]

3.2.2.3.1 Ishmuñaw [Muña]

Kay quraqa chakrakunachawmi, hallqakunachaw wiñan; pukutaq hacham, ichik raprayuqmi, yuraq waytam; tamya witsanllam alli rapraakun. Kay hachataqa pacha nanaypaq, kurukunata (parásito) hitanapaq puwarkatsir manaqa achaq yakuchaw ushmarkatsir upuntsik. Raprankunataqa imantsik nananqanmanpis laqashwanshi, tsayshi tullu muqaypaq, tsaktakuykunapaq alli.

[Esta hierba crece en las chacras y en la puna. Es una planta que huele bien; tiene hojas pequeñas y de flores blancas. Solo en la época de lluvias tiene abundantes hojas. Esta hierba se toma para el dolor del estómago, o para desparasitar. Se toma como infusón en agua caliente. Si nos duele alguna parte del cuerpo se pone las hojas de esta hierba encima de esa parte. También es bueno para el dolor del hueso o los golpes.]

3.2.2.3.2 Qara mati [Matico]

Kay quraqa chakrakunachawmi, hallqakunachaw, hapallanllam wiñan; hatun raprayuqmi, qarwash waytam. Kay hachaqa chuqapaq, pacha hakaypaq, tullu nanaypaq (reumatismo), atska yawar yarqamuqpaq (hemorragia) alli. Kaytaqa llullu raprankunata puwatsiykurshi quñu quñullata upuntsik, tsaynawshi iñishiyan kay markachaw.

[Esta hierba crece abundantemente en las chacras y en la punas. Tiene hojas grandes y las flores anaranjadas. Esta planta es bueno para la tos, la hinchazón del estómago, dolor de huesos, la hemorragia. Las hojas más verdes de esta planta se hacen hervir y se toma caliente. Así utilizan en este pueblo.]

3.2.2.3.3 Kullash [Molle]

Kay hachaqa quñuq patsakunachawmi wiñankun; hatun, pukutaq hacham, ichik raprayuqmi, yuraq waytam. Kay hachataqa, raprankunata ninachaw acharkatsir, tullu nanaypaq (reumatismo), piqa nanaypaq, wayra tsarishqapaq, qiripaq kupakuyan.

[Esta planta crece en lugares cálidos. Es un árbol grande muy olorosa, de hojas pequeñas y flores blancas. Se calientan las hojas en el fuego y luego se soba. Se utiliza para el dolor de huesos, dolor de cabeza, el soplo del viento, y las llagas.]

3.2.2.3.4 Qamash

Kay quraqa chakrakunachawmi wiñan; pukutaq hacham, ichik raprayuqmi, yuraq waytam. Kay hachataqa pacha hakaypaq, pacha nanaypaq, isqichipaq, shunqu hitaypaq yakuchaw upuntsik.

[Esta hierba crece en las chacras. Es una planta olorosa, de hojas pequeñas y flores blancas. Esta hierba se usa para la hinchazón del estómago, el dolor de estómago, del corazón, y se toma en infusión.]

3.2.2.3.5 Ritaama [Retama]

Ritaamaqa chakrakunachawmi, hallqakunachawmi wiñan. Kayqa shukshunaw, llapsha raprayuqmi, qarwashtam waytan; tamya witsanllam tsiqllin manam usya witsanqa

rikakunllatsu. Kay hachataqa utiypaq, shunquntsik alli kananpaq, mishki yawarpaq, tullu nanaypaq, allaapa nanaykunapaq upuyan.

[La retama crece en las chacras y en la puna. Esta planta crece como bastones, de hojas delgadas y flores amarillas. Sus hojas crecen solo en época de lluvias. En época de sequía no crecen. Esta planta es para el adormecimiento, para que el corazón funcione bien, para la sangre dulce, el dolor de huesos, y para todo tipo de dolores fuertes.]

3.2.2.3.6 Kulin

Kay quraqa chakrakunachawmi, mayu kuchunkunachaw, hallqakunachaw wiñan; pukutantsu, hatunmi, llapsha raprayuqmi, yuraq waytam; tamya witsanllam alli rapraakun. Kay hachataqa pacha nanaypaq, isqichapaq yakuchaw upuyan. Kulinpa raprankunata puwatsirkurshi upuntsik, tsayshi yawarnintsikta alliq paqan. Wakinnash kay hampi hachata imapis kanikuypaq, qara hakaypaq iñishiyan. Kay kulinpa rapranwanshi imantsik nananqanta kupantsik, tsaynawllash qiripitapis, hakaakuypitapis, nanaypitapis kachakaarintsik.

[Esta hierba crece en las chacras, en la orilla de los ríos y en la puna. No huele, es grande, tiene hojas delgadas y de flores blancas. Solo en época de lluvias le brotan abundantes hojas. Esta hierba se toma en infusión para aliviar el dolor de cabeza y la diarrea. Las hojas de culén se las hacen hervir para tomar, y es bueno para limpiar la sangre. Otros utilizan esta hierba para tratar las morderuras y la hinchazón de la piel. Con las hojas de culén se masajea en la parte donde duele; así, uno se libera de la herida, de la hinchazón y de los dolores.]

3.2.2.3.7 Wayaw

Wayaw hachaqa haapa hacham, manam pipis muruntsu, hatun, pukutaq hacham, raprasapam, manam waytantsu. Wayawqa usyachawpis, tamyachawpis kanmi. Kay quraqa hakapaakuypaq, tullu nanaypaq, mantsakaypaqshi alli; tsayshi llullu rapranta aylluykur ninachaw wirawan acharkatsir kupakuyan, tsayshi raslla nanapaakuy, mantsakaypis, hakapaakuypis illarin.

[*Wayaw* es una planta silvestre; nadie la siembra, es grande, fragante, de hojas largas, no da flores. Esta planta tiene hojas tanto en época de lluvias como en el verano. Esta hierba sirve para curar la hinchazón, dolor de huesos, para el susto. Se calienta las hojas más verdes con grasa en el fuego y se soba; entonces, desaparecen enseguida los dolores, el susto y la hinchazón.]

3.2.2.3.8 Shinwa [Ortiga]

Kay quraqa muruy chakrachawmi, naanikunapa kuchunchaw, hallqachaw wiñan; manam pukutantsu, ichishaq kasha raprayuqmi; tamya witsanllam alli rapraakun. Kay hachataqa piqa nanaypaq, aqtsa hiqamuypaq, tullu nanaypaq, hakapaakuypaq iñishiyan; warmikunash killankunachaw allaapa yawarninkuna yarqamuptin shinwa yakuta upuyan.

Rikanqantsiknawpis imaykachawmi, imaykapaqmi kay qurata wanayan. Wakinshi yakuchaw upuyan, wakinna aqarkur armakuyan, wakinna kupakuyan manaqa shuqmakuyanpis. Allaapa hampi hachash kay shinwaqa.

[Esta hierba crece en las chacras de sembrío; en los bordes de los caminos, y la puna. No es fragante; y tiene hojas pequeñas con espinas. Durante la época de lluvia le crecen abundantes hojas. Esta hierba se utiliza para tratar el dolor de cabeza, la caída del cabello, el dolor de huesos y la hinchazón.

Como se ve, esta hierba se necesita en todo y para todo. Algunos la toman en agua; otros, la muelen y se bañan; otro se frotan el cuerpo. La ortiga es una planta muy medicinal.]

3.2.2.3.9 Rumiiru [Romero]

Kay quraqa maychawpis winanmi. Rumiiruqa pukutaq hacham, ichik raprayuqmi, kulli niraqtam waytan. Kaytaqa sistema nervisopaqshi upuyan; wakinnash piqa nanaypaq, wayra tsarishqapaq, shunqu hitaypaq yakuchaw upuyan.

[Esta hierba crece en todas partes. El romero es una planta fragante, de hojas pequeñas, de flores parecidos al culli. Esta hierba se toma para el sistema nevioso. También toman en infusión para tratar el dolor de cabeza, el soplo del viento y para el vómito.]

3.2.2.3.10 Iwkaliptu [Eucalipto]

Kay tsikan hachaqa chakrakunachawmi wiñan. Kaytaqa muruyanmi. Kayqa allaapa hatun qirun, tsay qirunpitam imaykata rurayan, wakinnam yantachawpis iñishiyan. Kay qirupa rapranqa allaapa pukutaqmi, tsay pukutayninshi wishqata, chuqata, kunka nanayta, qasqu nanayta kachakaatsin.

[Este árbol grande crece en las chacras. Este se siembra. Es un árbol grande. De este árbol se hacen muchas cosas; también se utiliza para leña. Las hojas de este árbol son muy olorosas. Dice que su olor alivia de la gripe, de la tos, del dolor de garganta y del dolor de pecho.]

Musyaqkunam niyan, kay hachapa raprantash yakuchaw chuqapaq, wishqapaq upuntsik. Wakinnash iwkaliptu yakuwan armakuyan tsayshi chuqapita, wisqapita huklla kachakaarintsik. Hukkunanam iwkaliptupa rapranwan ninachaw quñurkatsir

hurkunkunata, qasqunkunata, waqtankunata kupakuyan, tsayshi imayka nanatsikuq qishya illarin: Tullu nanay, piqa nanay, qasqu nanay, waqta nanay, imaykapis.

[Los que conocen dicen que las hojas de esta planta se toma en infusión para tratar la tos y la gripe. Otros se bañan con el agua del eucalipto, y así se curan enseguida de la tos y la gripe. Otros, calientan en el fuego sus hojas y con ellas se soban el cuello, el pecho y la espalda. Así, desaparece los dolores del hueso, de cabeza, del pecho, de la espalda y otros.]

Shilla markachaw atska hampi qurakunam kan, tsaywan kay marka nunakuna imaykapam qishyankunata hampikuyan, manam pastiillakunata upuyanllatsu. Tsaynawmi kay nunakuna kushi kushi mana allaapa qishyapaakushpa kawayan.

Kay qurakuna llapan hallqakunachaw, hirkakunachaw, chakrakunachaw mirayan. Kay hachakunapa hampikuyninkunatam kay marka runakuna yachakuyashqa, kananyaqpis wakin maqtakuna, shipashkuna iñishiyanmi.

[En el pueblo de Shilla existen muchas plantas medicinales. La gente de esta zona se cura de toda clase de enfermedades casi sin tomar pastillas. Así, la gente vive feliz sin enfermarse mucho.

Estas hierbas crecen en todas las punas, los cerros y las chacras. La gente de este lugar a apredido a conocer las propiedades curativas de estas plantas. Hasta ahora algunos jóvenes y señoritas las utilizan.]

3.2.3 Prácticas rituales

3.2.3.1 Wanuychaw rurapakuy [Actividades cuando la gente muere]

Informante N° 10, 69 watayuq (08-07-2019) wanuypaq kaynaw willakun: «Shilla markachaw wanuriptinqa patsa ampipa kar, hunaqpa karpis, wañukunqan patsapita ratashninwan piturkur huk kutaman churayan; tsaypitana paqatsiyan, aqtsanta, shillunta

rutupuyan; mana shillunkuna, aqtsankuna kuruman tikrayaananpaq, tsaynawmi yarpaayan. Tsaynawmi ampipa biilayaananpaq alli shumaq mushuq kaq ratashninta yakarkatsir kaahaman churayan, kaykaq ratashwanshi wak patsapa aywakunqa. Kay markachawqa yurikushqapita chunka puwaq watayaq wamrakunapa ratashninwan kaahanqa yulaqmi. Yulaqta churapuyan, mana paykuna hutsayuq kayaptinshi. Tsaychaw nunakunapaqqa pishi wamrakunaqa *angel*shi kayan, tsaymi *cielo*tam aywakuyan».

[Informante N° 10, 69 años (08-07-2019), nos cuenta así sobre la muerte: «En el pueblo de Shilla, cuando muere una persona, ya sea de día o de noche, la envuelven con su ropa y la ponen en una caja. Después le bañan, le cortan las uñas y el cabello, para que su cabello o sus uñas no se conviertan en gusanos (Eso creen). Para que le velen de noche le ponen en la caja su ropa nueva. Así, se irá rápido de esta tierra. El ataúd y la tela son de color blanco si el fallecido es de cero a 18 años; dicen que porque no tiene pecado. Se irá al cielo y será ángel».]

Maqtapawan shipashpa ratashninkuna, kaahankunaqa yulaqmi kayan; paykunapis *angel*yaraqshi kayan, manaraqshi allaapa hutsayuqraqtsu kayan. Kay markachawmi yarpaayan, paykuna *angel*yaraq karshi ullqukuna yuraq lasapata apayaanan: warata, chumpata, kamisata, sapatuta; warmikunanash yulaq bluusata, chumpata, hustanta, *falda*ta, sapatuta apayan. Tsaynawshi yakatsiyan mana supay apananpaq, kay supaypitash yulaq yulaq qishpiyaanan, tsaynaw *Dios*man saslla chaayaananpaq. Niykurpis tsay aya huk kiputash tsiqllanchaw apanan; kay kipuwanshi (*cordón*) supaypita washaakur, shiqir qishpiyan.

[La ropa y el ataúd de los jóvenes y muchachas son blancos. Ellos también serán ángeles, ya que aún no tienen muchos pecados. Eso creen en este pueblo. Los varones llevan ropa blanca: pantalones, chompa, camisa, y zapatos; las mujeres, blusa blanca, chompa, fustán, falda y zapatos. Así los visten para que el diablo no se los lleve. Con ropa

blanca pueden escapar del diablo, y llegar con rapidez a Dios. También el difunto debe llevar un cordón con nudos en la cintura. Con esto se defenderán y escaparán del diablo.]

Chakwanwan awkin wañuptinqa allikaq ratashnintam yakatsiyan. Warmi wañukuptinqa alli ruripantam, alli bluusantam, alli chumpantam, alli mantantam, yulaq saapatuntam yakatsiyan. Tsaynawmi ullqu wañuptinpis allinkaq waranta, kamisanta, chumpanta, sapatunta shukutsiyan.

[Si mueren un anciano o una anciana, le ponen su mejor ropa. A la mujer, le ponen su mejor falda, su mejor blusa, su mejor chompa, su mejor manta, sus mejores zapatos. Del mismo modo, si muere el varón también le visten con sus mejores prendas: Su mejor pantalón, camisa, chompa, y sus zapatos.]

