

SIMBOLISMO Y RITUALIDAD EN TORNO A LA PAPA EN LOS ANDES

Dr. Rodolfo Sánchez Garrafa*
Lima, Perú

rodosang@sitiohoy.net

RESUMEN

El autor de este artículo considera que el entendimiento cabal de la ritualidad referente a los cultivos del maíz y de la papa exige articular el examen de las particularidades que presenta el sistema productivo, en cada caso, con la manera en que los andinos construyeron el mundo y llevaron adelante su práctica social. Mitología y ritualidad asociada al maíz y a la papa, son complementarias e igualmente importantes para explicar la visión holística del hombre andino. Hay que entender a Ispall Mama, la madre papa, como una entidad que emerge del mundo de abajo, animada en un «tinku» con la contribución del mundo estelar.

Palabras clave: Análisis simbólico, cosmovisión andina, ciclo productivo, mitología y ritualidad agrícola.

SUMMARY

The author of this article considered that a thorough understanding of the ritual reference to crops of corn and potato requires joint examination of the peculiarities of the production system, in each case, with the way the Andean world was built and carried out their social practice. Mythology and ritual associated with corn and potato, are complementary and equally important to explain the holistic view of the Andean man. We have to understand the Mother Potato or «Ispall Mama» as an entity that emerges from the underworld, animated in a "Tinku" with the contribution of the stellar universe.

Key words: Symbolic analysis, Andean worldview, productive cycle, agricultural mythology and rituals.

La papa cuenta con 5 mil variedades y es el tercer producto agrícola más consumido como alimento por la humanidad, se remonta a 8 mil años, cuando se domesticó en el altiplano andino, a orillas del Lago Titicaca (CIP).

Se ha observado con agudeza que los calendarios de las ceremonias prehispánicas, en las crónicas del siglo XVI, se limitan casi exclusivamente al maíz y que los cronistas proporcionan muy poca información acerca de ritos que se refieran a la papa o la quinua. Al mismo tiempo, se ha advertido que esta discordancia en el calendario ritual andino es relativa a realidades agrícolas disímiles, pero que lo ceremonial es sólo una parte dentro de un conjunto complejo de diferencias ecológicas, culturales y sociales (Murra 2002: 143-152).

* Rodolfo Sánchez Garrafa, es antropólogo (UNSAAC) por Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, magister en antropología (PUCP) por Pontificia Universidad Católica del Perú, y doctor en ciencias sociales (UNMSM) por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

En un artículo sobre “*Dioses y hombres del maíz*”, Marco Curátola (1996) refrenda ideas respecto a una hegemonía ideológica del maíz en el mundo andino, particularmente prehispánico. Según él, los canales de regadío se construían especialmente para el cultivo del maíz, la reorganización del orden socioeconómico territorial de las poblaciones locales se efectuaban en función de la producción masiva del maíz para el Estado, la principal prerrogativa de las grandes divinidades debió ser la de aportar maíz; el maíz aparentemente tuvo un cierto status simbólico privilegiado por el carácter eminentemente social de su producción.

Cabe preguntarse ¿hasta qué punto es real y efectiva esta supuesta hegemonía ritual del maíz en los Andes? Al respecto, una perspectiva mucho más analítica inspira a Luis Millones (2001), quien efectúa un contrapunto entre la papa y el maíz, mostrando a ambas plantas como actores vivos que participan en la cotidianidad de los Andes con una carga específica de historia cultural. Los granos de maíz llegan del cielo conforme a las más viejas tradiciones andinas. La papa, por su parte, se relaciona con la humedad y la tierra. En última instancia, puede observarse que ambos vegetales se ubican en polos opuestos y complementarios de la concepción andina del universo.

De hecho, el libro “*Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi*”, una antología de la papa compilada y comentada por Arnold y Yapita (1996) tuvo la virtud de documentar en forma inusualmente abundante el corpus mitológico de la papa y esto resultó más que sugerente no sólo para Millones sino para quien quiera que, en adelante, se ocupase de esta temática. La papa nos es mostrada, entonces, como símbolo femenino del mundo lunar y el cielo nocturno en el que sobresale su poder de fecundidad multiplicadora. De esta manera, ha quedado en cuestión el punto de vista prevaleciente con anterioridad, respecto a que el cultivo de la papa habría carecido de un contenido ritual e ideológico relevante en los Andes.

Nuestro convencimiento va en el sentido de entender a la papa como una entidad que emerge del mundo subterráneo, en un proceso de animación que supone también la contribución del supramundo o mundo estelar. Esta animación o, mejor aún, re-animación, se debería en gran parte a que la papa cobija en su seno a la humedad, pues en la concepción andina el espíritu de lo húmedo almacenado toma la forma de una sierpe que se mantiene dormida y que en su momento despierta animada por las señales del tiempo cósmico y la ejecución de rituales concebidos con este propósito.

Siguiendo a Murra, estimamos que el entendimiento cabal de la ritualidad referente a los cultivos del maíz y de la papa exige articular el examen de las particularidades que presenta el sistema productivo, en cada caso, con la manera en que los andinos construyeron el mundo y llevaron adelante su práctica social. Para adelantar en nuestro propósito, hemos procurado abarcar un corpus mitológico aún más amplio que el producido por Arnold y Yapita e intentamos ubicar el análisis dentro de un modelo de construcción del mundo que ya ha sido mostrado en sus implicancias más amplias (Golte 2009; Sánchez 2006). Previa anotación de los prejuicios históricos sobre el cultivo de la papa, ofrecemos, en lo posible, un análisis de las concepciones mitológicas sobre este tubérculo en los Andes y de las prácticas rituales concomitantes. Para ello se considera las dimensiones temporales y

espaciales, así como los sistemas clasificatorios que se desprenden en el esfuerzo de los andinos por alcanzar una explicación coherente del mundo.

1. Antecedentes y pre-juicios históricos sobre el cultivo de la papa

El cultivo del maíz alcanzó una centralidad notable en el modo de vida de muchas sociedades americanas originarias, al punto de considerarse determinante en los tipos de conducta socialmente adquirida. En efecto, pueblos como el Olmeca, Teotihuacano, Tolteca, Azteca, Maya, Mixteca, Tarasco, entre otros, le atribuyeron un origen divino al maíz y, en concordancia con su significación económica, vital para el sustento humano, desarrollaron manifestaciones religiosas y una ritualidad compleja, todo lo cual ha justificado hablar de “culturas del maíz”.

En los Andes Centrales, la realidad motivó una racionalidad específica vinculada a una agricultura multicíclica, con productos diversificados entre los que sobresalen el maíz y la papa, a fin de favorecer el uso más intensivo de la mano de obra en variados pisos ecológicos (Golte 2001). Siendo así, con respecto a este espacio, no sería apropiado hablar de “culturas del maíz” sino quizá de “culturas de complementariedad agrícola”, concepto que tiene la virtud de incluir al sistema altiplánico caracterizado por el intercambio de excedentes a gran escala.

En este marco resultan discutibles todas aquellas afirmaciones que van ya sea por el lado de la hegemonía del maíz o por el del tratamiento despectivo que los pueblos prehispánicos habrían aplicado al cultivo de los tubérculos. Vale la pena puntualizar dos de estas ideas erróneas o pre-juiciosas:

- a) *El maíz visto como un producto más codiciado que la papa.* Informaciones proporcionadas por cronistas del siglo XVI, e incluso del XVII, enfatizan el carácter de alimento codiciado que tenía el maíz en la sierra de los Andes, destacan asimismo la importancia ritual de este producto y su utilización como ofrenda a las wakas. Abundan las referencias sobre el calendario festivo y su relación con el ciclo productivo del maíz: La chicha, bebida espirituosa preparada mediante la fermentación del maíz, estaba presente en todas las ceremonias, el maíz era “comida de las wakas”, su harina era utilizada como señal de dominio sobre los vencidos, el robo de maíz era severamente castigado (Betanzos [1551] 1999: 20, 65, 69, 108); el maíz fue considerado como el “pan de los indios” (Acosta [1590] 1987: 253-4); las sementeras de maíz estaban a cargo de guardianes o *kamayoc* especiales, granos de maíz eran empleados en sortilegios y adivinación (Murúa [1590] 2001: 390, 423); mazorcas y harina de maíz se utilizaban en prácticas de hechicería (Guamán Poma [1615] 1993: 186, 205-239). La atención prestada al maíz, al parecer de los observadores, contrastaba ostensiblemente con la poca importancia supuestamente otorgada a la papa u otro producto cualquiera en los Andes.

Este sesgo perceptivo pudo obedecer a que la mayor parte de los primeros cronistas provenía de una sociedad consumidora de granos y, además, tomaba como referencia inmediata a las costumbres y prácticas habituales en Mesoamérica. Digamos que estas razones habrían influido de algún modo en la tendencia a privilegiar las ideas y comportamientos relativos al maíz. No obstante, existen registros significativos que demuestran la existencia

inmemorial de una “cultura de complementariedad agrícola” estructurada sobre el manejo de múltiples ciclos productivos antes que sobre un cultivo dominante. Así, los hermanos Ayar, fundadores míticos de la dinastía gobernante cuzqueña, habrían sembrado unas tierras de papas en un valle a espaldas del cerro Wanakawri (Betanzos, Op. cit.: 18). Los habitantes de las aldeas ejecutaban un ceremonial en la siembra de la papa, ofrendando semillas selectas que eran rociadas con sangre de camélidos sacrificados para este efecto (Cieza [1553] 1995: 304-8). “Murúa relata que cerca del Cuzco había un cerro artificial (Alpasunto) levantado con la tierra traída desde Quito especialmente para sembrar papas para el Inga” (Yacovleff y Herrera 1934: 299). Los naturales de los Andes ejecutaban diversos actos rituales con motivo de la siembra y la cosecha de papas, solían atar paja con muchos nudos y atadijos, haciendo ayunos y ofrendas; asimismo, adoraban y honraban a ciertas papas conocidas como *llallawa* (Pérez Bocanegra 1631: 132-3). Indios llacuases de San Pedro de Hacas-Cajatambo (1658) adoraban y mochaban a unas *papaconopas*; junto al ídolo Auca Atama en San Francisco de Mangas (1663) estaban dos conopas para el aumento de papas y ocas, éstas eran piedras negras redondas o de metal soroche a manera de papas (Duviols 1986: 172, 406, 415, 429). Podríamos seguir citando este tipo de fuentes para acreditar casos de interés ritual en los cultivos serranos de la papa, pero no hay duda que es en las etnografías contemporáneas donde se encuentra el mejor repertorio sobre la tradición oral en relación al cultivo de la papa y los correspondientes comportamientos rituales.

- b) *El cultivo del maíz habría tenido un prestigio diferencial frente al cultivo de la papa.* Aparentemente, esta explicación resulta más razonable. Por un lado, es cierto que en los Andes existieron y existen obvias diferencias entre las manifestaciones rituales asociadas sea al maíz o a la papa, dado que ambos productos tienen un ciclo productivo particular y, por tanto, un calendario ceremonial que corresponde a cada caso. Por otro lado, es ostensible que el Estado Inka dedicó considerable esfuerzo, tanto tecnológico como ritual, a la propagación y cosecha del maíz, mientras que el cultivo de la papa estuvo básicamente a cargo de las unidades económicas familiares.

El ciclo de los hermanos Ayar o del origen de los inkas atribuye al linaje real la introducción del maíz en el valle del Cuzco y señala que fueron estos héroes culturales quienes sacaron la semilla de su propia *paqarina* o lugar de origen (Betanzos, Op. Cit.: 20). Sobre la siembra del maíz o *sara tarpuy* se dice que en el mes de agosto el propio Inka presidía la ceremonia inaugural y colocaba la semilla escogida en un hoyo (Manya 1971: 47). En una chacra de Saucero, al sur de la ciudad del Cuzco, se cultivaba el maíz con el que se había alimentado Mama Huaco, la cuarta hermana de Manco Cápac, el mítico fundador del Cuzco. A la muerte de Mama Huaco se seguía alimentando a su momia con maíz de esta misma procedencia. El mito consideraba que ella había sembrado el primer maíz luego de establecerse en el Cuzco, y su representación, en forma de una olla vestida de mujer, contenía la semilla de maíz del año por venir (Zuidema 2007: 53, citando a Cobo 1956: 215).

Por contraste, las escasas referencias a ritos de la papa en fuentes del siglo XVI han llevado a suponer que su prestigio como alimento estaba muy por

debajo del maíz. Como fundamento de este aserto se ha mencionado, por ejemplo, que los pueblos de pastores de altura eran muy pobres y de poco prestigio por alimentarse de papa y chuño. Sin embargo, está demostrado que muchos de estos pueblos, como los lupakas de Chucuito, eran poblaciones inmensamente ricas y tenían capacidad como para generar grandes excedentes destinados al intercambio inter-regional (Carpio y Velásquez 1996: 7, 14, 30; Núñez y Dillehay 1995: 90, 110, 166; Diez de San Miguel [1567] 1964). Cualquier otra apreciación en contrario debería ser considerada como etnocéntrica. Tampoco bastaría la relatividad del prestigio para concluir sobre la hegemonía de un determinado producto, sobre todo en una realidad que ignoró por mucho tiempo a las unidades económicas domésticas y los pormenores de la vida aldeana en los Andes, dando pie a una visión bastante segmentaria que todavía tarda en ser corregida.

2. La comunidad de las especies en el mundo andino

Los pobladores prehispánicos de los Andes consideraron que el cosmos estaba habitado por seres interactuantes vinculados por relaciones de parentesco. Este convencimiento difiere sin duda del pensamiento occidental judeocristiano, según el cual las especies han sido creadas independientemente y no guardan una relación de comunidad biológica entre sí. Las particulares características de esta visión andina del mundo pueden sintetizarse en:

- *Una estructura básica binaria del cosmos.* El universo andino presenta dos niveles superpuestos: Uno el mundo de arriba o *hanaqpacha* y otro el mundo de abajo o *ukhupacha*. Entre las dos dimensiones opuestas se manifiesta un espacio liminal intermedio llamado *kaypacha*, la tierra habitada por los humanos, que es producto de la complementación y del equilibrio de los planos opuestos que constituyen la estructura básica del cosmos (Golte 2003; Sánchez 2006: 258).
- *Intervención de los dos espacios básicos del universo en el ciclo de la vida.* Para la existencia y reproducción de las especies en *kaypacha* es fundamental el intercambio de dones, esto es de energía, entre *hanaqpacha* y *ukhupacha* que siendo opuestos son complementarios a la vez. Una de las expresiones de este intercambio y flujo es la circulación del agua, cuyo aporte anima a los espíritus de las especies. La animación en *kaypacha* se produce en sus más amplios extremos mediante el concurso de fuerzas estelares y de la sociedad de los muertos que habita el inframundo.