Kanan ¿Imanawtaq chakwanpa, awkinpa kaahan? Ishkay rikuqmi kahaankuna kayaapun. Tsay chakwan, awkin qishyaywan wañukushqa kaptinqa wikush niraq kaahawanshi pampayan; manaqa, tsay wañukuq illaqpita wañukushqa kaptinqa uchpas niraq kaahatash churapuyan; kay rikuqtaqa churayan mana Diyusnintsik qayashqaraq kaptin wañukushqa kayaptinshi.

[Ahora, ¿cómo son el féretro de la anciana y del anciano? Los ataúdes son de dos clases. Si la anciana ha muerto con enfermedad, la entierran en ataúd de color marrón; si no es así, la pondrán en una caja de color plomo. Estos colores los usan si es que la persona ha muerto antes de que Dios los llamará.]

Shilla nunakunaqa unay anti nunakunanawllam kananyaqpis yarpaayan. Paykunapis wañushqapa kaahanman imayka rikuq qaraykunatam churapuyan: mikuyta, siktakunata, latsapata, murukunata (harata, allwita, hukkunatapis) pukllanakunata (wamrapaq) uryanankunata (kayshita, mankata, matita, imaykata). Kay qayayninkunawanshi ari wak patsachaw alli kawayta apar, mana kay patsachaw kawayta llakir kakuyanqa.

[La gente de Shilla piensa igual que la gente de antes. Cuando muere una persona, le ponen todo tipo de regalos en el ataúd: comida, ropa, semilla (maíz, arveja, y otras), juguetes para los niños, utensilios de cocina (olla, tazón, y otros). Con estos regalos, podrán vivir bien como aquí en la tierra, pero sin echar de menos la vida que tenían en la tierra.]

Paykunapaqqa manash wañuy kantsu, wak patsachawpis alli kawayshi kan. Wak patsachaw kawaqllash aywakuyan. Kaynawmi rurayninkunachawqa paykunaqa yarpaayan, kay patsapita wak patsachaw huk kaway kanqanta, tsay patsachaw kay patsachawnawshi imayka rurana kaway kan.

[Para ellos/ellas no existe la muerte. En la otra vida también llevan buena vida. Solo se van a vivir en otra vida. Creen que hay vida en otro mundo. En este otro mundo vive todo tipo de gente como aquí en la tierra.]

*Velorio*ta huk laaya huk laayam llapan markakunachaw rurayan. Shillachawqa pipis wañukuptin paykunapis yawar mayinkunawanmi, marka mayinkunawanmi ayata *vela*yan. Tsay *vela*ychawshi ayapaq *gloria*pa aywananpaq *Dios*ninstikta risarnin, qutsurnin mañakuyan.

[El velorio se realiza de diversas maneras según los pueblos. Cuando muere una persona en Shilla, participan del velorio sus familiares y las personas del lugar. En el velorio, cantan y rezan pidiendo a Dios para que la persona fallecida vaya a la gloria.]

*Velorio*manqa llapan tsay markanchaw taaraqkunam aywayan, llapanpuram yanaqaanakur yanapakuyan: «Llapantsikpis tsayman chaashunchi», niyan. Tsay wanushqa watukaq aywaqkunaqa imayka qarayninkunawanmi chaayan: arruswan, fidyuswan, triiguwan, asukarwan, tantawan, alkulwan, aytsawan, harawan, llunkawan, imaykawan.

[Al velorio asisten todos los que viven en el pueblo. Se acompañan y ayudan entre ellos: «Todos llegaremos a ese lugar», dicen. Los que van al velatorio llegan con todo tipo de regalos (arroz, fideos, trigo, azúcar, panes, alcohol, carne, maíz, etcétera.)]

Tsay *velorio*chawmi yawar mayinkuna, marka mayinkuna ayapaq yarpar, imanaw kashqanta, alli nuna kawaynin kanqanta parlapakuyan. Tsaynaw yarpar parlayaptinshi hupaynin *cielo*man kushishqa mana hipaypa aywakunqa.

[En el velorio, los familiares y la gente del lugar, recuerdan cómo fue en vida el difunto, hablan de sus buenas acciones. Esto ayudará a que el difunto llegue alegre al cielo, sin cansarse.]

Kay Shilla markachaw nunakunaqa ayata pampayaananpaq quya quyam uushapa piqan kalduta upuyan. Tsaynaw kalduta alli upurirmi kimaq, chuskuq aya hamananta uchkuq aywayan. Niykurnam wanushqapa wayinchawna yawar mayinkuna kaahanman mikuynin, ratashnin, kukan churapuyan; wakinkunanash wanushqapa kaahanman taksha mankatapis, matitapis, wishllatapis churapuyan.

[La gente de Shilla el día en que entierran al muerto toman caldo de cabeza desde muy temprano. Así, después de tomar caldo, tres o cuatro personas van a cavar la sepultura. Mientras tanto, en la casa sus familiares le ponen comida, ropa, y coca al ataúd del difunto. También le ponen una olla chica, un tazón, y cucharón.]

Kay willakuywanmi nimantsik imanaw kay marka runakuna aya nunata imaykankunata churapuyanqanta. Wak patsachawshi paykuna kawayan, yachayan, mikuyan, imaykapis kay patsachaw rurayannawllash rurayan.

[Con estos relatos, nos cuentan sobre los regalos que la gente le lleva al difunto. Ellos viven en otro mundo, donde comen y viven igual que aquí en la tierra.]

Ayataqa yawar mayinkunaqa manash kataayantsu, huk nunakunash apayaanan. Kanshi maychaw ayata hamatsiyaananpaqpis, musyayshi maychaw mañakuykunatapis, *ofrenda*kunatapis rurayaananpaq.

[Los familiares no cargan al difunto; lo hacen otras personas. También tienen un lugar donde hacen descansar al muerto; saben dónde deben pedir y dar ofrendas.]

Kananna musyashun imanaw pampana kanqanta. Ayatash shumaqlla waskawan uchkuman hamatsiyan. Paykunaqa musyayannash imanaw piqan chakin churakaanan kaqta; ayapa piqanqa inti yarqamunanmanshi rikaranman. Manash allitsu huk laaduman churakanman, tsaynaw karqa ayapa qaqllanshi allitsu hamanqa, kikin ayapis manash allitsu uqu patsaman shumaqllaqa chanqatsu. Tsaynaw ayata uchkuman alli patsaaratsirirshi allpawan tsapaayan; tsapar usharirnash waqallapa shumaqlla wañuy naanipa aywakunanpaq mañakuyan, niykurna hananman waytakunata, krusta churapuyan, *agua bendita*tapis hichapuyan.

[Ahora veamos cómo se entierra a los muertos. Con mucho cuidado, con sogas, dejan caer al muerto a la sepultura. Saben cómo debe acomodarse su cabeza y sus pies. La cabeza del difunto debe mirar hacia el este, sino el difunto no descanzará bien o no llegará bien al mundo de abajo. Después de acomodarlo bien en el hueco, le echan tierra encima. Después de enterrarlo, los familiares piden llorando para que vaya por el camino sin dificultades. Luego le ponen encima flores, cruz y echan agua bendita.]

3.2.3.2 Shillachaw Waytawan Shuqmakuy [La frotación con flores en Shilla]

3.2.3.2.1 Imanawmi shuqma ruraynin [Cómo se hace la curación con flores]

Informante N° 18, 60 watayuq, (06-04-2019), shuqma rurayninpaq kaynaw willakun: «Kay Shilla markachaw tukuy laaya waytakunawanmi rurayan; hukkunam

yulaq ruusallawan, hukkunanam atska niraq waytakunata iñishiyan, wakinnam kay wayta shuqmaman amshita, yana harata, ismu harata, qillaykunatapis wiñayan».

[Informante N° 18, 60 años (06-04-2019) nos cuenta así sobre la *shuqma*: «Acá en el pueblo de Shilla lo hacemos con todo tipo de flores. Algunos utilizan solo rosas blancas; otros flores de todo tipo; otros añaden a las flores afrecho, maíz negro, maíz podrido y monedas».]

Kananna musyashun imanaw qishyaqkunata imayka niraq waytakunawan shuqmayanqanta. Shuqmayaananpaqqa qishyaqtash, qalapachurir huk hakuman iskaatsiyan, tsaychawnash umanpita qallaykur chakinkaqman waytakunawan alli kupayan. Tsay kupaytam shuqma nintsik:

[Ahora sabremos cómo curan a los enfermos con flores de todo tipo. Para curar con flores, desnudan al enfermo y lo echan sobre una manta. Y luego le soban bien con flores desde la cabeza a los pies. A este hecho de sobar con flores se conoce como *shuqma*.]

«Shuqmakunapaqqa huk hakumanmi llapan waytakunata, triiguta harinata, ismu harata winantsik, tsaymannam mantsakaywan qishyaqta qalapaachurir iskarkatsintsik, tsaychawmi llapanninta alli kupantsik; kupar usharirnam waytakunawam qishyaqta ayurkur punutsintsik, tsaymi puñunqan waytata wañukashqata hurqarintsik. Tsaypitam tsay shuqmata tinkuq naaniman krusman hichantsik».

[«Para la frotación con flores, se pone en una manta todas las flores, las harina de trigo y el maíz podrido. Luego al enfermo de susto se lo desnuda y se echa sobre la manta y se soba muy fuerte. Después de sobar se hace dormir al enfermo envuelto con las flores. Así, las flores se marchitan y mueren. Después se echa esas flores en forma de una cruz en el cruce de caminos».]

¿Imanirtaq tinkuq naaniman hichantsik? Shilla nunakunapaqqa tsay tinkuqchawshi hupaynintsik alli kawaywan tinkun, tsaychawshi tinkuq kaptin pipis tsay qishyayta harurnin apakunqa, tsayshi pipis shuqmawan kachakan, manaqa manash kachakaayanmantsu.

[¿Por qué las echamos en los cruces de caminos? Para la gente de arriba, es en ese cruce donde nuestra alma se encuentra con la buena vida, y quien pise esas flores se llevará la enfermedad. Por eso, la curación con flores sana a cualquier enfermo; sin ella, no se sanará.]

Tsaynawmi informante N° 21, 67 watayuq (06-04-2019) willaraamantsik: Waytakunawan shuqmakuy imanaw qanqanta kay Shillachawqa imayka niraq waytakunawanmi shuqmata rurayan; paykuna musyayannam ima waytakuna, ima qishyapaq kanqanta, ayka kuti shuqmana kanqantapis. Kanan tsay shuqmakuna waytakunata rikaashun:

[Así nos cuenta informante N° 21, 67 años (06-04-2019) sobre cómo son las flores: En Shilla utilizan todo tipo de flores para la curación con *shuqma*. La gente ya sabe qué tipo de flores sirven para tratar cada enfermedad. También las veces que hacen falta curar. Ahora veamos cúales son esas flores.]

3.2.3.2.2 Puruqsa wayta [La flor del tumbo]

Kay waytata llullu wamrakunata shuqmaychaw iñishiyan. Kay waytataqa manam muruyantsu, kikinllam chakrakunachaw haapa hachanaw yurir wiñakun. Kay waytaqa marzo killa, abril killachaw waytan, qallwash niraqmi waytam. Kastillaanuchaw kay waytata tuumbu wayta niyanmi.

[Esta flor se utiliza en la curación de los niños pequeños. Esta flor no se siembra. Crece sola en los montes y matorrales. Esta flor se encuentra entre los meses de marzo y abril. Su flor es de color amarillento. En castellano, se conoce como flor de tumbo.]

3.2.3.3.3Tanta wayta [Flor de pan]

Kay waytapis kikinllam chakrakunachaw yurikun, shumaq hatusaq tantanawmi tsaymi Shilla nunakuna tanta wayta niyan. Wakinqa naani kuchunkunachaw wiñarshi kawaynintsik naanita musyan, tsayshi mantsakaypaq, patsa hitashqapaq, mana alli ñawipaq shuqmachaw iñishiyan.

[Esta flor tambié crece sola en las chacras. Se parece a los panes grandes; por eso, en Shilla la llaman *tanta wayta*. Algunas, por crecer junto a los caminos, conocen el camino de nuestra vida. Se utiliza para curar mediante la *shuqma* el susto y el mal ojo.]

3.2.3.2.4 Ritaama [Retama]

Ritaama hachapa qallwash niraqmi waytan, hatusaqmi yuram, raprannam ichishaqlla, hatun tullum. Kay hachapa waytankunatam hampikuqkuna shuqmachaw iñishiyan. Kay waytaqa hirkakunachawmi, raqrakunachawmi, mayu kuchunkunachawmi wiñan. Kaypa waytanqa allaapa shumaqmi mushkun, tsaymi tumpiskunapis, winchuskunapis waytapa mishkinta shuquyan.

[La retama es una planta grande de flores de color amarillento, hojas menudas y ramas largas. Las flores de esta planta se utilizan en la curación con *shuqma*. Esta planta crece en los cerros, quebradas y en la orilla de los ríos. Las flores son de olor muy agradable. Por eso, algunas aves como el picaflor chupan su néctar.]

3.2.3.2.5 Yulaq ruusa [La rosa blanca]

Kay waytaqa yulaq niraqmi, hatun yurayuqmi, wakinqa ichikpis kayanmi. Kay waytakunataqa nunakuna wayin nawpankunachawmi, chakrankunachawmi, hardinnikunachawpis muruyanmi. Tsaynaw murushqa karmi wata tumariq waytan, tsaymi hampikuqkuna imayka qishyaypaq iñishiyan: shunqu naynaypaq, ñawi nanaypaq, piqa nanaypaq, matsakaypaq (shuqmachaw), hukkunapaqpis.

[Esta flor es de color blanco, de tallo grande, aunque también las hay de tamaño chico. Las gente la siembre delante de sus casas, en sus chacras y sus jardines. Se utiliza para tratar toda clase de enfermedades, como el dolor de corazón, dolor de ojos, dolor de cabeza, susto (mediante *shuqma*), y otras enfermedades.]

3.2.3.2.6 Puka ruusa [La rosa roja]

Kay waytaqa hutin ninqannawmi puka, qamlas pukapis kanmi, hatun yurayuqmi, atska kashayuqmi, ichik yurapis kanmi. Kay waytata nunakuna atskatam hampi kaptin chakrankunachaw, hardinnikunachaw muruyan. Wakinkunanam kay waytata virgenku-naman, santukunaman rayminchaw, misanchaw churapuyaananpaq muruyan; wañushqankunapaqpis aya hamaninkunapa apayanshi.

[Esta flor es, como dice su nombre, de color rojo. También hay de color no tan rojo. Su tallo es grande, con muchas espinas, aunque también hay de tallo pequeño. Cómo es medicinal, la gente la siembra en abundancia en sus chacras y en sus jardines. Otros siembran esta flor para llevarsela a los santos en su fiesta. También la llevan para los muertos, para que estos descansen.]