Quizá la máxima expresión de este fluir entre los espacios básicos del cosmos sea la circulación del agua. La Vía Láctea o *Mayu*, río sideral, se conecta por sus extremos con otro río que corre por las profundidades del inframundo y que suele considerarse como río de la muerte o río de los muertos. Los ashaninka, por ejemplo, piensan que existen dos pongos o compuertas primordiales, uno al este que se abre entre las montañas llamadas Intatoni y Antamaraca y otro al oeste que encuentra paso entre las montañas Omoro y Otsitirico. El ciclo regular de la circulación del agua en el universo, se corresponde con la estructuración del calendario agropecuario y festivo en todas las culturas andino amazónicas.

Si bien se piensa que la tierra está circundada por agua, es una preocupación asegurar que este "elemento" circule oportunamente y en el volumen que se requiere. Son muchas las preocupaciones y rituales elaborados para atender a la necesidad de una periódica reposición del agua terrestre con las correspondientes transferencias desde el "río estelar", que son posibles con la participación de diversas deidades. Junto a las puertas entre los mundos, se piensa en una especie de "compuertas" que permiten administrar la circulación del agua. Las divinidades máximas (llámense Wiraqocha, Pachakamaq, Irioshi, Ketinbakori u otras) habrían creado o abierto pasos entre montañas generando los "pongos" primordiales (colosales exclusas) en ambos extremos del "río estelar".

- *Ligazón consustancial entre las especies y el mundo inorgánico.* La cosmovisión andina revela una imagen concatenada entre las especies y el entorno natural en general. Para los andinos, todos los seres del universo están animados por una vitalidad común, son poseedores de energía o *kamay* en distintas proporciones y establecen una relación de crianza mutua entre sí. Lo que desde el punto de vista occidental consideramos diferente por ser orgánico o inorgánico, en el punto de vista andino mantiene una relación de continuidad e interdependencia. Particularmente, en *kaypacha*, los humanos poseen espíritus o "sombras" conocidas como *upani* o *supay*, cuya pérdida se produce al romperse el equilibrio activo entre las condiciones naturales y las de convivencia social. El alejamiento de la sombra suele conllevar la muerte, dado que este espíritu ya separado del cuerpo físico debe emprender un viaje hacia el inframundo o ascender al río celeste. También los animales y las plantas poseen sus respectivos espíritus o sombras. Esta lógica sistémica, análoga en su coherencia a aparatos reflexivos contemporáneos es francamente impresionante y puede considerarse como expresión de un pensamiento sofisticado.¹
- *Vinculación de los espíritus de todas las especies entre sí por relaciones de parentesco.* Por lo dicho, es comprensible que los hombres andinos no se consideren lejanos ni distintos de todos los otros seres que pueblan el universo. De hecho, la tradición oral conserva relatos sobre el parentesco del hombre con diferentes animales terrestres y acuáticos así como con ciertos tipos de vegetales o de árboles en particular. Seres de los mundos opuestos establecen y mantienen relaciones de parentesco entre sí y con los seres que habitan *kaypacha*. Las estrellas se conciben frecuentemente como aves magníficas, tales como unas guacamayas hermanas que bajan del cielo para robar papas, una de las cuales es obligada a casarse con el campesino que la captura (Molina [1574] 1989: 55; Cobo [1653] 1956: 261).

Otras expresiones de comunidad entre las especies comprenden la conversión de humanos en animales y plantas (por ejemplo: enanos en peces), la capacidad de transformación y reversión de seres de poder en especies diversas, el cruce de humanos con otras especies (generando seres híbridos).

¹ Un principio fundamental de la teoría de la evolución es que ni los animales, ni las plantas, ni los seres humanos pueden vivir en el vacío. Todo organismo vivo intercambia constantemente sustancias con su medio. Sin estos intercambios la vida sería imposible, pese a que algunas semillas y esporas- y también ciertos animales enquistados pueden mantener su organización en el vacío y recuperar la actividad vital al restaurarse las condiciones normales (Maynard 1970:13).

Si en la cosmovisión andina la naturaleza en general está animada, y si los seres que pueblan el universo son activos e interactuantes, entonces es necesario entender tanto las manifestaciones de los intercambios que se suscitan entre los mundos de arriba y abajo, cuanto sus consecuencias para el acontecer en la interfase o *kay pacha*. Una parte significativa del rol simbólico que la mitología andina asigna a las especies vegetales tiene que ver, precisamente, con su participación como seres activos en el conjunto de intercambios cosmológicos y, por consiguiente, en la animación del espacio habitado por los hombres.

3. El supramundo y el inframundo en el origen de las especies donadas a *Kaypacha*

La idea de un dios supremo, hacedor de todo lo existente y único creador del cosmos, parece estar bastante alejada del pensamiento nativo en los Andes. En la concepción andino-amazónica se reconoce más bien a dos seres poderosos y opuestos, originalmente distantes, que animan el mundo mediante una actuación competitiva y complementaria (Sánchez 2006: 252). *Kaypacha* sólo se habría manifestado tal como ahora la conocemos después de producido el primer contacto entre los opuestos básicos del cosmos, esto es después de haberse estructurado el primer vínculo parental reproductivo (Golte 2009: 24).

En las tradiciones andinas surperuanas el cielo nocturno es fuente de origen de muchas de las plantas cultivadas (quinua, cañihua, coca), las semillas son propiedad de las estrellas o el espíritu mismo de algunas de ellas. De hecho, diversas estrellas y aún la Luna misma se reconocen específicamente como *illas* (espíritus arquetípicos, reproductores de las especies, a la manera de los *i'nato saanka'rite* que reconocen los matziguengas). No obstante, la tradición oral andina considera una doble fuente de animación de los seres terrestres; de un lado, están las *illas* que caen del cielo nocturno y, de otro, están también las *illas* que brotan de la tierra en lugares liminales como el seno de grutas y cavernas o la ribera de lagos y lagunas. Se puede decir que los seres que pueblan *kaypacha* sacan su fuerza vital tanto de las estrellas como del mundo subterráneo. Es razonable, por ello que las *illas*, en tanto objetos rituales, tengan atributos subterráneos y celestes al mismo tiempo, ya que siendo piedras naturales concentran la fuerza del inframundo pero también el poder del rayo celestial que cae sobre ellas (Lira 1973: 89).

De manera más abstracta, la cosmología andina afirma la existencia de una circulación de energía vital, un intercambio entre los espacios constituyentes del cosmos, cuyos momentos críticos están signados en términos cosmológicos por los equinoccios de setiembre (que inaugura el tiempo dominado por el mundo de adentro o lunar) y de marzo (que señala el inicio del período gobernado por el mundo de afuera o solar).