Kay waytataqa shumaq mushkuptin, hampi kaptin llullu wamrakunata shuqmaychaw iñishiyan. Kaywanqa ñawi qishyaypita, patsapita, mantsakaypita

wamrakuna raslla shuqmar kachakaatsiyan. Wakinnam kay waytata yakuchaw mantsakaypaq, llakikuypaq, shunqu nanaypaq, imayka riqiyanqan qishyaypaq upuyan.

[Esta flor es de olor muy agradable. Es medicinal y la utilizan para la *shuqma* de los recién nacidos. Con ella, se trata la enfermedad de los ojos, la del susto, mediante la *shuqma*. Otros la toman en infusión para el susto, el dolor del corazón, y toda clase de enfermedades conocidas.]

Shillachawqa nunakuna kananyaq shuqmakuy yachayninkunata kawatsiyan, ima qishya kaptinqa paykunaqa imayka niraq hampikunawanmi hampinakur kawakuyan.

Unay hampinakuyta qunqashuntsu, kaykunaqa unay witsanpitam imanaw qishyaykunata hampiykuna kayan, tsaymi kay witsan mana uqrakaananpaq pantashuntsu.

[En Shilla, hasta ahora la gente practica la *shuqma*. Cuando enferman la gente se curan con toda clase de medicinas.

No olvidemos las maneras antiguas de curar enfermedades. Estas son desde hace mucho tiempo la forma en se curan. Evitemos que todo esto se olvide y pierda.]

3.2.3.2.6.1 Hiqapakushqa qishya **[La enfermedad causada por caídas]**

Informante N° 20, 83 watayuq, (06-04-2019) hiqapakushqapaq kaynaw willaramantsik: «Shilla markachawqa kay qishyataqa allaapa mantsaya. Kay qishyaqa ishkinqantsikpitam pachantsik tikshurin, tsaymi allaapa qishyakurkuntsik. Tsaywan qishyakurqa shunqu hitaywanshi, piqa nanaywanshi, achachaatsikurshi, mana imatapis mikuyta nirarshi kakuntsik. Tsayshi mana sas hampikurqa wañuymanpis chashwanshi».

[Informante N° 20, 83 años (06-04-2019), nos cuenta así sobre esta enfermedad: «En Shilla tememos mucho a esta enfermedad. Esta enfermedad es consecuencia de la caída que hemos tenido. Por eso, nos enfermamos gravemente. Esta enfermedad te hace

vomitar, duele la cabeza, tienes fiebre, y no te dan ganas de comer nada. Po eso, no nos curamos pronto podemos llegar a morir».]

Tsaynawmi informante N° 29, 90 watayuq, (24-01-2019) willakun:

«Llullu wamraami tullpaachaw mishiwan pukllaykanqanchaw hatun rumita halurir patsaman ishkiykurqan. Tsaynam mantsakashqa kaptin yulaq ruusata ashirkur ampipa shuqmarqaa; shuqmarirnam kay waytakunata tinkuq naaniman aparir hicharqa. Tsayna, shumaq hicharirna, mana tumashpa kutikamurqaa, tsaynawmi wamraa tsay hunaqlla alliyarqan».

Así informante N° 29, 90 años nos dice:

[«Mi hijo que estaba juganto con su gato junto al fogón tropezó con una piedra y cayó al suelo. Se había asustado. Por eso, lo curaron de noche con rosas blancas mediante la *shuqma*. Luego llevaron esas flores en el cruce de caminos y las echaron. Después regresaron sin voltear. Así, mi hijo se sanó ese mismo día».]

Ninqantsiknawpis awkispis, llullupis mantsakaywan qishyashwanshi. Tsaynaw mantsakaywan qishyarqa rasshi imanawpis hupaynintsikta shuqmawan kutitsimunantsik, manaqash qishyakur unayta hiparshi wañushwan.

[Como hemos dicho, seamos niños o viejos podemos enfermarnos de susto. Si estamos enfermos de susto, debemos hacer regresar nuestra alma mediante la curación con *shuqma*, pues si no lo hacemos podemos sufrir y morir con esta enfermedad.]

3.2.3.2.6.2 Wayra tsarishqa qishya [La enfermedad del mal aire]

Informante N° 22, 87 watayuq, (15-05-2019) wayra qishyaapaq kaynaw willaamamtsik*:*

Wayra tsarishqa qishyaaqa mana allim. Kay qishyaywan tsaripakushqakunaqa shunqunkuna hitaypa, piqankuna nanaypa qishyar hipayan, tsaymi raslla uyuyaayan. Kay

qishyataqa imayka wayta shuqmakuywashi hampiyan, wakinnash waytakunata yakuchaw upuyan tsaraqshi ichikpa, ichikpa unayllata kachakaayan.

[Informante N° 22, 87 años (15-05-2019), nos cuenta así sobre esta enfermedad:

La enfermedad del mal aire no es buena. Las personas que han contraído esta enfermedad vomitan, tienen dolor de cabeza, se agitan, y enflaquecen muy rápido. Esta enfermedad se cura mediante la *shuqma* con flores de todo tipo. También tomando infusión de flores, y así pueden recuperarse lentamente.]

Kay willakuywan nimantsik imanaw kay patsachaw alli kaq mana alli kaq wayra kanqantam. Alli kaqqash alli kawaynintsik qumantsik, tsaywanshi kawantsik, tsaytash shuutantsik, kaywanshi imaykapis kawan. Wañuy wayrapaqnam niyan, kayqa wañutsimashwanshi, tsayshi llutallaqa maypapis yarqushwantsu, manaqash mana alli wayra tsarimashwan.

[Con este relato nos dicen qué aire/viento es bueno y cuál es perjudicial para la salud. El aire/viento bueno nos ayuda a vivir bien; y gracias a él vivimos, lo respiramos; y con él vive todo ser vivo. Dicen que el mal viento nos puede matar. Por eso, no se debe ir a cualquier lugar, pues nos puede alcanzar el mal viento.]

3.2.3.2.6.3 Patsa hitashqa qishyapa hampin [La cura de la enfermedad del expulsado por la tierra]

Informante N° 30, 75 watayuq (06-04-2019) patsa hitashqa qishyapa hampinpaq kaynaw willaamamtsik:

Kay qishyataqa tukuy laayam hampin ashintsik. Kay Shilla markachaw kaynawmi patsa hitashqa qishyata hampiya: Huk qupi hananmanshi qishyaqta qalashta iskarkatsintsik, tsaypitanash shuqapar Diosman mañakur, yulaq waytakunata willapar llapanninkunata shuqmar kupantsik. Usharirna tinkuq naaniman shuqma waytata

hichantsik, shuqmata hicharirna mana tumashpa kutikamunantsik, manaqash qishyay kikintsikllata taripaamantsik.

[Informante N° 30, 75 años (06-04-2019) nos cuenta sí sobre la enfermedad:

Sobre esta enfermedad hay varios tipos de tratamiento o medicina. En Shilla, así curan al enfermo expulsado por la tierra. Al enfermo se le quita toda la ropa y se le acuesta sobre una manta; luego se le pide a Dios, y a la vez que se le tranquiliza se le frota con flores blanca por todo el cuerpo. Luego de terminar se bota las flores en un cruce de caminos. Y luego se regresa sin voltear la mirada, ya que si lo hacemos la enfermedad podría alcanzarnos.]

3.2.3.3 Shillachaw ashmakunawan shuqmakuy [Curación con animales en Shilla]

3.2.3.3.1 Hakawan shuqmakuy [Frotación con cuy]

Kay ashmataqa llapan nunakunam Shilla markachaw waatayan. Kay ashmata nunakuna mikuyaananpaqmi waatayan, wakinnam hampikuychaw iñishiyaananpaq, hukkunanam rantikuyaananpaq, qilli karnin qarakuyaananpaqpis, imaykapaqmi.

[En Shilla, todos crian a este animal. Las gente lo cría para comer. Algunos los utilizan para curar; otros, para vender, y para otras actividades.]

Hakawan qishyata tarinapaq kanqanta kaynaw willakun informante N° 17, 70 watayuq, (04- 07- 2019) kaynaw willaramantsik:

«Qishyaq nunatam llapan cuerpunta kupantsik, tsaynawmi kay haka llapan qishyata hurqan. Kay hakaqa kanman mallwam, yanam. Hakaqa tsaynawmi kupaykashqalla qishyata hurqan tsaylla antsarir wañurin, niykurmi wañushqa hakata pachanpa pishtantsik, tsaychaw ima qishyaykunata rikantsik».

[Sobre la práctica de diagnosticar la enfermedad con cuy, nos cuenta así informante N° 17, 70 años, (04- 07- 2019):

«A la persona enferma se le soba con cuy por todo el cuerpo. Así, el cuy muestra cualquier enfermedad. El cuy debe ser tierno y de color negro. El cuy muere por la frotación, y entonces se le abre el tórax para ver la enfermedad que tenía la persona».]

Tsaynawmi informante N° 24, 78 watayuq (06-05-2019), hakawan shuqmakuypaq kaynaw willaamamtsik:

«Kay ashmawanqa imayka mantsakaykunatam hampiyaa. Tsaymi hakawan imayka qishyayanqankunata shuqmakurir, hakata pishtarir shunqunchaw, ñatinninchaw, puywashninchaw, pachanchaw, aqishninchaw, ayaqninchaw rikaayan. Shuqmataqa qallarkuntsik nunapa llapanninta kupar kuparmi, chakinpita qallaykur piqanchaw ushar. Warmita hampinapaqqa yulaq china hakam, ullquta hampinapaqqa yana urqu hakam kanan, llullu wamrakunata hampinapaqnam uyushllam kanan. Kay ashmawan shuqmakushqaqa llapan qishyaykunatash hurqaramun, tsaynawmi hampikuqkuna musyaykunata willakuyan. Tsaypitanash kupar usharirna hakataqa kutsilluwan shumaqlla ruquyan, niykurna wañushqa hakachaw llapan qishyaykuna hurqamunqanta rikaayan. Kay llapan ruraychawqa tayta apukunata mañakushllapash rurayan, manaqa illakunatapis qayar, Patsa Mamata, hatun hirkakunata mañakur rurayan».

[Informante N° 24, 78 años (06-05-2019), nos cuenta así sobre la curación con cuy:

«Este animal cura todo tipo de susto. Por eso, después de la *shuqma* se degolla al cuy para ver en los distintos órganos del animal (el corazón, hígado, los pulmones, el estómago) la enfermedad de la persona. La curación se empieza sobando todo el cuerpo de la persona con el cuy, desde los pies a la cabeza. Para curar a la mujer se utiliza un cuy blanco hembra; para curar al varón un cuy macho negro; y para los niños pequeños, el cuy debe ser tierno. Con la *shuqma* con este animal se muestran todas las enfermedades. Así cuentan sus saberes los que curan. Luego, después de terminar de frotar matan al cuy

con mucho cuidado, y así pueden ver en el cuy todas las enfermedades que tiene. En todo momento, piden a los apus, o invocan a los amuletos, la madre tierra o a los cerros».]

Wakinnash hakawanqa mantsaykayta karpis, maldadkunata karpis hampiyanshi. Maldadpaq karqa yana hakawanshi rurayan, yana hakapa shunqunqa mana allikunata rurayanqantash willakamun.

Shuqmakuq alli hampinanpaqqash alli hunaqninchaw kanman, mana tsaynaw karqa manash alliqa hampikunqatsu; manash tsay qishyaq kachakanqatsu manaqa hakapis manash ima qishyakuna kanqanta willakuyantsu.

[Otros curan con el cuy el susto o la maldad. Para la maldad, se utiliza el cuy negro. Dicen que el corazón del cuy negro avisa todo lo malo que han hecho.

Quien realiza la *shuqma* tiene que tener un buen día. Sino no podrá curar bien. O no podrá sanarse el enfermo o el cuy no podrá revelar la enfermedad que tiene la persona.]

Tsaynawllam willaramantsiq informante N° 43, 72 watayuq (15-07-2019), huklayaa willakun hakawan shuqma qanqanta kaynaw willaramantsik:

«Hampinaata munaq kaqkunaqa wayiimanmi shamuyan. Manam nuqaqa aywaatsu. Tsay hampikuy munaq shamuykar huk warmiwan tupaykun, tsayqa manam shamunmantsu. Mana allim qishyaykar warmiwan tupayqa. Tsaynaw shamuykar huk warmita rikaykur tsaypis mana allim, mananam shamunmannatsu. Tsanawmi tsay qishyaq manam kachakanqatsu, kachakayta munarqa huk hunaqnam kutimunan».

[Informante N° 43, 72 años (15-07-2019) nos cuenta de otra manera sobre la curación con cuy:

«Los que quieren ser curados vienen a mi casa. Yo no voy a sus casas. Si quien viene a curarse se encuentra en el camino con una mujer, ya no debe llegar. No es buena señal encontrarse con una mujer. Así mismo, si quien viene ve a una mujer en el camino, ya no debe llegar. No es buena señal. Debe regresar otro día».]

«Hakawan shuqmanaapaqpis akrashqa hunaqllam kan; kayta rurantsik ishkay riqishqa hunaqmi, martisllapa, viernisllapam. Niykurmi tsay shuqmakushqa manam llutallaqa purinantsu, hampiriptinllam alli atska lasapata shukukurkur mana wayra qunanpaq wayinta kutinan; wayra quykuptinqa wiksukaarinmanmi. Tsay wayra tsariykuptinqa wanunmanpismi».

[«La curación con el cuy se debe hacer en un buen día. Y se hace en dos días conocidos de la semana: martes y viernes. Luego el curado debe andar con cuidado. Debe regresar a su casa poniéndose bastante ropa para evitar que el viento lo sople. Si el viento lo soplara podría torcerse, o incluso podría morir».]

«Shuqmana hakata manam llutatsu apayaamun, pishi wamrapaqqa llullu hakallam, yashqa nunakunapaqnam puqu haka, yanam kanan; tsaymi allipis kachakaayanna manaqa, manam. Kay ashmawan kuparqa tarintsikmi tukuy laaya qishyawan qishyayashqanta: patsa maqashqata, mantsakashqata, wayra qushqata, imaykatapis».

[«El cuy con que se va a curar no lo traen al azar. Para los niños pequeños, se utiliza el cuy tierno; para los hombres, cuy adulto negro. Solo así se sanarán, sino no lo harán. Al sobar con el cuy se puede saber la enfermedad que padecen: el susto, mal de aire, todo tipo de enfermedades».]