En muchas partes de los Andes se conceptúa marzo y setiembre como meses en los que se produce el matrimonio entre el Sol y la Luna. Es evidente que con esto se hace referencia al *tinku* entre los mundos de arriba y abajo que se produce en los equinoccios de primavera y otoño. Los meses equinocciales se identifican con el Sol y la Luna, así como en tiempos prehispanicos se identificaban con el inka y la

qoya. Con esta lógica, el mes de setiembre es considerado femenino o *warmikilla* que es cuando el Sol va de norte a sur. Inversamente, los campesinos de Kotama-Otavaló, por ejemplo, llaman *qharikilla* (mes masculino) al mes de marzo que es tiempo propicio para la recolección del *tuktu* (flores de maíz) de la *chakra*, y época en que el Sol retorna desde el sur hacia el norte.

La papa y su relación con el mundo de adentro

Conforme a la tradición oral altiplánica, el cultivo de la papa habría llegado a practicarse después del de la quinua. Las divinidades habrían otorgado la papa a los humanos, como un don para evitar la extinción de los pueblos sometidos por los cultivadores de la quinua. Se dice que los opresores de los primeros cultivadores de tubérculos llegaron a arrasar los cultivos de papa y se llevaron las matas con sus frutos maduros, pero no pudieron apoderarse del verdadero producto que se hallaba bajo tierra, puesto que desconocían la necesidad de escarbar el suelo para extraerlo.

La denominación *manqa* (adentro o abajo) que se da a los alimentos en aymara, particularmente a los tubérculos, concuerda con esta idea sobre el espacio subterráneo propio de la papa. De ahí que el mundo de adentro sea conocido como *manqa pacha*, esto es «mundo de abajo» o «mundo de los alimentos».

Un kuraka indiscreto es convertido en papa

(Versión de Eduardo Galeano.)²

Un cacique de la isla de Chiloé quería hacer el amor como los dioses. Cuando las parejas de dioses se abrazaban, temblaba la tierra y se desataban los maremotos. Eso se sabía, pero nadie los había visto. Dispuesto a sorprenderlos, el cacique nadó hasta la isla próxima. Solamente alcanzó a ver a un lagarto gigante, con la boca bien abierta y llena de espuma y una lengua desmesurada que desprendía fuego por la punta. Los dioses hundieron al indiscreto bajo tierra y lo condenaron a ser comido por los demás. En castigo de su curiosidad le cubrieron el cuerpo de ojos ciegos.

El cacique convertido en papa

(Versión de Oscar Espinar de la Torre).³

Cuentan que un cacique que habitaba el litoral, prendado de una diosa que vivía en una isla, tuvo un castigo que mereció su osadía.

El lugar era prohibido para los mortales ya que sólo los dioses podían habitarlo. Sin embargo, el Curaca de piel oscura nadó hasta allí para sorprender a los dioses, pero al contrario, el Cacique fue sorprendido por éstos quienes lo castigaron por indiscreto.

Al descubrir el amor prohibido entre la diosa y el mortal, los demás dioses, furiosos, lo ocultaron en la tierra condenándolo a ser comido por los demás mortales, para siempre, y cubriéndole su cuerpo de ojos, pero todos ciegos. Lo habían convertido en papa.

² GALEANO, Eduardo: Memoria del fuego. T.I. Los nacimientos. Siglo XXI, México, 1982: 36

³ ESPINAR DE LA TORRE, Oscar: *Mitos del Antiguo Perú*. Editorial San Marcos. Lima, 1998.

En estos relatos se aprecia que la aparición de la papa entre los habitantes de *kaypacha* es pensada como resultado de una incursión humana en el dominio de las divinidades del mundo de adentro, de aquellas que al practicar el *tinku* procreador hacen temblar la superficie de la tierra. El aprendizaje de las artes amatorias de las deidades, en un caso, y el amor impropio entre un humano y una divinidad en otro, da lugar al origen de la papa, una nueva entidad prolífica del inframundo, con muchos ojos ciegos (*ñawsa ñawikuna*) y por lo mismo condenada a no ver la luz diurna. La presencia de un lagarto está vinculada al tiempo de la siembra o enterramiento de las semillas, esto es a un tiempo cálido y lunar en el que se enseñorean las divinidades ctónicas. El enterramiento del indiscreto intruso humano resulta una alegoría del tiempo de la siembra de tubérculos que precede a una multiplicación abundante o múltipara, gracias a los ojos ciegos de la papa que a la vez son sus puntos de enraizamiento y germinación. Por eso se dice que la papa sólo abre los ojos en la obscuridad. La primera siembra de papas se conoce como *nayra sata* o “la siembra de los ojos”, esto es la siembra de las papas “guías”. Desde que la papa ha sido confinada a la obscuridad subterránea, le corresponde reproducirse en el mundo de adentro. Es impropio que los espíritus de las papas intenten activarse fuera de época o de lugar, si esto ocurriese las semillas se dispersarían y los productos de la despensa se acabarían muy pronto.

4. Contraste bio-ecológico entre los cultivos del maíz y de la papa

Los andinos apelaron a una doble homologación en su entendimiento del cosmos, de la naturaleza sobre lo social y de lo social sobre la naturaleza. Por un lado, el discurso elaborado por los andinos homologa expresiones del ritmo cósmico con la vida social, en una especie de regularidad universal; por otro, el cosmos físico es percibido como análogo al universo social, es decir se lo considera poblado por seres activos y personificados que interactúan a la manera humana, poseen identidad de género, se ubican en estructuras jerarquizadas, y están vinculados entre sí y con los humanos por relaciones parentales.

En el dominio del espacio la estructuración básica elaborada por los andinos es dual y se expresa a través de una oposición complementaria entre sus mitades constitutivas. Por ello, todas las oposiciones duales de la ecología remiten a la oposición masculino (arriba-afuera) / femenino (abajo-adentro) que caracteriza al universo social. En el dominio del tiempo, la ritualidad y todas las representaciones simbólicas establecen paralelos entre el ciclo de los astros, de las estaciones y del crecimiento de las plantas cultivadas con el de la vida de los hombres.

Los cultivos de maíz y papa en los Andes se corresponden en términos bio-ecológicos con la oposición *hanan/urin*, esto es arriba/abajo. En efecto, el espíritu o “sombra” del maíz se identifica con el mundo de arriba, en tanto que el espíritu de la papa se corresponde con el mundo de abajo. Es comprensible que ello obedezca, además, al hecho que el maíz fructifica en el tallo de la planta, mientras que la papa lo hace en el subsuelo mediante reproducción vegetativa o clonal. No obstante, la extensión simbólica de ambos productos va más allá de sus espacios de origen.

El maíz siendo del mundo de arriba, en la práctica se cría en las partes bajas y requiere principalmente agua de riego (agua del mundo de abajo, proveniente de lagunas, reservorios, manantiales, etc.). Por el contrario, la papa siendo del mundo de abajo, se cría en las partes altas (la mayor parte de los cultivos de variedades de papa nativa se ubican en la zona ecológica denominada "puna", por encima de los 4,000 msnm.) y sus sembríos, tratándose de tierras de secano, necesitan de la lluvia o agua del mundo de arriba.