Tsaynawllam informante N° 35, 77 watayuq, (22-04-2019) hampikuq, kay shuqmapaq hukmanpa willakun:

«Nuqaqa alli kachakaayaananpaq kikin qishyaqpa wayinmanmi aywaa. Shuqmanapaq hakaqa alli kawaq hakam kanan. Tsay hakawanmi shuqmantsik. Shumaqkuyqa umapita urayaqmi; qishyaqpa piqanpita chakinkamam kupantsik».

«Nuqaqam shuqmakur qishyaqpa ratashninta qututsii, tsayraqmi alli hampikunqa. Niykurnam taytantsik Diosta mañakuraykar shuqmayta qallaykuu, tsaynawraqmi qishyay

aywakunqa. Haka alli qishyayta apakunanpaqqa, qishyaqtam alli kupanantsik, tsaynaw kupaykashqam haka antsaypa waqar llapan qishyata apakun, niykurmi wañun, tsaytaman pishtarir hakapa rurinchaw imapita qishyaq hipanqanta rikantsik».

[El curandero informante N° 35, 77 años (22-04-2019), nos cuenta sobre la curación de otro modo:

«Para que la enfermedad abandone al enfermo, yo voy a la casa del enfermo. El cuy que se utiliza para la curación tiene que haber tenido una buena vida. Con ese cuy se hace la *shuqma*. Al enfermo se le soba con el cuy desde la cabeza a los pies».]

[«Cuando yo hago la *shuqma* le hago quitar la ropa al enfermo. Solo así se curará bien. Luego le pedimos a Dios mientras y comenzamos a pasar con cuy. Así la enfermedad se va. Para que el cuy se lleve la enfermedad, debemos sobar bien al enfermo. De ese modo, el cuy se llevará toda la enfermedad, y morirá. Luego se degolla al cuy para ver dentro del cuy de qué enfemedad padecía».]

3.2.3.3.2 Allquwan shuqmakuy [Frotación con el perro]

Informante N° 32, 82 wataquy (15-05-2019) kaynaw willaramantsik:

«Allquwanqa mana alli patsachaw ishkiyanqan mantsakaykunata hampiyaananpaqshi shuqmayan. Tsay qishyaq wamratsun kanqa, yana llullu allquwanshi qalapaachuykur kupantsik, niykurnash kikin patsa mantsakanqanman tsay allquta apaykur hitaykuntsik; tsayshi qishyayta kikin patsanman allqu kutitsin».

[Informante N° 32, 82 años (15-05-2019) nos cuenta así:

«La *shuqma* con el perro se hace para curar el susto causado por un lugar que no es bueno. Si el enfermo es un niño, se le quita la ropa y se le soba con perro negro. Luego se lleva y se bota al perro al lugar donde se asustó. Así, dicen que el perro devuelve la enfermedad al mismo lugar».]

Informante N° 29, 75 watayuq, (12-08-2018) allquwan shuqmakuypaq kaynaw willakun:

«Nuna llutakunachaw ishkirninmi, allaapa mantsakarninqa tsaychawmi aanimunta haqiykun, tsaymi allaapa qishyakurkun. Tsay mantsakay aywakunanpaq, aanimu kutikamunanpaqmi allquwan shuqmantsik, tsaypitanam maychaw runa ishkishqanman allquta kumaykuntsik, tsaymi runapa aanimun allqullawan kutikamun. Tsaynam runa qishyaypita huklla kachakaarin».

[Informante N° 29, 75 años (12-08-2018) nos cuenta así sobre la *shuqma* con perro:

«Cuando una persona se cae en algunos lugares que no son buenos se asusta y deja su alma en ese lugar. Por eso, se enferma gravemente. Y para que se cure del susto, y para que regrese su alma, se le soba con perro, y luego se echa al perro al lugar donde la persona se cayó. Así, el alma de la persona regresa con el perro, y la persona se sana».]

3.2.3.3.3 Kakashwan shuqmakuy [La curación con el gallo]

Kay Shilla markachaw kakashqa mantsakashqa nunakunatam hampin, tsaymi kawaykaq kakashwan llapanninta kupar hampintsik.

[Acá, en el pueblo de Shilla, el gallo cura a las personas con susto. Por eso, para curarla se soba todo el cuerpo de la persona con el gallo vivo.]

Tsaypaqmi informante N° 36, 76 watayuq, (23-04-2019) yana kakashwan matsakashqapaq shuqmakuypaq kaynaw willakun:

«Kay ashmawanqa mantsakashqa nunapa aanimunta kutsitsinapaqmi shuqmachaw iñishiyan. Tsaypaqmi yana kanan, manaqa manam allitsu. Kay kakashwanmi orar orar llapan cuerpunta shuqmantsik. Shuqmar usharirnam kakashta nunapa pununa matqanman huk paqas watantsik; tsaynawmi qaparirnin aywakushqa aanimunta qayamun, mana qapariptinqa hukpitam yapay rurantsik, tsaychawqa imanawpis kutimunqam».

[Informante N° 36, 76 años (23-04-2019), nos relata sobre la curación del susto con la *shuqma*:

«Este animal se utiliza para hacer regresar el alma de las personas, debido al susto. Para eso, debe ser de color negro, si no, no servirá. Con el gallo, se soba todo el cuerpo de la persona mientras se ora. Luego de sobar se amarra al gallo en la cama de la persona por una noche. Así, al cantar fuerte llama y hace regresar el alma del hombre. Si no canta se hace la *shuqma* de nuevo. Así el regresará de todas maneras».]

3.2.3.3.4 Shilla markachaw imanaw patsa qarayanqanta kaynaw willakunyan [Sobre cómo se regala a la tierra en el pueblo de Shilla]

Informante N° 38, 90 watayuq, (13-07-2019) Shilla markachaw imanaw patsa qarayanqanta kaynaw willakun:

«Patsa Mama qaraytaqa hinantin markakunam abril killachaw rurayan. Tsay killachawshi Patsa Mamaqa mallaqan, yakunan, tsayshi imayka mikuykunatapis apayan. Mama Patsata qarashqa paypis, allish waatamantsik, allish tamyan kanqa, allish mikuykunata wachantsimunqa. Wakinkunaqa Patsa Mamata atska rumikunata apu hirka hawankunaman churarnin waylluyan. Hukmanpapis Patsa Mama waylluy kanmi, paykunam rayminkunata rurarnin cervezata, aswata, ima washkutapis patsaman hichar qarayan (kaynawqa patsatash yakuykaatsiyan), tsaytaqa Patsa Mama apu kaptinmi rurayan, pay mikuyninkuna quptin tsaynaw yarpaayan».

[Informante N° 38, 90 años (13-07-2019), nos cuenta sobre el regalo a la tierra en el pueblo de Shilla:

«El regalo a la madre tierra se realiza en el mes de abril. Dicen que en este mes la madre tierra tiene hambre y sed. Por eso, le llevan toda clase de comidas. Cuando le regalamos a la madre tierra, ella también nos da para vivir bien. Otros le hacen devoción

poniendo muchas piedras en la punta de los cerros con divinidad. Tambien existen otras maneras de demostrar devoción: celebrando fiestas, echando chicha al suelo (así se está dando de beber al suelo). Esto hacen cuando se atribuye divinidad a la madre tierra. Eso creen».]

Patsa Mamachawqa imaykapis kanmi, ashmakuna, hachakuna, runakuna. Kay Patsa Mama qaray waylluyqa Callejón de Huaylas markakunachaw abril killam qallan. Tsay patsa qaraytaqa mananam unaynawnatsu rurayan, wakin awkinkunallanam ichik yarpaarirlla rurariyan. Mananam patsantsik apu Patsa Mamanatsu, Mama Patsanatsu".

[En la madre tierra hay de todo: animales, árboles y personas. En los pueblos de Callejón Huaylas, la devoción a la madre tierra comienza en el mes de abril. El regalo a la madre tierra ya no se realiza como antes; solo lo hacen algunas personas de edad cuando se acuerdan. Nuestra tierra ya no se considera divina o madre tierra.]

3.2.3.4 Shilla markachaw Qatitsikuy [Hacer seguimiento en Shilla]

3.2.3.5 Kukawan qatsitsikuy [Hacer seguimiento con la coca]

Informante N° 43, 72 watayuq, (15-07-2019) Shilla markachaw qatitsikuypaq kaynaw willakun:

«Kukawan qatitsikuyananpaq rurayaananpaqqa huk unsa kukatash mañakuyan. Tsaypitanash huk aptay kukata tsarirkur, tsay kukakunapa shutinkuna hukpa hukpa churapuyan, niykurnash shumaqlla willapaayan; tsaypitanash ishkan makinchaw haakarirnin, kukachaw willakuyninta rikaayaananpaq chunkaypa mesaman hichayan, tsay imanaw ishkinqanchawshi kukapa willakuyninkunata rikaayan».

[En el pueblo de Shilla, informante N° 43, 72 años (15-07-2019), quien conduce el hacer seguimientos, nos cuenta así:

«Dicen que para que te ayuden a hacer seguimiento te piden una onza de coca. Luego agarrando un puñado de coca, sueltan distintos nombre a cada hoja de coca. Luego eschuchan con atención a la coca. Después soplan la coca en las dos manos y luego echan las hojas de la coca sobre una mesa para ver lo ellas tienen que decir. Y en la forma en caen las hojas se ve el mensaje que tienen».]

Tsaynawmi informante N° 39, 70 watayuq, (15-07-2019) Shilla markachaw qatitsikuy kaynaw willakun:

«Kanshi huk niraq kukawan qatipaakuypis, kay qatipaakuypaqqash kukata chaqchayan. ¿Kaynawwan imanawshi rikaayan?: Kukata kachuykaayaptinllanshi rapran, manaqa tullun, chaqchaqpa shiminpa yarqaramur willakun. Tsay yarqamuq kukash imatapis willakamun. Tsaynash chaqchaq shiminpita sutarkamurqa tumarkatsir tikrarkatsir willakunqanta ashin, tsaychaw kikin kukallachawshi imaykatapis rikaariyan».

[Así nos cuenta informante N° 39, 70 años (15-07-2019), sobre el hacer seguimiento en Shilla:

«También existe otra forma de hacer seguimiento con la coca. Para esta forma de hacer seguimiento, chacchan la coca. ¿Cómo perciben con eso? Dicen que cuando están masticando la coca, la hoja o el tallo que salga de la boca da aviso. Entonces, el que chaccha saca la coca de la boca y la gira y la voltea para interpretar lo que observa. Así, en la coca misma se puede ver todo».]

Huk willakuychawnam kaynaw niyan: Kukapa raprantsun allikaq qaqllanpa yarqamuptinqa allipaqshi manaqa waqtapaamuptinqa manash allitsu imapis kanqa. Niyanpis chaqchay kukapa hatun tullunlla yarkamuptinshi imapis karupaananpaqshi (chaqchatsikuqpaq manash imapis munanqannaw rurakanqatsu), ichikllaylla tullu yarqamuptinqa imapis manyallachawshi kaykan.

[En otro relato dicen esto: Si la hoja de la coca sale por la parte de la cara será para bien, pero si sale por el otro lado no será para bien. Dicen también que si sale el tallo grande de la hoja, significa que algo [aquello de lo cual se quiere saber] se encuentra alejado o lejos (No saldrá como quiere quien está haciendo chachar); en cambio, si sale el tallo chico, significa que algo [aquello de lo cual se quiere saber] se encuentra cerca del lugar.]

Tsaynawmi informante N° 41, 65 watayuq (16-07-2019) uqrakuy qatitsikuypaq musyanqanta kaynawmi willakamun:

«Kukawan qatitsikurqa, kaynawmi shumaq willapaanantsik: 'Kuka kananmi willamanki runa apashqa kaptinqa, naaniskinki; patsallanchaw kaptinqa, laadunpaskinki; wañushqa kaptinqa, pakikaykachanki'. Tsaynaw willapar ushaskirqa, kukata amurkur iskupantsik, tsaypitanami kikinlla willakamunqanyaq shuyantsik. Tsayta rikarnami mayantsik tarinapaq kaqta mana tarinapaq kaqtapis».

[Informante N° 41, 65 años (16-07-2019) nos cuenta sobre el seguimiento con coca de aquello que se ha perdido:

«Cuando hacemos seguimiento con la coca, a esta les decimos así: «Coca, ahora dime: si se lo ha robado la gente, síguelo por el camino por donde ha ido; si se encuentra en el mismo lugar , te haces a un lado; si está muerto, te rompes». Después de decirle eso, se chacha la coca con cal, y se espera a que nos avise. Luego vemos la coca y sabremos si [lo] encontraremos o no».]

3.2.3.5.1 Harawan qatitsikuy [Hacer seguimiento con maíz]

Harawan qatitsikuy taytakunallanash Shillachaw yachayan, kanan kaq qipa nunakunaqa qatitsikuyta mananam yarpaayanllatsu. Huk yachaq harapa musyayninta, kaynawmi willakaramunqa:

[Solo las personas adultas saben hacer el seguimiento con el maíz. Las personas más jóvenes de ahora ya no piensan en practicarlo. Una persona que conoce de eso nos cuenta.]

Informante N° 32, 82 watayuq (15-05-2019), harawan qatitsikuyta kaynaw willakamun:

«Harawan qatitsikurqa, yuraq qipinamanmi harata, qillayta kamarintsik, tsaypitanami harata hutitsintsik ima uqrakashqapaq (waaka, ashnu, kuchi, wallpa, kawallu), piy apashqa kanqan yarpanqantsikpaq (Leoncio, Nelson, Grisalda, Yuly, Lucia). Tsaypitanami willapaaraykar chunkapantsik: «Kananmi willaskamanki rasunpa kaqta, nuqaqa paaquykiwanqa manami llullapashqaykitsu». Tsayna haraqa willakamun runa apashqa kaptinqa qillayman shikwan, patsallanchaw kaptinqa hara manami karuta aywantsu, kikinllamanmi ishkirin».

[Informante N° 32, 82 años (15-05-2019), nos cuenta sobre el hacer seguimiento con maíz:

«Para hacer seguimiento con el maíz, se echa maíz y plata en una manta blanca. Luego nombramos al maíz de acuerdo con aquello que hemos perdido (vaca, burro, chancho, gallina, caballo), y según de quién sospechamos (Leoncio, Nelson, Grisalda, Yuly, Lucia) que se lo ha llevado. Luego le hablamos al maíz mientras lo tiramos al aire y lo agarramos las manos: «Ahora me vas a decir la verdad; yo no te mentiré respecto de tu pago». Así, el maíz nos avisa; si la gente se lo ha llevado [aquello que buscamos], cae sobre la plata. Si [aquello que buscamos] se encuentra en el mismo lugar, el maíz no cae lejos; cae ahí mismo».]

3.2.3.5.2 Siqaaruwan qatitsikuy [Hacer seguimiento con el cigarro]

Tsaynawmi informante N° 20, 83 watayuq, (13-07-2019) Shilla markachaw imanaw siqaaruwan qatitsikuy qanqam kaynaw willakun:

«Shilla markachaw wakin runakuna qatipayta rurayaananpaq siqaarutam iñishiyan, paykunapaq kaypis musyanshi, willakunshi. Kay qatipaytaqa manashi pishi wamrakuna, maqtakuna, warmikuna rurayantsu, awkinkunallashi manaqa rukukunallashi rurayan. Siqaaruwan qatipaypaqqa Nacional siqaarullatashi inishiyan, hukkunawanqa manashi alli willakuy atinakantsu».

[Así nos cuenta informante N° 20, 83 años (13-07-2019), sobre cómo se hace seguimiento con el cigarro en el pueblo de Shilla:

«En Shilla, algunas personas utilizan el cigarro para hacer seguimiento. Según ellas, también el cigarro conoce y puede avisarnos. El seguimiento con cigarro no puede ser practicado por los niños ni por los jóvenes ni por las mujeres; solo pueder se hecho por los ancianos o adultos. Para hacer seguimiento con el cigarro, solo deben utilizar el cigarro nacional. Otros cigarros no nacionales no acertarán en avisarnos».]

Kanan wiyarishun yachaq informante N° 26, 68 watayuq (10-07-2019); siqaaruwan qatipanqanta, paymi kaynaw nin:

«Siqaaruwan qatitsikurqa, kayta alli willaparkur shuquntsik. Allipaq karqam shumaq llankarar yarqaramun, waytanawmi yulaq yulaqraq pashtaskamun; mana allipaq karqan yana shapram pukutaykachan, tsaymi siqaaru yana qirunaw rupan, llakishqanaw rikakun».

[Ahora escuchemos a informante N° 26, 68 años (10-07-2019), quien nos cuenta sobre cómo hizo su seguimiento con el cigarro:

«Cuando hacemos seguimiento con el cigarro, le hablamos a este y después de hablarle aspiramos bien el cigarro. Si el humo que sale es blanco, blanco como una flor y

revienta, es una buena señal. Si, en cambio, el humo es negro, no es una buena señal; en este caso, se quema como si fuera un palo negro, y se ve triste».]

3.2.4 Utilidad pedagógica de la práctica de las creencias socioculturales

En la propuesta de la Educación Intercultural Bilingë se ha puesto especial énfasis en los factores como la realidad sociolingüística, las manifestaciones culturales, las estrategias didácticas, las demandas sociales, las lenguas vernáculas, etc. (Minedu, 2016). Según ella estos son elementos fundamentales para lograr una educación pertinente lingüística, cultural y socialmente. Desde este enfoque una de los aspectos relevantes a tomar en cuenta como recurso pedagógico en la interculturalidad y la Educación Intercultural Bilingüe, aparte de la lengua materna, son los saberes de los pueblos, las creencias, la ritualidad, la medicina tradicional y los valores del entorno cultural del niño. Pero, conocer, seleccionar saberes y valores de la cultura local para establecer la diversificación curricular en EIB resulta una tarea complicada para el docente; sin embargo, en las diversas investigaciones y en las capacitaciones a los docentes, se ha prestado poca atención a estos aspectos.

Después del análisis de los resultados sobre los conocimientos locales de los pueblos del distrito de Shilla, es pertinente plantear sobre las posibles formas de insertar estas prácticas en el currículo escolar, considerando que del conjunto creencias, saberes y conocimientos muchos de ellos son de práctica muy restringida, de uso familiar, incluso personal. No todos los saberes han sido expuestos ni dichas por parte de los informantes. En ese entendido, por lo dicho en los primeros párrafos el punto de discusión surge cuando se plantee quién o quienes deben enseñar los saberes culturales a los estudiantes, dónde o en qué escenario se debe enseñar estos conocimientos. Además, surgen

interrogantes por resolver, si los prejuicios culturales de la educación formal impiden la incorporación de todo el bagaje cultural que existe en los pueblos.

A continuación, se hace una explicación de los aspectos centrales del uso de los saberes de los pueblos, de las prácticas de creencias socioculturales en la educación. Para ese objetivo nos centraremos en el aspecto de la contextualización o diversificación de saberes locales, quién debe enseñar, cuando enseñar, dónde enseñar, cómo incorporarlos.

3.2.5 Contextualización de los contenidos

La contextualización es un punto de partida para aprovechar de las manifestaciones culturales de una comunidad para incorporar al currículo escolar. Es el espacio de discusión sobre la pertinencia y tratamiento de los saberes y conocimientos locales en la escuela (Velásquez, 2007). Si desde la institución educativa se promueve la introducción de los elementos culturales para tratarlos con los mismos estudiantes, permite trasladar las creencias, los saberes y bagaje cultural al aula ofreciéndoles un trato más equitativo, promover la ayuda mutua en la construcción de los aprendizajes y el manejo de los conocimientos previos. La tarea es contar con docentes mediadores para lograr el objetivo de incluir exitosamente el saber local en el quehacer pedagógico.

> La contextualización curricular constituye un proceso a través del cual, las propuestas curriculares se ajustan a los parámetros particulares de los diversos entornos, instituciones y colectivos donde se aplicarán. En dicho proceso, la lógica de lo general, lo estandarizado, lo prescriptivo se contrapone a la lógica de lo local, lo situacional, lo adaptativo. Se trata de una visión de la educación y de la función de las escuelas contraria a la homogeneización y respetuosa con la diversidad (Zabalza, 2012. p. 6).

La vinculación de la escuela y de los procesos vinculados a la escolarización con el territorio al que pertenecen ha constituido una intensa tradición educativa que se fue alterando a medida que las políticas educativas y curriculares se generalizaron y establecieron referentes comunes para toda la población. Sin embargo, en la actualidad hay un propósito positivo del Ministerio de Educación (Perú) al incorporar los saberes, las costumbres, la ritualidad, la lengua de los pueblos a través de la diversificación curricular y la construcción del calendario comunal, favoreciendo de esta manera que los estudiantes desarrollen habilidades intelectuales desde perspectivas culturales diferentes pero complementarios sin dejar de lado el espíritu del currículo nacional.

3.2.6 ¿Quién debe enseñar los conocimientos locales?

Durante las experiencias de entrevistas y observaciones hemos notado que la mayoría de los informantes opinan de manera distinta sobre quién debe enseñar los saberes y conocimientos locales a los estudiantes. Algunos prefieren que los profesores sean los más indicados por la formalidad de su trabajo pedagógico; sin embargo, resulta contradictorio cuando se trata de manejo y formas de enseñanza de los conocimientos locales por la complejidad que tienen en su proceso de aprendizaje.

Una situación compleja se presenta en este proceso cuando los docentes no tengan definido su afirmación cultural, identidad con lo andino, vivencia por tiempo prolongado en ese contexto. Esto ocurre cuando se trata de enseñar las diversas formas de prevención y tratamiento de enfermedades, por ejemplo, a través de la *shuqma*, las creencias prácticas sociales como la ritualidad, la naturaleza desde la concepción andina; pues en las aulas no tendría la posibilidad de vivenciarlo y resultaría engorroso querer explicar de una manera teórica, ya que los alumnos los viven en la práctica manipulando y palpando.

Hay actividades como de barbecho, cultivo de tierra, aporque, desyerbe, traslado con acémilas, crianza de animales, tejido en telares, leñada, entre otros tienen diferentes escenarios y formas de enseñanza, los cuales requieren conocer de otras técnicas, otros sistemas y manejos. En tal sentido resulta pertinente la discusión entre los protagonistas del conocimiento escolarizado y los sabios locales. En algunos aspectos los docentes pasan a un segundo plano por la inexperiencia y sencillamente por desconocimiento de otras matrices culturales.

Sin embargo, en una tendencia intercultural es necesario poner en práctica la complementariedad de los roles y el diálogo de los saberes locales y saberes científicos. Los docentes deberían dar espacios a los sabios locales para orientar y guiar el aprendizaje de sus propios conocimientos hacia los estudiantes y hacia los docentes mismos.

3.2.7 Escenario de enseñanza.

Reconoce al escenario donde se producen los aprendizajes. En el mundo andino la educación se da en todas partes, puede ser la casa, la cocina, el patio, la chacra, los cerros, las pampas, los ríos, puquiales, manantiales, quebradas, bosques y entre otros. Estos aprendizajes también se dan en diferentes actividades como el pastoreo, en la crianza de animales, en la siembra, la cosecha, en el trueque, el comercio, en un ritual, en la fiesta, en la construcción de la casa, la faena comunal, en la minca, etc. a los cuales la escuela no tiene alcance.

Los conocimientos y saberes locales se caracterizan por ser más prácticos que teóricos, por ello requiere de un tratamiento especial y definir los escenarios de aprendizaje. Los trabajos de sembrío, riego, aporque, desyerbe y cosecha, son los que necesitan practicarlos en la misma chacra, mediante la demostración de los agricultores de manera directa. Las labores domésticas necesitan ser aprendidas en casa, en la cocina,

en un manantial, en un río y otros lugares que garanticen un aprendizaje real y significativo.

Las acciones de arte en telares y tejidos a mano también necesitar acudir al lugar donde se encuentran instalados los instrumentos, los medios y recursos no los encontramos en las escuelas, la tarea educativa se torna en guías, visitas, recorridos.

3.2.8 Incorporación de los saberes locales al plan anual.

Para incorporar los saberes locales es necesario tener en cuente a todos los actores, necesidades e intereses de los estudiantes, expectativas de los padres y madres de familia, participación de la sociedad civil y con el análisis del Curricular Nacional. La incorporación se ejecuta utilizando los abordajes técnicos, entre ellas tenemos a la adecuación, la incorporación y la construcción de otras capacidades (Minedu, 2016).

> La planificación curricular en Educación Intercultural Bilingüe busca garantizar la previsión del trabajo docente para la formación integral del estudiante, así como la calidad y equidad en los logros de aprendizaje. En ese sentido el logro de este propósito requiere conocer el contexto sociocultural y lingüístico de la comunidad y las necesidades de aprendizaje de los estudiantes. Este es un proceso necesario que se debe realizar como parte del acercamiento y búsqueda de consenso con las autoridades comunales, padres, madres de familia y estudiantes con respecto a la educación de sus hijos e hijas (Minedu, 2016, p. 23).

La elaboración del calendario comunal es una oportunidad para que los docentes y comuneros socialicen y organicen las creencias, los saberes y conocimientos de la comunidad. Se recomienda aprovechar este espacio para escuchar las voces de los miembros de la comunidad, comprender sus visiones del mundo, sus preocupaciones, intereses y saberes, así como asignar responsabilidades.

Escuchar a los conocedores o sabios acerca de las señas o indicadores (plantas, animales, astros, ríos, etc.) Que anuncian o comunican cómo será una determinada época seleccionar las actividades más significativas y convenientes para ser trabajadas en la escuela. Designar en consenso a los sabios y sabias o abuelos y abuelas quienes apoyarán en las actividades de la escuela que requieran de sus conocimientos.

Desde ese marco se recomienda prever y ampliar los saberes locales consignados de manera general en la planificación anual. Su ampliación y organización se recomienda hacerlo por áreas curriculares. Este será el referente principal para precisar o en caso necesario formular desempeños para los procesos del dialogo de saberes. Ejemplos:

Actividad Cosecha de frutas				
Comunicación	**Matemática**	**Personal social**	**Ciencia y tecnología**	**Arte**
- Señas que indican la maduración de los frutos. - Señas para ubicarse en el bosque. - Relatos sobre el origen y la convivencia de las frutas con los humanos.	- Formas propias de contar, agrupar, seleccionar los frutos. - Desplazamiento en el bosque (direcciones y distancias) y formas de orientación.	- Señas, prohibiciones y prescripciones durante la recolección de rutas. - Dietas en el consumo y la formación de la persona. - Formas propias de ubicación en el espacio: sol, quebrada.	- Técnicas y herramientas para recolectar frutos. - Propiedades alimenticias de los frutos según la cultura local.	- Preparado de pinturas faciales en la recolección de frutos.

3.3 Discusión de resultados y validación de hipótesis

El estudio de la práctica de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, región Ancash y de su aprovechamiento como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe reviste mucha importancia en el contexto actual de la

Educación. Esta propuesta, como resultado del estudio, es concordante con los principios de la Educación Intercultural que favorece el reconocimiento, aceptación y valoración de la diversidad cultural de los pueblos originarios; como también, de la toma de conciencia del propio bagaje cultural a través del aprovechamiento de esa diversidad como recurso pedagógico que le permita al estudiante a mejorar el autoconcepto personal, social, cultural (Arroyo, 2013, Aguado, 2004 y Minedu, 2016).

Los resultados de la investigación permiten dar respuesta a la necesidad de utilizar en la escuela los conocimientos y las prácticas culturales de la comunicad. La educación debe responder a esa realidad, partiendo de la noción que los elementos culturales próximos al niño tienen un valor extraordinario, porque permite un acercamiento a su cosmovisión en la concepción de la vida, de la muerte, de la naturaleza, de las deidades, de sus creencias, sus saberes y de su ritualidad. El tratamiento pedagógico de la práctica de las creencias socioculturales en el contexto del distrito de Shilla implica que la interculturalidad y de la Educación Intercultural Bilingüe no puede ser solamente una forma retórica o políticamente correcta de hablar. Existe ya, una trayectoria recorrida por la educación intercultural implementada desde el Estado (Aguado, 2004 y Enríquez, 2005) bajo los principios del respeto entre las culturas coexistentes, de la percepción de la diversidad como un valor y no como una deficiencia.