Por otro lado, los andinos homologan ritualmente a los granos de maíz con el género masculino, siendo así que en Apurímac y Cuzco, por ejemplo, a los varones se les designa como *musha* (maíz desgranado); mientras que a las papas se las homologa ritualmente con el género femenino, aplicando a este tubérculo la denominación genérica de *sipas* o *imilla* (mujer joven) y llamando, de manera particular *ispalla* o melliza al espíritu de la papa, como ocurre en Puno y en gran parte de Bolivia. El vocablo *ispalla* alude a la capacidad de duplicación por multiplicación clonal. Como se ve, el cultivo del maíz y de la papa expresan la necesaria complementariedad e intercambio entre los espacios opuestos del cosmos.

En la cosmovisión y práctica social andina, el contraste bio-ecológico entre el maíz y la papa se expresa bajo las siguientes consideraciones:

- a) *Maíz y papa constituyen una oposición complementaria.* Ambos productos se perciben como seres vivos, que se comportan como personas y que se adscriben al ayllu o familia que los acoge e incorpora en una práctica de mutua crianza y complementación. Dan lugar a dos clases de cultivos, y más aún a dos sistemas diferenciados de agricultura a partir de las diversas zonas climáticas a que se corresponden estos productos en su origen. El maíz, planta de clima esencialmente templado, se muestra cómodo en los valles de la costa y aún en las yungas amazónicas, pero se adapta bien en las zonas bajas y protegidas de la sierra interandina (Murra 2002: 151). La papa, por su parte, es una planta autóctona de la región altoandina, domesticada localmente y adaptada a las condiciones andinas, siendo sembrada en tierras de barbecho y de temporal (Otazú 2001). En otras palabras el *maíz-hanan* se cría básicamente en territorio *urin* y, la *papa-urin* se cría sobre todo en territorio *hanan*. Aquí vemos cómo se concreta la interacción ya aludida de los espacios básicos del cosmos para darle continuidad a la vida. Sólo los pisos intermedios o *chawpi*, más escasos en los Andes centrales, resultan aptos para ambos cultivos, conjugando con su carácter de espacios ecológicamente liminales.
- b) *El maíz en la sierra es una planta vulnerable mientras que la papa resiste a condiciones más extremas.* Por un lado, el maíz no puede crecer en las hondonadas de los valles cálidos en que el desierto trepa a veces más allá de los 2000 msnm (en el Apurímac, por ejemplo); y, por otro, no logra prosperar en lugares altos de los Andes con frecuentes heladas nocturnas que ocurren a lo largo de ocho o más meses del año. Se ha considerado siempre muy deseable, tanto en el tiempo de los inkas como en la actualidad, que donde se siembre maíz haya sistemas de riego, aún cuando haya presencia de precipitaciones pluviales.

Por contraste, la papa es un tubérculo resistente a las heladas que se cultiva en pisos ecológicos altos. Ha sido domesticado localmente al igual que la quinua y es el más celebrado entre los diversos tubérculos de altura (papa, maka, uka, mashua, aña). Sin los tubérculos la ocupación humana, esto es la conquista de las zonas altas de los Andes habría sido imposible, como ya lo notaba Bernabé Cobo en 1653: “la mitad de los indios del [Perú] no tienen otro pan”.

- c) *Los cultivos de maíz y papa tienen una cobertura ecológica diferencial.* Sabemos que el maíz es un cereal que ha sido cultivado en toda América; sin embargo, su cultivo en la sierra y en la costa andina depende de la posibilidad de contar con un clima templado y húmedo. En este sentido, las áreas apropiadas para el maíz en los Andes Centrales son bastante limitadas, dado que se trata de un territorio con un amplio escalonamiento geoecológico (Morlon 1996), en el que las zonas muy húmedas son las más amenazadas por las heladas, en tanto que las quebradas empinadas más bajas requieren de infraestructura apropiada previa para ser utilizadas (andenes, canales de riego, entre otras obras públicas en gran escala). Ciertas variedades de maíz se crían en la yunga o piso bajo, pero es en terrenos propios del piso *qheswa* donde abundan los cultivos de maíz. Excepcionalmente y con fines ceremoniales llega a obtenerse también a mayor altura, bajo miramientos y cuidado especiales.

Por su parte, la papa es más eficiente que la mayoría de los cultivos básicos para convertir los factores agroecológicos, el capital y la mano de obra en un producto de alto valor alimenticio. Debido a su plasticidad fenotípica, la papa se adapta fácilmente a diversos climas y sistemas de cultivo, por lo cual ha ocupado y ocupa un espacio mucho más amplio de territorio en los Andes (Luján 1996: 1). Su domesticación fue decisiva para la aparición de una agricultura altoandina hace miles de años y sustentó el crecimiento de la población en todo el ámbito de la Cordillera de los Andes generando excedentes agrícolas esenciales para el desarrollo civilizacional.

La existencia de dos agriculturas separadas conforme a un eje ecológico vertical no significa que un mismo grupo étnico no practicara ambas. Todo lo contrario: cada grupo étnico, ya fuera pequeño como los chupaychu de Huánuco o poderoso como el reino aymara de los lupaca, trataba de controlar y abarcar con la gente a su disposición, la mayor cantidad de pisos ecológicos.

5. Interdependencia entre las papas y los humanos

En el mundo andino, la interdependencia entre las papas y los humanos es múltiple. Comprende no sólo una interacción social y el establecimiento de relaciones específicas de parentesco, sino también lazos de origen y mutuas implicancias alimentarias, como se aprecia en la tradición oral.

El ánimo del hombre se empata con las otras ánimas del universo
(Versión de Carrillo, Jaulis y Núñez sobre Chuquiuharcaya-Ayacucho).⁴

⁴ CARRILLO, Pelayo; JAULIS, Primitivo y Marcelo NUÑEZ: Tengo vida cuando mis animalitos, semillitas y otros tienen vida. Pasar bien la vida en Chuquiuharcaya-Ayacucho. En *Allin Kawsay, concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico*. Pratec, Lima 2004.

(...) los que mantienen la vida de los hombres son las vidas o ánimas de todos los componentes de su *pacha* local. Estas ánimas también son las más preocupadas en mantener la armonía entre la colectividad de los *runas* (humanos), naturaleza y las deidades andinas. Pero lo que resaltan los comuneros es que las vidas de los hombres se *tupan* (encuentran) o se empatan con la vida o ánima de sus plantas, sus animales, sus minerales, sus deidades, etc. La vida o ánima del hombre no está sola sino amarrada al resto de las vidas.

Los espíritus o deidades de la papa

(Versión de Elizabeth Choque Copari)⁵

En el mundo andino, cada uno de los productos tiene su deidad a la cual se le muestra un inmenso respeto ya que son nuestros criadores (...). Así tenemos a la Ispallawalla, deidad de la papa Jikjata; Phureja Mama, deidad de la papa que produce en tres épocas diferentes del año.

Las *ispalla* o espíritus primordiales de la papa se personifican, son seres de poder que tienen que ver con la crianza o cultivo de esta especie. Se manifiestan por lo general como personas de sexo femenino, más propiamente como mujeres jóvenes y casaderas a las que en aymara se designa como *imillas*. Los humanos procuran establecer una relación de armonía y entendimiento con estos espíritus, a fin de ser favorecidos con buenas cosechas.