Los resultados de la investigación están divididos en tres dimensiones:

La primera dimensión sistematiza sobre la concepción de la naturaleza como ente dinámico y vital (De Acosta, 1985 y Estermann, 1998). En la concepción andina los astros, las piedras, las montañas, los lagos - para nosotros parte de la naturaleza o lugares- para los andinos son personas, es decir que son conscientes, tienen disposiciones y formas de ser. Se comunican e incluso toman decisiones que pueden favorecernos o no, según cómo nos relacionamos. Con los humanos forman entre todos, el universo entero. La

concepción de la naturaleza del poblador del distrito de Shilla, no es distante al planteado por los estos autores. Para ellos, el tiempo se manifiesta como un ente cíclico. El «tiempo actual» es diferente al «tiempo de atrás», esto connota que el tiempo pasado fue mejor que el hoy. En esa perspectiva de concepción del tiempo-espacio, los campesinos observan las señas como indicadores, de la llegada la lluvia, la sequía o de la ausencia o presencia de un miembro de la familia (ayllu). Estos saberes hacen ver la presencia viva del pensamiento andino, donde la naturaleza, el hombre y las deidades viven sintonizándose armónicamente (De Acosta, 1985 y Estermann, 1998). Por ejemplo, Faustina Aquiño Huansha (85) afirma que: "la tierra se molesta cuando se le desafía, en cualquier momento desata su ira y es capaz de dejarnos sin agua, sin cosecha o sin animales (…) También sembrar o cosechar en el tiempo no previsto por la naturaleza es una ofensa para él, por eso, hay veces la cosecha se malogra o no produce lo que se siembre. Hay que esperar su momento" [«Patsa mamaqa waapanmi mana patsata rikar imatapis rurayaptin. Pay piñaptinqa imaykapis qullunmi: yaku, mikuykuna, waataykunapis qishyaywanmi ushakaayan. Muruykunapa huk ruraykunapaqpis patsanmi kan. Lluta rurayaptinqa imaykapis manam alliqllaqa yarqutsu. Mana patsanchaw rurayaptinqa patsa mamaqa chukrum tickarin, tsaymi patsata shuyayan»].

La segunda está enfocada a recoger información de los diferentes matices de la concepción de la vida que tienen los habitantes del distrito de Shilla. En la concepción andina la muerte y la posibilidad de la vida se sustenta en la presencia o ausencia de ciertos anunciadores como el búho, el gato, la lechuza, la serpiente, la gallina u otro elemento de la naturaleza (Rosas, 2016, Carranza, 2005, Armas, 2016 y Chauca, 2016). Por ejemplo, se cree que el zorrillo es un anunciador de la muerte. El olor de la orina del zorrillo cerca de la casa es algo muy extraño, por eso, es un anuncio de algo fatal que podría ocurrir en aquella familia. El zorrino que ordinariamente no se acerca a las casas

deja sentir su olor nauseabundo cuando alguien va a morir. Asimismo, se concibe que la aparición sorpresiva en casa de la moscarda azul (qinrash) causa enorme preocupación en la familia, porque se cree que el insecto ya sabe quién es la próxima víctima. Ello significa «el hombre vive gracias a la unión de su cuerpo material con su *jayni*; la ruptura de la unión o la ausencia temporal de este último puede provocar enfermedades y hasta el caos final» (2005, p. 34).

Una clara muestra de esta concepción la hallamos en Rosas (2020, p. 15-16), donde textualmente afirma, refiriéndose a los presagios del perro:

> Payqa ampipa pipis wañunanpaq willakun; –¡Awaw!, ¡Awaw! ¡Awaw! ¡Awaw! –nishpa antsaknaw waqachan, chayta ruran runan wanunanpaqshi. Wakinnam iallqu waqachan haapa runa wañunanpaq niyan, manaqa pipis chay markachaw taaraqshi wañukullanqa. Chaymi runan waqachaqta wiyarqa wasipita qarqur, allquta qayapan manaqa shukshuwan, rumiwan karpis mantsakaatsin. Chaynashi waqachantsu, chaynaw allqu upaallaptinqa manashi imapis pasakuntsu, niyanmi; manatsun runanta kaasun, chayqa wanuyshi chay wasiman manaqa pimanpis chanqa. Kaynaw, nirmi kay markakuna yachayninkunachaw willakuyan.
>
> *[Este animal es un mensajero de la muerte, con un aullido melancólico anuncia quién será la próxima víctima. Para algunos que la muerte está muy próxima para alguien de la comunidad o será de algún familiar muy cercano. Una forma de contrarrestar a este «anuncio» es ahuyentando al portador del mensaje. Este acto hacer que la muerte se disipe y no llegue ese momento doloroso a la familia o a la comunidad]*.

Igualmente, en el siguiente texto, se observa que el gallo es otro animal que tiene esa capacidad de predecir la muerte de una persona:

> Kay kakashqa mana alli patsachaw waqarqa wañuypaqshi willakun, ranyakuykanshi. Chayshi mana wanuy pimanpis ishkinanpaq kakashta waqanqan hinalla ras wanuratsiyan, chayshi wanuyninwan rantinpaakur wanuy shamuqta tsapar apakun, mana chayta rurayaptinqa waataqninpa wasinchawshi pipis wañunqa.
>
> *[El gallo es también el mensajero de la muerte. Este animal anuncia la muerte a través de su canto. El canto de esta ave en horas de la noche es muy condenable, que le puede constarle la vida al mensajero, generalmente es así. En la concepción de los habitantes de estos pueblos, se entiende que para contrarrestar el mal augurio el animal, necesariamente tiene que ser sacrificado de inmediato]*.

Estos hallazgos concuerdan en su esencia con otros estudios realizados por Rosas (2016), Beas (2016), quienes afirman que, en la concepción de los pobladores de Monterrey y Santa Cruz, respectivamente, los animales como el grillo, el perro, el gato, el búho, la lechuza; y, las plantas: la oca, la calabaza, el ají son anunciadores de la muerte. Por ejemplo, el siguiente fragmento, donde se hace referencia al canto del búho: Kay ashmaqa hatun haapa pishqum, mishipanawmi ñawin, ishkay mishi rinrin kapun. Payqa ampipan pawar purin, hunaqpaqa chusyaq hatun muntikunachawmi punun, chaymi hunaqpaqa mana chaynawllaqa tarinatsu. Tukuqa allaapa naya ashmash. Kay pishquqashi ampipa wasi nawpan muntikunachaw naya karqa huk, ishkay kuti allaapa waqan: – ¡Tukuu! ¡Tukuu! – nishpa. Chayshi wasiyuqkuna ullqukaq manaqa warmikaq mayqanpis wanuyanqa. [*El búho es un ave grande, es muy parecido al gato. Esta ave solo vuela de noche. La presencia de esta ave cerca de la casa es de muy mal augurio, es señal que alguien morirá*]

Ello da a interpretar, como afirma Roca (2016), en la concepción andina todo elemento natural posee un lenguaje, existe una interrelación de comunicación entre el mundo de los dioses, los humanos y la naturaleza. La naturaleza en su conjunto interdependiente, posee sabiduría, lo único que el hombre tiene que hacer es saber interpretarlo y actuar para evitar la tragedia o el desenlace fatal. Según Velásquez (2008), en el mundo andino, la muerte no sigue a la vida como lo entendemos en nuestra concepción cientificista. Para ellos, la muerte es parte de la vida, por lo que el trabajo busca hilvanar esa relación y la influencia decisiva que tiene la muerte y los muertos en la vida de la gente. Esta razón por lo que el velorio, el funeral y los diferentes rituales posteriores, tienen tanto significado en la propia vida, de tal manera que la forma en que se vela, se entierra, el rezo, el llanto, la misa, las ofrendas, tienen un sitial y un sentido que influirá en la ubicación del muerto en el mundo celestial y como este influiría en la vida de la comunidad, especialmente entre sus familiares o allegados.

La tercera dimensión está enfocada a la descripción y análisis de la ritualidad practicada como una forma de interacción reciproca e íntima con la naturaleza y las deidades (Enríquez, 2005 y Estermann, 1998). Por ejemplo, la *shuqma* es un ritual para diagnosticar y seguir un tratar de enfermedades o malestares, que se vale de la intervención de los *apus*, los espíritus o la misma naturaleza. Esta interacción a través de la coca, el tabaco, el cuy, las flores, el huevo u otro elemento. Del mismo modo se realizan diferentes formas de terapias para aliviar enfermedades psicosomáticas (León, 2009, p. 65). Estas muestras coinciden plenamente con los hallazgos de Roca (2016), Carranza (2016) y Paucar (2016) en el que se revela que familias campesinas tienen diversas formas de afrontar las enfermedades, desde la manera de prevenirlas, diagnosticarlas y tratarlas con animales, plantas u otro objeto. Por ejemplo, para curar el mal de susto se emplea al perro, el zorrillo, la paloma, la gallina, el gallo, el cuy, el alumbre, la vela, el huevo, etc.

Para el tratamiento de las fracturas y dislocaduras se tratan con grasa de la culebra, lagartija, gallina o plantas. Y, cuando alguien sufre un terrible susto, se considera que el espíritu (hayni) se separa bruscamente del cuerpo y consecuentemente hay un desequilibrio coporal-espirtual en la persona. Se trata, sobretodo, de una desubicación del espíritu, fenómeno que causa «el mal del susto», una enfermedad que se manifiesta con los siguientes síntomas: inapetencia, desgana, pérdida de peso, palidez, pesadillas y sobresaltos al dormir, inseguridad y hasta problemas sicológicos. «Para la curación del susto existe una variada ritoterapia según la región y el sutrato cultural, y aquí mencionamos solamente algunas: hayni qayay (invocación del jayni para que retorne al cuerpo), wayta *shuqma* (masajes con flores que después se abandonan en el cruce del camino para que el mal se vaya pronto), waytawan armakuy (baños con variedad de flores), runtuwan qaquy (sobar con huevo de gallina porque éste absorbe el mal), patsuwan qaquy (sobar con caparrosa y luego quemarlo. La caparrosa quemada toma la forma que se interpreta como la causa del susto). Cada uno de estos ritos varía según el curandero, lugar, etiología y gravedad del mal» (Carranza, 2005).

El uso de los animales para dar tratamiento y curación a las enfermedades según su causa y efecto en los caseríos del distrito de Shilla es permanente. Ellos tienen su propia forma de concebir cada una de las enfermedades. «En sus concepciones todo tratamiento se relaciona con el pensamiento y con la forma de ver el mundo e interpretarlo» (Paredes, 2004). Un dato trascendental hallado en la investigación es la práctica de la shocma a base del cuy. Esta técnica terapéutica tradicional hace uso del animal a modo de diagnóstico de determinados padecimientos, ya sea con aquello expresado en el interior del cuy o en su exterior luego de su sacrificio y autopsia. El curandero opera sobre él a modo de radiografía a partir de la absorción y traspaso de determinados malestares del paciente al cuerpo del animal. Generalmente, este tipo de curación requiere de un cuy

negro y que el género del animal se corresponda con el del paciente, de esta manera se asegura cierta correspondencia que facilita la posterior lectura del organismo. En las entrevistas realizadas se ha encontrado diferentes variaciones en la práctica de la shocma y de la práctica de predecir el destino, a la denominan qatitsikuy (sacar la suerte). En algunos casos se utiliza el cigarro (nacional), ruda macho o hembra, coca, maíz blanco o negro, frijol, ceniza, alcohol, agua de azahar, agua de siete espíritus, cartas de naipe. En cuanto al cuy, su elección depende del paciente. Si es para varón debe ser macho, si es para mujer, hembra; si en para bebé o niño, un gazapo. Ello asegurará una lectura fiable porque la correspondencia es también de edad a edad, de género a género. Algunos dicen que el cuy debe ser negro para diagnosticar a un hombre y blanco para una mujer, otros por su parte se sostienen del color negro para este tipo de práctica.

Estos hallazgos sobre las prácticas de las creencias socioculturales sobre la naturaleza, la vida y la ritualidad constituyen elementos culturales que se puede aprovechar como recurso pedagógico en la educación, lo cual es concordante con lo planteado por Julca y Montañez (2014) y Cantu y Soberanis (2012) quienes sostienen que la inclusión al currículo escolar de estos saberes de los pueblos es imprescindible, ya que, crea un sinnúmero de oportunidades para ejercitar las habilidades, conocimientos, capacidades en las diferentes áreas curriculares desde el referente cultural más inmediata al niño. «La educación intercultural es un enfoque educativo holístico que tiene un carácter inclusivo, donde se parte del respeto y la valoración de la diversidad cultural orientado a erradicar elementos que dificulten la convivencia entre culturas como: la discriminación, la exclusión, el racismo» (Arroyo, 2013). Este tipo de educación alude a una tendencia reformadora en la práctica educativa que trata de responder a la diversidad cultural de las sociedades actuales.

Por lo tanto, al haberse demostrado plenamente la hipótesis de trabajo que afirma: las prácticas de las creencias socioculturales en el distrito de Shilla aún perviven, se manifiestan en la vida cotidiana de la población que dan cuenta de la cosmovisón, la forma de concepción de la vida, de la naturleza y de los fenómenos consmogónico. Del

mismo modo, por su valor cultural estas prácticas pueden ser aprovechables como recurso pedagógico, que garantice el desarrollo de capacidades desde el referente cultural más cercano al estudiante, queda plenamente demostrada y confirmada.

CONCLUSIONES

1. A través de los resultados del estudio se determina que en la concepción referida a la naturaleza el distrito de Shilla es muy rica y variada. La naturaleza es poseedora de cognición capaz de interactuar con el hombre a través de la ritualidad, los anunciadores, las señas para curar o prevenir enfermedades o la predicción de hechos futuros). Estos saberes hacen ver la presencia viva del pensamiento andino en el contexto del estudio realizado donde la naturaleza, el hombre y las deidades «viven» buscando eternamente la armonía y el equilibrio en el cosmos.
2. El estudio permite afirmar que en el distrito de Shilla, provincia de Carhuaz, siguen vigentes las prácticas socioculturales sobre la concepción de los fenómenos cosmogónicos y su relación con la vida de los pobladores de dicho distrito. Los resultados hallados permiten inferir que, según esta concpeción, en el espacio sideral, los fenómenos son responsables de la producción agraria, la vida y el destino del hombre. En los testimonios se da cuenta de cómo el hombre andino se asoció tan familiarmente con el Universo del que se considera parte.
3. Los resultados del estudio de la concepción de las creencias socioculturales referidas a la vida en el distrito de Shilla evidencian que existen diversas prácticas que pueden ser utilizadas como recurso pedagógico en la Educación Intercultural Bilingüe. Estas prácticas de creencias siempre están presentes en situaciones culturales concretas como en las actividades cotidianas, labores agrícolas, faenas comunales, festividades y la ritualidad. Por lo que la educación debe responder a esa realidad, partiendo de la noción que los elementos culturales próximos al niño tienen un valor extraordinario, porque permite un acercamiento a su cosmovisión en la concepción de la vida, de la muerte, de la naturaleza, de las deidades.