De cómo había aparecido la papa

(Versión procedente de Chukiñapi-Bolivia, recogida por Emiliana Hilaya y Cipriana Apaza Mamani).⁶

La papa había aparecido de un montón de piedras, dicen también. La mamá melliza (espíritu de la papa) aparecería a las guaguas nomás. Luego la papa mucho había estado llorando, dice:

–A mí, nadie me quiere, diciendo.

Una persona había estado yendo por el medio de unas piedras. Luego, esa persona había pisado sobre ese montón de piedras. Y luego, había escuchado decir así. Luego esa persona se había asustado mucho. Nada había podido hacer esa persona.

–Yo soy Axawir Imilla: Muchacha Pegajosa, oiga mama, no te asustes.

Un montón de piedras nomás había gritado de allí. Esa persona había mirado nomás muchas piedras redondas. Luego esa persona había preguntado:

–Tú ¿qué nombre tienes?

–Yo soy la papa Ch'iyar Imilla: Muchacha Negra, le había contestado también.

–Algunas así de nombre tenemos, le habían contestado de igual manera.

–Y yo soy Janq'u Imilla: Muchacha Blanca.

Desde ese momento, la papa había aparecido con nombres así. Porque, en los años de antes, no había habido nombres de papas.

⁵ CHOQUE COPARI, Elizabeth: El Marani. Autoridad que armoniza la crianza de las chacras. Pratec, Lima 2001.

⁶ HILAYA, Emiliana y Cipriana APAZA MAMANI: De cómo apareció la papa en la montonera de piedras. En *Madre Melliza y sus crías. Ispall Mama Wawampi*. Arnold y Yapita (Editores). HISBOL/ILCA, La Paz 1996.

Otras versiones cuentan cómo es que tres jóvenes llamadas Ch'iarimilla (Muchacha Negra), Janqoimilla (Muchacha Blanca) y Wilaimilla (Muchacha Roja), quienes dijeron ser Choqhes, solicitaron hospedaje en la casa de una familia campesina y luego de pasar allí la noche se convirtieron en papas de tres variedades. Es oportuno señalar que el vocablo *choque* puede ser traducido como “oro” pero también como “rayo” (divinidad andina que como sabemos tiene que ver tanto con la petrificación cuanto con la despetrificación de seres). Por otro lado, coherente con la asociación de la papa y el mundo subterráneo, el mito declara que las papas fueron originalmente cúmulos de piedras, esto es parte del suelo y por tanto patrimonio de los ancestros –llámense chullpa, gentil o *ñawpa runa*–. Tengamos presente que en el principio de los tiempos, los seres diversos accedían libremente a los espacios opuestos del universo; en este sentido, las piedras afloraban del suelo y a manera de huevos podían ser fertilizadas por seres del supramundo, específicamente por el rayo que en muchos relatos es personificado por otros personajes como el cóndor *mallku*, por ejemplo.



Papa procreadora. Museo de Trujillo.

El cóndor Mallku y la abuela

(Versión de Eduardo Apaza Huanca, recogida por Cipriana Apaza Mamani)⁷

⁷ APAZA MAMANI, Cipriana: La aparición de la papa. En *Madre Melliza y sus crías. Ispall Mama Wawampi*. Arnold y Yapita (Editores). HISBOL/ILCA, La Paz 1996.

El cóndor Mallku Mayor había hecho aparecer a la papa, trayéndola cargada, dice. Bajando del cerro nevado Illamp illani (Illampu que tiene illa), había llegado a la pampa llamada Wilaspay (que quiere decir “Tierra Rojiza”) había sabido haber un gran promontorio de piedra. Ese asiento del Mallku se había llamado también Wila Jawir Jaq’i: “Quebrada del Río Rojo”. Antes, ese promontorio de piedra había sabido ser un depósito de piedras de las abuelas y abuelos. (...) Ese lugar había sido la Wak’a Abuela de Illa de Papa. Ante los ojos de la gente, así el viento del Mallku Cóndor había hecho aparecer los productos mellizos de la papa, dicen.

El relato prosigue, narrando cómo una abuela descubre el sitio e incomoda al Cóndor arrojándole una piedra. El Cóndor abandona el lugar, dejando a las piedras convertidas en papas. Las entidades petrificadas por acción del rayo, *wankas* o *conopas* según su tamaño, se despitrifican eventualmente para intervenir activamente en la comunidad de seres que conviven con el hombre, especialmente en la chacra. Aquí el mito nos muestra al arquetipo de la papa, más como una madre mellicera, procreadora de productos mellizos, que como una madre melliza en sí. Las abuelas y abuelos de un tiempo lunar (al que pertenecería la papa) habían sido también petrificados o momificados por acción de la luz solar que da inicio a un nuevo tiempo. El cóndor que es un viajero del tiempo y del espacio habría recuperado para los humanos a las *illas* de la papa. Otros relatos señalan al sapo como raíz o ancestro de la papa y al cóndor como un joven enamorado que raptó a la flor de papa, llevándola a sus querencias. Se dice que los sapos despiertan y salen del suelo en setiembre y que permanecen en la superficie hasta abril; de ahí que se considere al sapo como un buen hortelano, preocupado por el mantenimiento de la chacra.

La tierra rojiza puede entenderse como una alegoría de tierra fertilizada por ofrendas de sangre. De hecho el cóndor raptor alimentaba a Flor de Papa con carne de camélido revuelta en ceniza según relato de Cipriana Apaza (Arnold y Yapita 1996: 67). El hecho de poseer sangre y acumular humedad es lo que permitiría el desarrollo de las crías de la papa mellicera.

La papa sangraba cuando le echaban uña

(Versión compilada en *Mitos y Cuentos* por Redepapa Corpoica)⁸

Dicen que en aquellos tiempos la papa era gente y era mujer. Un día llegó una anciana y desconocida mujer nasa, donde una familia con el pretexto de visitarla. En esta familia la dueña de casa tenía un niño recién nacido. La viejita recién llegada miraba mucho al niño, hasta que un día le dijo a la madre que le prestara el niño.

La madre muy confiada se lo prestó. Estaba bien descuidada cuando oyó que el niño lloraba mucho, al acercarse vio que la viejita le estaba echando uña al niño y le comía los pedacitos de carne.

La madre rescató a su hijo y empezó a correr, mientras la viejita enojada se puso a perseguirla con ánimo de arrebatarse nuevamente al niño. Al llegar al agua, la viejita saltó al otro lado de la quebrada y empezó a llamar: –Vengan bejucos, vengan raíces, y palos. Así formó un puente y logró pasar.

La madre del niño al ver que ya estaba siendo alcanzada, tomó un tronco de maguey y, luego de envolverlo en trapos, lo puso a rodar. Creyendo que era la

⁸ <http://redepapa.org/red/> Visitado en setiembre de 2010.

madre que escapaba, la viejita se dio a perseguir incansablemente el bulto que rodaba.

Así la madre del niño logró sacar ventaja y llegar a una casa en la que vendían chicha, donde muy asustada contó a la gente lo sucedido. Cuando llegó la viejita, la gente le brindó chicha pero no lograban emborracharla. Entonces, una persona mayor les dijo que para emborracharla debían conseguir una falda de mujer en dieta para revolver en la chicha y darle de tomar.