4. El estudio permite afirmar que siguen vigentes las prácticas de las creencias socioculturales como la ritualidad. La inclusión como recurso pedagógico al currículo escolar de estos saberes es imprescindible porque le permitirá al niño ejercitar sus habilidades, conocimientos y capacidades en las diferentes áreas curriculares desde el referente cultural más inmediato.

RECOMENDACIONES

1. La educación debe responder a la realidad cultural y lingüística, por ello, los contenidos curriculares deben ser generados como resultado de la diversificación curricular que aprehenda los saberes, las prácticas sociales, la festividad y la ritualidad expresados en el calendario comunal, para garantizar una educación pertinente.
2. Para el entendimiento cabal del pensamiento andino en todas sus categorías no es suficiente hacer uso de la lengua quechua o ser observador de participante activo o pasivo de las costumbres rituales, sino que hace falta adoptar el punto de vista andino y no el del pensamiento occidental. Para ello, se recomienda que se tiene que pensar en quechua, explicar una realidad desde la perspectiva propia, solo así se podrá comprender las diferentes concepciones y creencias socioculturales que aun siguien manifiestándose.
3. En el marco de la Educación Intercultural y la Interculturalidad que fomenta el Estado peruano es indispensable que tanto los docentes como la comunidad educativa en general deben de conocer y valorar las diferentes concepciones respecto a la vida, la naturaleza que se tiene en la comunidad. Asimismo, como formadores repensar nuestra práctica docente y analizar su pertinencia a la luz de las características socioculturales de los niños.
4. A los docentes de los diferentes niveles de la Educación Básica Regular, incorporar como parte del acto pedagógico para ayudar en la preservación de las prácticas socioculturales ancestrales. Ellas verbalizan el pensamiento andino expresado en la cosmovisión; ello supone que en esta concepción todo está íntimamente relacionada con el pensamiento y con la forma de ver el mundo e interpretarlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguado, T. (2004). *Educación intercultural. La ilusión necesaria*. En Aula Intercultural, *5*(2), pp. 44-52.

Alavez, A. (2014) *Interculturalidad: concepto, alcances y derecho.* México: Cámara de Diputados.

Alvarado, E, Santiago, E, Roca, R. *et al*. (2020). *Markanchikpa yachayninkuna*. Lima: Ministerio de Educación.

Araya, P. (2008). *Ritualidad y política: Un mundo de representaciones o las representaciones del mundo* (Tesis de licenciatura). Santiago: Universidad de Chile.

Ariztía, T. (2017). *La teoría de las prácticas sociales: particularidades, posibilidades y límites.* Recuperado de https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n59/0717-554X-cmoebio-59-00221.pdf. 28 de junio de 2021.

Armas, S. 2016). *Pampaq markachaw ranya ashmakunata rikaayanqan.* En *Revista Chirapa, qichwa markantsikpa yachaynin, kawaynin*. Huaraz: Killa. pp. 32-37.

Arroyo, M. (2013). *La Educación Intercultural: un camino hacia la inclusión educativa*. En *Revista de Educación Inclusiva*, 4(3), pp. 18-24.

Barrera, R. (2013). *El concepto de la cultura: definiciones, debates y usos sociales*. En *Revistas de clases historia*. s/l.: s/e. 8(2). pp. 71-83.

Bascopé, V. (2001). *El sentido de la muerte en la cosmovisión andina; el caso de los valles andinos de Cochabamba. Chungará (Arica)*, *33*(2), 271-277. Recuperado de http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200012

Beas, M. (2016). *Santa Cruz markachaw wanuypa willakuyninkuna*. En Revista Chirapa, qichwa markantsikpa Yachaynin, kawaynin. Huaraz: Killa. pp. 22-27.

Brito, L. (2016). *Mushuq markachaw hampikuq ashmakuna*. En Revista Chirapa, qichwa markantsikpa Yachaynin, kawaynin. Huaraz: Killa. pp. 55-59.

Cantu, G. y Soberanis, E. (2012). *Práctica de los sistemas de medidas andinas utilizadas en la cultura andina del caserío de Mallhuapampa, Carhuaz* (Tesis de licenciatura). Huaraz: Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo.

Carmona, A. (2011). *Cosmovisión Andina – Cultura Andina- Pachamama*. s/l: s/e.

Carranza, F. (2005). *El mundo de los muertos en la concepción quechua*. Recuperado de http://www.andes.missouri.edu/andes /Especiales / FCR_ Muertos.html.

Carranza, M. (2016). *Huacaybamba markachaw qatitsikuy*. En *Revista Chirapa, qichwa markantsikpa Yachaynin, kawaynin*. Huaraz: Killa. pp. 74-79.

Castillo, A, Suárez, J y Mosquera, J. (2017). *Naturaleza y sociedad: relaciones y tendencias desde un enfoque eurocéntrico*. *Luna Azul*, *44*, 348-371. https://doi.org/10.17151/luaz.2017.44.21.

Celmi, B. (2016). *Monterreychaw aya pampay*. En Revista Chirapa. Huaraz: Killa. pp. 28-31.

Chauca, J. (2016). *Hawnachaw waytawan shuqmakuy*. Em *Revista Chirapa, qichwa markantsikpa Yachaynin, kawaynin*. Huaraz: Killa. pp. 43-48.

Collazos, M. (s/a.). *La cultura y el proceso de socialización*. Recuperado de http://www.marisolcollazos.es/Sociologia-complemento/pdf/SOC04.pdf.

Cohaquira, R y Huaman, D. (2017). *Fortaleciendo la identidad cultural desde la revaloración de las actividades rituales andinas en los niños y niñas de la institución educativa inicial Nuestra Señora del Rosario del distrito de Combapata, Sicuani, Cusco* (Tesis Licenciatura). Arequipa: Universidad Nacional de San Agustín.

De Acosta, J. (1985). *Historia natural y moral de las Indias*. México: FCE.

Enrique, L. (2002). *La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana.* Recuperado de https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/731.pdf.

Enríquez, P. (2005). *Cultura andina*. Puno: El Altiplano.

Espinosa, M y Gilyam, M. (2012). *Sincretismo Cultural*. México: Universidad Nacional de Cuyo.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina*: *estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito: Abya-Yala.

Estermann, J. (2010) *Interculturalidad. Vivir la diversidad*. La Paz: ISEAT.

Estermann, J. y Peña, R. (1997). *Filosofía andina.* Iquique: Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina.

Gómez, E. (2008). *Introducción a la antropología social y cultural. El concepto de cultura.* Recuperado de https://ocw.unican.es/pluginfile.php/2206/mod_ resource/content/1/Tema2-antropologia.pdf.

Haro y Veléz (1997). *La Interculturalidad en el Sistema Educativo*. Recuperado de https://infantilinterculturalidad.wordpress.com/2014/05/13/15/

Hernandez, R., Fernandez, C. y Baptista, P. (2010). *Metodología de la investigación*. Mexico. McGrawHill.

Herrero, L. (2006) *¿Qué es la vida? ¿La ciencia, se atreve a definirla? Diálogos*: En Revista Electrónica de Historia. s/l: s/e.

Hurtado de Mendoza, W. (2001). *Pragmática de la cultura y la lengua quechua*. Lima - Cusco: Universidad Agraria La Molina, Centro Bartolomé de Las Casas.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017). *Perú: Crecimiento y distribución de la población total, 2017.* Lima, Perú: INEI.

Julca, W. y Montañez, R. (2014). *Sistema de medidas andinas utilizadas en el distrito de Shilla, Carhuaz y su importancia como recurso pedagógico en el marco de la educación intercultural bilingüe* (Tesis de licenciatura). Huaraz: Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo.

Kattak, P. (2007*) Introducción a la antropología cultural*. Madrid: UGP.

Maguiña, R. (2016, 1 de abril). *Patsamamata qaray*. En Revista Chirapa, qichwa markantsikpa Yachaynin, kawaynin. Huaraz: Killa. pp. 67-68.

Martínez García, B. (2008). *El aprendizaje de la cultura y la cultura de aprender. Convergencia*, 15(48), pp. 287-307.

Merino, J y Muñoz. (1995). *Enfoques y modelos de Educación Multicultural e Intercultural*. Recuperado de https://www.educacion.navarra.es/documents/57308/57732/ sedano. pdf/38be9010-993f-433a-bc15-11727c9ef257.

Minedu. (2016). *¿Cómo organizamos y planificamos el trabajo curricular en la Educación Primaria Intercultural Bilingüe?* Lima: Gráfica GMS.

Minedu. (2020). *Padrón de Instituciones Educativas Publicas de Educacion Basica Regular del Nivel Inicial Escolarizado, Primaria y Secundaria, que cumples con el criterio Linguistico y que Brindan el Servicio de Educacion Intercultural Bilingüe – EIB.* Lima: Ministerio de Educación.

Ministerio de Educación. (1989). *Educación e Interculturalidad*. La Paz: ISEAT.

Ministerio de Educación. (2017). *Currículo Nacional de la Educación Básica*. Primera edición: marzo 2017. Aprobado mediante Resolución Ministerial Nro. 281-2016-ED Modificado mediante RM Nro. 159-2017-E. Lima: Minedu. Recuperado de http://www.minedu.gob.pe/curriculo/pdf/curriculo-nacional-de-la-educacion-basica.pdf. 26 de jun. de 21.

Molano, O. (2006). *Identidad cultural un concepto que evoluciona*. En *Revista Opera*, 7, 69-84.

Mondragón, A. (s/a). *Interculturalidad, alteridad y utopía. Una reflexión a partir de la lectura de las confrontaciones entre tlamatinime y franciscanos en 1524*. Recuperado de file:///C:/Users/amigo/Downloads/Interculturalidad_alteridad_y_ utopia_Una.pdf. 25 de mayo de 2020.

Ortega y Gasset, J. (2010). *Ideas y creencias*. Recuperado de http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2015/01/doctrina39846.pdf

Paez, D. y Zubieta, E. (2004). *Cultura y psicología social*. Recuperado de https://www.ehu.eus/documents/1463215/1504276/Capitulo+IIManual+Psic+Soc_2004 .pdf.

Palominos, T. (2004). *Cosmovisión Andina*: Lima: Arte Gráfica.

Paredes, V. (2004). *El saber campesino andino*. Huaraz: UNASAM (Manuscrito inédito).

Paredes, V. (2004). *Interculturalidad y lengua*. En Paqariina. Revista de investgaciones linguisiticas y culturales. Año I, Número I. Huaraz: UNASAM.

Paucar, H. (2016). *Warupchaw hampi qurakuna.* En *Revista Chirapa, qichwa markantsikpa Yachaynin, kawaynin.* Huaraz: Killa. pp. 38-42.

Quispe, J. (2009). *Wamarin ampikuq ashmakuna*. En Qichwa Marka, qichwa shimichaw. Markantsikkunapa yachayninkuna. Huaraz: DIACONÍA.

Quito, F. (2013). *Rol de la educación del tercer milenio en el ámbito rural*. En ASTERISCO Nº 11 y 12, Huaraz: s/e.

Rincón. J (2009). *Análisis de la identidad cultural andina en el contexto de los países andinos* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Roca, R. (2016). *Paqarisha markachaw ayapa willakuyninkuna*. En *Revista Chirapa, qichwa markantsikpa Yachaynin, kawaynin*. Huaraz: Killa. pp. 9- 14.

Rosales, M. (2009). Aijachaw pachamamapa willakuyninkuna. En Qichwa Marka, qichwa shimichaw. Markantsikkunapa yachayninkuna. Huaraz: DIACONÍA.

Rosales, L. (2016). *Ashmakunawan shuqmakuy*. En Revista Chirapa, qichwa markantsikpa Yachaynin, kawaynin, Huaraz: Killa. pp. 49-54.

Rosas, J. (2016). Monterrey markachaw wanuypaq willakuykuna. En Revista Chirapa, qichwa markantsikpa Yachaynin, kawaynin. Huaraz: Killa. pp. 15-21.

Rodríguez, M. (2013). *Los pueblos indígenas andinos, naturaleza y sociedad*. Quito: FEPP.

Salas, P. (2007) *Educación Intercultural Bilingüe y Participación Social*. Lima: CARE.

San Román, T. (2009). *Sobre la investigación etnográfica. Revista de Antropología Social*. ISSN: 1131-558X. Recuperado de https://www.redalyc. org/articulo. oa?id=83817222011. 23 de junio de 2021.

Sánchez, N. (2009). Kitawayta markachaw yachaykunapa kawaynin. En Qichwa Marka, qichwa shimichaw. Markantsikkunapa yachayninkuna. Huaraz: DIACONÍA.

Solís, G. (2009). Chamanayuq nunakunapa kawaynin. En Qichwa Marka, qichwa shimichaw. Markantsikkunapa yachayninkuna. Huaraz: DIACONÍA.

Toruño, M., et al. (2010). *Introducción a la antropología.* México: Porrúa.

Vásquez, M., *et al*. (2005). *Historia de la cultura*. México: Grupo GEO.

Velásquez, D. (2007). *La contextualización del currículum bajo las racionalidades de producción curricular en los distintos niveles de concreción, para el nivel de enseñanza de la educación parvularia*. En Revista de Estudios y Experiencias en Educación. Recuperado de http://www.rexe.cl/ojournal/index.php/rexe/article /view/.pp.191/198.

Velásquez, O. (2008) *Concepción de la muerte. Los muertos vuelven a vivir en el Perú*. Trujillo, Perú: UNT.

Walsh, C. (2001) *La interculturalidad en la educación*. Lima, Perú: Ministerio de Educación.

Zabalza, M. (2012). *Territorio, cultura y contextualización curricular*. Recuperado de https://revistas.rcaap.pt/interaccoes/article/view/1534

Zúñiga, M y Ansión, J. (1997) *Interculturalidad y educación en el Perú.* Lima: Foro Educativo.

ANEXOS

MATRIZ N° 01 RELACIÓN DE INFORMANTES

N°	NOMBRES	PROCEDENCIA	EDAD	LENGUA MATERNA
1	Informante N° 01	Centro Poblado de Llipta.	85 años.	Lengua materna quechua.
2	Informante N° 02	Centro Poblado de Congar	75 años	Lengua materna quechua.
3	Informante N° 03	Centro Poblado Congar	65 años	Lengua materna quechua.
4	Informante N° 04	Anexo Chacapampa	86 años	Lengua materna quechua.
5	Informante N° 05	Barrio Pogreso	79 años	Lengua materna quechua.
6	Informante N° 06	Anexo Raramayoc	76 años	Lengua materna quechua.
7	Informante N° 07	Anexo Raramayoc	70 años	Lengua materna quechua.
8	Informante N° 08	Anexo Raramayoc	75 años	Lengua materna quechua.
9	Informante N° 09	Anexo Raramayoc	74 años	Lengua materna quechua.
10	Informante N° 10	Centro poblado Yanarumi	69 años	Lengua materna quechua.
11	Informante N° 11	Centro poblado Congar	79 años	Lengua materna quechua.
12	Informante N° 12	Distrito de Shilla	73 años	Lengua materna quechua.