Hecho esto le brindaron la chicha y de esta manera la viejita se emborrachó y quedó dormida dentro de la casa. Cuando esto ocurrió, la gente le prendió fuego a la casa. Al quemarse, la viejita explotó fuertemente y dicen que regó sangre por todas partes y en cada parte donde cayó sangre, con el tiempo brotaron de la tierra variedades de papas. Por eso dicen que antes, cuando se echaba uña a la papa, ésta echaba sangre.

Este otro relato pone de manifiesto que la papa vieja tiene tendencias antropofágicas y se alimenta de carne humana tierna. La gente resolvió este peligro emborrachando a la papa vieja con chicha que había sido previamente removida utilizando una prenda de mujer en dieta. Al ser cocida a fuego, la papa destiló sangre y originó las diversas variedades de este tubérculo. De cualquier modo, es bastante clara la relación que se establece entre la multiplicación de los tubérculos y el descarnamiento del cuerpo humano. Los sacrificios humanos y el derramamiento de sangre, en particular, resultan actos que propician una abundancia en la cosecha de papas. Al respecto, se sabe que desde tiempos anteriores a los inkas, se sacrificaba individuos, práctica que pudo haber tenido como una de sus finalidades la de conjurar lluvias catastróficas, como pudieron ser las causadas por el fenómeno del niño en la costa norte (Tufinio 2008: 457-8), pero que a la luz de los relatos mitológicos pudo también buscar la inclusión de los ancestros como un medio de asegurar una cosecha abundante de tubérculos. En Cerro de Pasco, Huánuco y otros departamentos del Perú, se conserva memoria del mito de Mamarayhuana, madre de un niño que muere y de cuyo cuerpo se originan la papa y otros productos agrícolas.

Mama Raywana

(Versión de Pío Mendoza, recogida en Paucartambo-Cerro de Pasco por Elizabeth Lino Comejo).⁹

Hace muchísimo tiempo esta tierra estaba poblada sólo por aves. Un día el Dios Wiraqocha quiso hacerla productiva y envió para ello a Raywana. Ya en la tierra, la madre Raywana apareció embarazada. A los nueve meses dio a luz un varoncito al que las aves recibieron con mucha alegría.

Cierta vez Raywana tuvo que dejar durmiendo a su pequeño para ir a lavar ropa a un río de la quebrada. Pichiwchanka, una avecilla que frecuentaba aquellos lugares, se quedó al cuidado de la criatura. Raywana se demoró mucho en el río y entre tanto su pequeño hijo empezó a llorar de hambre. Pichiwchanka y otras aves trataron de calmarlo batiendo las alas, pero no lograban su propósito. Entonces, le daban picotazos y sin querer le dieron muerte al niño.

Desesperada, Pichiwchanka llamó de inmediato a un consejo de aves, para decidir qué hacer con el cadáver del niño. Llegó el picaflor, luego arribaron el gorrión, la gaviota y otras más. Todas las aves discutieron y finalmente decidieron desaparecer

⁹ La versión transcrita fue recogida en el 2003. Se visitó en setiembre de 2011 la siguiente dirección: <http://zumbayllu.blogspot.com/2008/11/la-mama-rayhuana.html>

la evidencia. Cada ave se llevaría una parte del cuerpecito del niño. El Rucchi, avecilla que vive en las quebradas, le sacó las uñas al niño y se las llevó a enterrar en las chacras de cultivo. El lorito de la selva se llevó la dentadura y también la enterró. Finalmente, el Cóndor y el Picpish se llevan el mal olor de la ventosidad del niño y lo entierran en las alturas

Aparece Rayhuana y pregunta por su niño. Pichiwchanka no puede ocultar más lo sucedido. Enterada Raywana ataca a Pichiwchanka y luego se convierte en el nevado Huascarán.

Meses después, brotan diversas especies del cadáver del niño. Su dentadura origina el maíz, las uñas se convierten en habas, de sus ojos brota el chocho o tarwi, de sus testículos el olluco, de penecito sale oca, de su riñón la papa, de su sangre la kiwicha, de su cabello las ortigas, de su carne las frutas, de su brazo la yuca, de su glúteo el zapallo.

Como se aprecia, el discurso mítico expresa insistentemente una relación circular entre ancestros humanos (cuerpos descarnados, carne tierna, sangre), el origen de los productos agrícolas y la deseada abundancia en las cosechas.

6. Expresiones rituales en el ciclo productivo de la papa

Los productos de sustento se denominan genéricamente como *kawsay* (vida, existencia) entre los quechuas, y como *manq'a* (comida) en los pueblos aymaras. Con respecto a la papa, que es el producto de más amplia difusión sobresale la relación íntima entre su domesticación y la conquista de la altura, que constituye una de las principales características en la evolución de la cultura andina.

El ciclo de labor que compromete la papa abarca prácticamente la totalidad del año y está marcado, en lo básico, por los cambios estacionales que determinan los equinoccios. El ciclo agrícola en el Altiplano comienza el mes de agosto (Llanque 1990: 146). Se sabe que en las mesetas, sobre los 2600 msnm, la papa tiene una periodicidad de cosecha de seis a siete meses, y en su variedad "criolla" (diploide), de tres a cuatro meses. Pasaremos por alto las diferencias regionales y locales relativas a la periodicidad, para enfocarnos en la ritualidad correspondiente a las diferentes fases del ciclo productivo de la papa en general.

Los días de especial celebración para la papa coinciden con momentos significativos del curso anual y de la crianza de este producto en la chacra, tales como la siembra, los carnavales (*pukllay* o *anata*) la cosecha y la fiesta de pentecostés.

El nombre *papa* proviene del quechua, aunque en la variante Junín se usa el término *aqsu*. En aymara la denominación corriente de este tubérculo es *ch'uki* o *choqe*. Un dato interesante es que en lengua chibcha el tiempo de cosechar papas se designaba como *iompcua fihistaca* y el de cosechar maíz *abachuque fihistaca*. Este vocablo *iompcua* (papa) pudiera tener parentesco con el término *yomca* registrado en los mitos de Huarochirí recogidos por Ávila. En efecto, se designaba así a la señal que se colocaba una de dos estatuas o *chutas* en los rituales de la Macua (Taylor 1987: 381). A la estatua considerada masculina se le colocaba un tubérculo o protuberancia tejida que representaba un pene o *yomca*, en tanto que a la estatua

femenina le colocaban un distintivo sexual llamado *waska*. No está demás señalar que si bien se menciona generalmente el género femenino de los espíritus de la papa, algunos relatos míticos narran sobre las papas machos como *papa yungas*, *saq'ampaya* y *tirutiru*.

6.1 La siembra de las papas: papa tarpuy o ch'oqe sata

La papa toma una denominación especial según la fase del proceso productivo. Así al momento de la siembra se le suele llamar *jatha ch'oqe* (madre semilla o madre de la generación). Las papas para semilla deben estar enteras, es decir libres de gusanos y sin daños sufridos al momento del escarbe o cosecha, desde luego se cuida también que la semilla no haya sido afectada por la helada.