13	Informante N° 13	Distrito de Shilla	84 años	Lengua materna quechua.
14	Informante N° 14	Anexo Belen	62 años	Lengua materna quechua.
15	Informante N° 15	Anexo Incapu	60 años	Lengua materna quechua.
16	Informante N° 16	Distrito de Shilla	65 años	Lengua materna quechua.
17	Informante N° 17	Anexo San Gabriel,	70 años	Lengua materna quechua.
18	Informante N° 18	Centro Poblado Llipta	60 años	Lengua materna quechua.
19	Informante N° 19	Anexo Curihuanca	68 años	Lengua materna quechua.
20	Informante N° 20	Centro Poblado Llipta	83 años	Lengua materna quechua.
21	Informante N° 21	Barrio Unión	67 años	Lengua materna quechua.
22	Informante N° 22	Centro Poblado de Yanarumi	87 años	Lengua materna quechua.
23	Informante N° 23	Centro Poblado de Yanarumi	69 años	Lengua materna quechua.
24	Informante N° 24	Caserío de Catay	78 años	Lengua materna quechua.
25	Informante N° 25	Centro Poblado de Llipta,	75 años	Lengua materna quechua.
26	Informante N° 26	Anexo Chacapampa	68 años	Lengua materna quechua.

27	Informante N° 27	Anexo Raramayoc	70 años	Lengua materna quechua.
28	Informante N° 28	Centro Poblado de Llipta,	70 años	Lengua materna quechua.
29	Informante N° 29	Anexo Pachaca	90 años	Lengua materna quechua.
30	Informante N° 30	Anexo Pachaca,	75 años	Lengua materna quechua.
31	Informante N° 31	Centro Poblado Congar	70 años	Lengua materna quechua.
32	Informante N° 32	Distrito de Shilla	82 años	Lengua materna quechua.
33	Informante N° 33	Anexo Pachaca	66 años	Lengua materna quechua.
34	Informante N° 34	Distrito de Shilla	79 años	Lengua materna quechua.
35	Informante N° 35	Distrito de Shilla	77 años	Lengua materna quechua.
36	Informante N° 36	Distrito de Shilla	76 años	Lengua materna quechua.
37	Informante N° 37	Anexo Curihuanca	82 años	Lengua materna quechua.
38	Informante N° 38	Distrito de Shilla	90 años	Lengua materna quechua.
39	Informante N° 39	Barrio Progreso,	70 años	Lengua materna quechua.
40	Informante N° 40	Distrito de Shilla	65 años	Lengua materna quechua.

41	Informante N° 4	Distrito de Shilla	65 años	Lengua materna quechua.
42	Informante N° 42	Anexo Belen	71 años	Lengua materna quechua.
43	Informante N° 43	Anexo Belen	72 años	Lengua materna quechua.
44	Informante N° 44	Anexo Tomapampa	69 años	Lengua materna quechua.
45	Informante N° 45	Distrito de Shilla	60 años	Lengua materna quechua.
46	Informante N° 46	Anexo Paltac	65 años	Lengua materna quechua.
47	Informante N° 47	Centro Poblado de Congar	73 años	Lengua materna quechua.
48	Informante N° 48	Centro Poblado de Congar	68 años	Lengua materna quechua.
49	Informante N° 49	Centro Poblado de Yanarumi	79 años	Lengua materna quechua.
50	Informante N° 50	Anexo Chacapampa	66 años	Lengua materna quechua.

MATRIZ N°02

N°	DIMENSIONES	TEMAS	ENTREVISTADOS	FECHA
01	NATURALEZA	• Yukispa willakuynin	- Informante N° 45 - Informante N° 48	25-06-2019 28-06-2019
		• Wayanitapaq willakuynin	- Informante N° 45	28-06-2019
		• Turmanyaypa willakuynin	- Informante N° 02	25-06-2019
		• Kunturpa willakuynin	- Informante N° 03	26-06-2019
		• Upa kuurupa willakuynin	- Informante N° 47	28-06-2019
		• Wayrapa willakuynin	- Informante N° 07	07-05-2019
		• Atuqpa willakuynin	- Informante N° 40	11-05-2019
		• Arañupa willakuynin	- Informante N° 26	10-07-2019
		• Yuntawan parlay	- Informante N° 33 - Informante N° 05	01-07-2019 07-05-2019
		• Mama killatam riqiyan	- Informante N° 49 - Informante N° 10	04-07-2019 08-07-2019
		• Tukupa willakuynin	- Informante N° 23	10-07-2019

02	VIDA	Ashmakuna wanuypaq willakuyan		
		• Allqu wanuypaq willakun	- Informante N° 01 - Informante N° 02 - Informante N° 03	30-08-2018 25-06-2019 30-08-2018
		• Ranya kakash	- Informante N° 04	06-09-2018
		• Kakashtukuq wallpa	- Informante N° 05 - Informante N° 06	07-05-2019 07-05-2019
		• Tuku waqaynin	- Informante N° 07 - Informante N° 08 - Informante N° 09 - Informante N° 50	07-06-2019 07-05-2019 12-10-2018 12-10-2018
		• Wañuypa puritsiq aya hancha	- Informante N° 50 - Informante N° 41	10-05-2019 12-10-2018
		• Tushuq waychaw	- Informante N° 40 - Informante N° 42 - Informante N° 33	11-05-2019 01-07-2019 01-07-2019
		• Antsa waqaq wayquchaw	- Informante N° 28 - Informante N° 31	11-05-2019 11-05-2019
		• Hakapa willakuynin	- Informante N° 34	10-07-2019
		• Chiqyapa waqaynin	- Informante N° 23	10-07-2019
		• Chuklluspa waqaynin	- Informante N° 26 - Informante N° 19	10-07-2019 09-07-2019

		• Wañuy apamuq paka paka	- Informante N° 25 - Informante N° 44	03-07-2019 03-07-2019
		• Asyaq añas	- Informante N° 49	04-07-2019
		• Mishi wañutsiq	- Informante N° 12 - Informante N° 37 - Informante N° 46	07-05-2019 04-07-2019 12-10-2018
		• Mana pinqakuq piwincha	- Informante N° 17	04-07-2019
		• Ranya kuliibra	- Informante N° 16	10-07-2019
		Shillachaw wanuypaq willakuq qurakuna		
		• Kalapasupa wachaynin	- Informante N° 15	11-06-2019
		• Ruudapa wañukaynin	- Informante N° 27 - Informante N° 11	25-06-2019 15-06-2019
		• Saabilapa tsakiynin	- Informante N° 13	25-06-2019
		• Uqapa atska wachaynin	- Informante N° 44	25-06-2019
		• Hampikuq qurakuna	- Informante N° 14	03-05-2019
03		Wanuychaw rurapakuy	- Informante N° 10	08-07-2019
		Shillachaw waytawan shuqmakuy	- Informante N° 18 - Informante N° 21	06-04-2019 06-04-2019
		Hiqapakushqa qishya	- Informante N° 20 - Informante N° 29	06-04-2019 24-01-2019
		Wayra tsarishqa qishya	- Informante N° 22	15-05-2019

	RITUALIDAD	Pasta hitashqa qishyapa hampin	- Informante N° 30	06-04-2019
		Shillachaw ashmakunawan shuqmakuy		
		Hakawan shuqmakuy	- Informante N° 17 - Informante N° 24 - Informante N° 43 - Informante N° 35	04-07-2019 06-05-2019 15-07-2019 22-04-2019
		Allquwan shuqmakuy	- Informante N° 32 - Informante N° 29	15-05-2019 12-08-2018
		Kakashwan shuqmakuy	- Informante N° 36	23-04-2019
		Shillamarkachaw imanaw patsa qarayanqanta kaynaw willakuyan	- Informante N° 38	13-07-2019
		Shilla markachaw qatitsikuy		
		• Kukawan qatitsikuy	- Informante N° 43 - Informante N° 39 - Informante N° 41	15-07-2019 15-07-2019 16-07-2019
		• Harawan qatitsikuy	- Informante N° 32	15-05-2019
		• Siqaaruwan qatitsikuy	- Informante N° 20 - Informante N° 26	13-07-2019 10-07-2019

CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA

Kay barbichuchaw arañuta tarirqa musyayannam imanaw wata, murukuyninkuna kanampaq.

Yuntawan parlayan

Fuente: Los autores de la investigación.

CONCEPCIÓN DE LA VIDA

Allqu wañuypaq willakun

kalabaasupa wachaynin

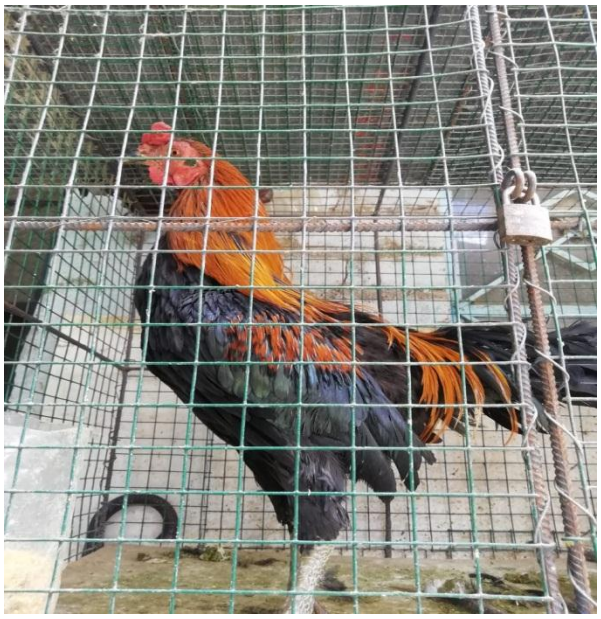
Rudaapa wañukuynin

Imanaw saabila katsiyanqan

Fuente: Los autores de la investigación.

Saabilapa tsakiinin

Inanaw saabila katsiyanqan



Kakash wañuypay willakun

Haka wañuypaq willakun

Fuente: Los autores de la investigación.

Hampikuq qurakuna

Shinwa

Qara mati

Iwkliptu

Ishmuñaw

Fuente: Los autores de la investigación.

PRÁCTICAS RITUALES

Wañuychaw rurapakuy

Kipu ruray

Kay kipuwanshi supaypita washaakun.

Fuente: Los autores de la investigación.

*Velorio*riuchaw

Pampaychaw

Fuente: Los autores de la investigación.

Shillachaw waytawan shumakuy

Yulaq ruusa

Puka ruusa

Puruqsapa waytan

Kullash

Fuente: Los autores de la investigación.

Puka ruusawan shuqmakuy

Shillachaw ashmawan shuqmakuy

Llullu allquwan shuqmakuy

Hakawan shuqmakuy

Fuente: Los autores de la investigación.

Shillachaw Qatitsikuy

Kukawan Qatitsikuy

Kukawan Qatitsikuy

Kukawan Qatitsikuy

Siqaaruwan Qatitsikuy

Harawan Qatitsikuy

Harawan Qatitsikuy

Fuente: Los autores de la investigación.

INSTRUMENTOS

FICHA DE OBSERVACIÓN DE LA PRÁCTICA DE LAS CREENCIAS SOCIOCULTURALES EN EL DISTRITO DE SHILLA

I. DATOS GENERALES:

NOMBRES Y APELLIDOS:

…….....

EDAD: …….. SEXO: ……..COMUNIDAD: ……...

LUGAR: ……. FECHA……. INICIO: …… TÉRMINO: ……

II. DESCRIPCIÓN DE LA PRÁCTICA DE LAS CREENCIAS

NATURALEZA ☐

VIDA ☐

RITUALIDAD ☐

III. SITUACIÓN

ACTIVIDAD:

……

……

……

……

DESCRIPCIÓN:

……

……

……

……

……

GUÍA DE ENTREVISTA NO ESTRUCTURADA PARA RECOJO DE DATOS DE LA PRÁCTICA DE LAS CREENCIAS SOCIOCULTURALES EN EL DISTRITO DE SHILLA

I. DATOS GENERALES:

NOMBRES Y APELLIDOS: …….....

EDAD: …….. SEXO: …….. COMUNIDAD: ……...

LUGAR: ……. FECHA……. INICIO: …… TÉRMINO: ……

KAWAY RIKAY

¿Ima ashmakunataq wañuypaq willakun?

……

……

¿Kay ashmakunawa waatayashmaku, haapa-ashmaku kayan?

……

……

¿Kay ashmakuna imanawtaq waqayan?

……

……

¿Imanawtaq pipis wañunanpaq musyantsik?

……

……

¿Mana pipis wañunanpaq imatataq tsya ashmakunata rurayan? ¿qarquyanqku? ¿wañutsiyanki?

……

……

¿Ima hachakunataq wañuypaq willakuyan? ¿Imanawtaq willakuyan?

……

……

¿Mana pipis wañunanpaq imatash rurayan?

……

……

……

SHALLQA RIKAY

¿Hachakunata imapapqpis willamantsikku?

……

……

¿Imanawshi imapis kananpaq kanqanta hachakunachaw musyantsik?

……

……

¿Kikin shallqa imapapqpis willakunku?

……

……

¿Qampaq kay kawanqantsik patsapa yarpaynin kantsuraq? ¿imanir?

……

……

……

APUTSAY

¿Imanawtaq shuqmata rurayan?

……

……

¿Pikunatataq shuqmantsik? ¿awkinkunata? ¿chakwankunata? ¿wamrakunata?

……

……

¿Pikunash shuqmakuyta yachayan? ¿Imankunawanshi shumaqkuyan?

……..

……

¿Imawtaq ima qishyapaqpis riqiyan?

……

……

¿Imakunawantaq hampikuyan?

……

……

……

……

……

CUADERNO DE CAMPO PARA RECOJO DE DATOS DE LA PRÁCTICA DE LAS CREENCIAS SOCIOCULTURALES EN EL DISTRITO DE SHILLA

I. DATOS GENERALES:

NOMBRES Y APELLIDOS:

…….....

EDAD: …….. SEXO: ……..COMUNIDAD: ……...

LUGAR: ……. FECHA……. INICIO: …… TÉRMINO: ……

III. SITUACIÓN

……

……

……

……

……

…….

IV. DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS

……

……

……

……

…….