En el Altiplano los grandes ritos de siembra tienen que ver con la papa más que con cualquier otro producto. Se entiende que antes de la siembra la tierra ya ha sido previamente roturada. Esto se ha hecho en los meses de febrero y marzo para las tierras de barbecho sectorial o de temporada (*laymis*) y en el mes de agosto para las tierras bajas. En agosto se hacen las “mesas” o “misas” (*wisas*) que son ofrendas complejas a la tierra. Cuando llega el momento de sembrar, que suele ser de setiembre en adelante, los miembros de la familia se dirigen con sus elementos de labranza y semillas a sus respectivos terrenos de labor. Las autoridades comunales solicitan al *yatiri* o *yachaq* (sabio del lugar) que realice la ceremonia de “pago” a la tierra, conocida como *ayta* o *haywarikuy* (que en castellano se designa como “despacho”). El sabio ofrenda aguardiente, vertiéndolo a la tierra y asperjando hacia las montañas o colinas sagradas. La idea es que los seres de poder sean benévolos y protejan los sembríos del azote de las sequías, granizadas y heladas.

El despacho es una ofrenda de carácter propiciatorio. Una especie de “convite” a las divinidades, con una serie de ingredientes tales como pétalos de clavel, algodón, conchas y estrellas de mar, fetos de cuye, grasa de camélido, entre otros. Se trata de una comida o banquete ritual (Fernández 1997). Este despacho es quemado en el centro del terreno que va a cultivarse.

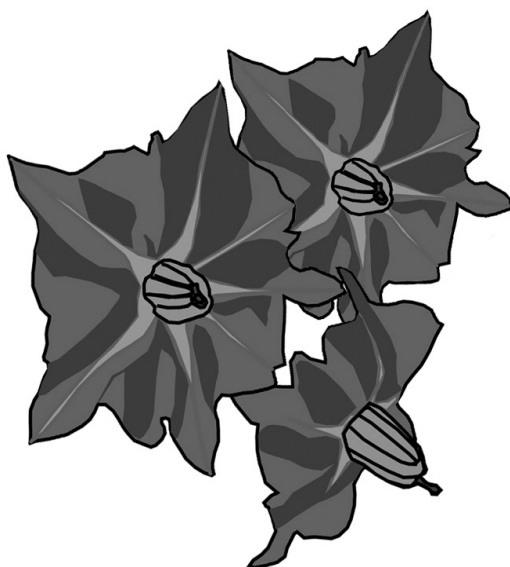
Para el sembrío en tierras de barbecho sectorial o purmas se prefiere variedades de papas nativas, ya que éstas son más resistentes a las heladas que causan estragos irremediables. Papas nativas o *qoyllus* como pukapapa, yana, khuchi aka, se destinan básicamente al autoconsumo y en menor medida al intercambio. Desprenderse de estas papas podría resentir a la Ispalla Mama y determinar su desaparición (Iriarte 2005). En general las semillas son sembradas previa admonición para que éstas se sientan protegidas y contentas, en el primer surco se coloca una *pitupapa*, papa partida en dos y untada con sebo de llama.

Con la finalidad de que la futura cosecha fuese buena, los campesinos aymaras acostumbraban enterrar las papas más grandes y unos puñados de coca, en las cuatro esquinas de la chacra (Flores Apaza 1999), práctica que todavía subsiste en lugares como Chiloé (Cárdenas 1997). Concluida la siembra, se procede a contar la semilla sobrante, acto que se conoce como *piwi*; si el número de papas restantes es par es mal augurio, si resulta impar es buena señal. Asimismo, después de la siembra se acostumbra colocar una *kumpa*, piedra sagrada destinada a proteger los

cultivos de la influencia negativa de cualquier espíritu adverso. En algunos lugares la piedra que vigila es llamada *chakrayoq* (el dueño o poseedor de la chacra).

6.2 *Ritualidad del proceso de cuidado y crecimiento de las plantas de papa*

Una de las maneras de llamar al brote de la papa es *llullu ch'oqe* que quiere decir “papa recién nacida”; es una manera de acentuar su reconocimiento como ser vivo e interactuante, que requiere las atenciones de los dueños de la chacra. El primer aporque de papas se denomina *pajchay*, en tanto que el segundo es *qhaswa*, términos que parecen referirse a la forma de cubrir o rodear con tierra la planta a fin de que enraíce adecuadamente. Se procede a aporcar un mes después de la siembra y de esta manera la planta queda protegida de la helada. Un buen aporque asegura que cada mata produzca mayor número de tubérculos y de mejor tamaño.



Flor de papa.

Los miembros de la familia campesina, además de preocuparse por deshierbar la plantación, y cultivar las plantas oportunamente, tienen que mantener satisfechos a los ancestros con las ofrendas que ellos requieren y proteger ritualmente los cultivos de las amenazas de sequía, granizo, helada y enfermedades.

Al hacer aporque tenemos que dar de comer a los cerros

(Versión de Julián Benancio Torres, Ecash-Cordillera Negra. Recogida por Karina Costilla).¹⁰

Mi padre cuando salíamos a la chacra en aporque de papas, ocas, me enseñó que cuando se hace el segundo aporque de papa, oca, hay que dar de comer a los abuelos (cerros) quienes cuidan esta chacra, igual como una persona ellos quieren

¹⁰ COSTILLA ROJAS, Karina: Calidad de vida en las comunidades campesinas de la microcuenca del Marcará-Vicos. En *Allin Kawsay, concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico*. Pratec, Lima 2002.

comer y tienen hambre, entonces cuando decía así, yo escuchaba todo lo que me aconsejaba y eso hasta la actualidad vengo haciendo y del mismo modo yo también a mis hijos, cuando voy a cosechar o probar las papas (...) lo primero que hago es dar de comer a las almas, pachamama agradezco por lo que me ha criado, siquiera poco para probar.

En Moho y otras provincias del departamento de Puno, existe una autoridad denominada *marani*, persona respetada por todos y a quien se considera designada por los propios *achachilas* (ancestros deificados que habitan las montañas). Este Marani es el encargado de cuidar las chacras de barbecho sectorial, entre sus obligaciones está la de alimentar a los *achachilas* y ofrecerles aguardiente y chicha. Debe estar en conversación permanente con las deidades a fin de recibir ayuda en el control de las granizadas y heladas, así como en la dotación de lluvias oportunas. Lleva una vara de poder para asustar a los espíritus amenazantes, y una flor puesta en su vara estimula la floración y maduración de las papas (Choque 2001). En comunidades quechuas un personaje análogo es el *arariwa*. Maranis y arariwas tienen un extraordinario manejo de los indicadores naturales del tiempo, es decir una buena comprensión del lenguaje de los “señaleros” (comportamientos de animales y plantas).

Se ahuyenta de diversas maneras a los espíritus amenazantes. “Se insulta y se golpea con bastones y látigos a los fenómenos climáticos que se acercan o se les coloca comida en las esquinas del campo para que las coman y sacien de esta manera su hambre y no ‘chupen’ las plantas” (Vokral 1991: 61).

Los maranis y arariwas hacen periódicos recorridos por los *laymes* o *suyus*. En Watasani-Puno estas visitas llamadas *suyumuytaña* siguen un curso ceremonial establecido que empieza siempre por la derecha previa *wilancha* o sacrificio de una llama.

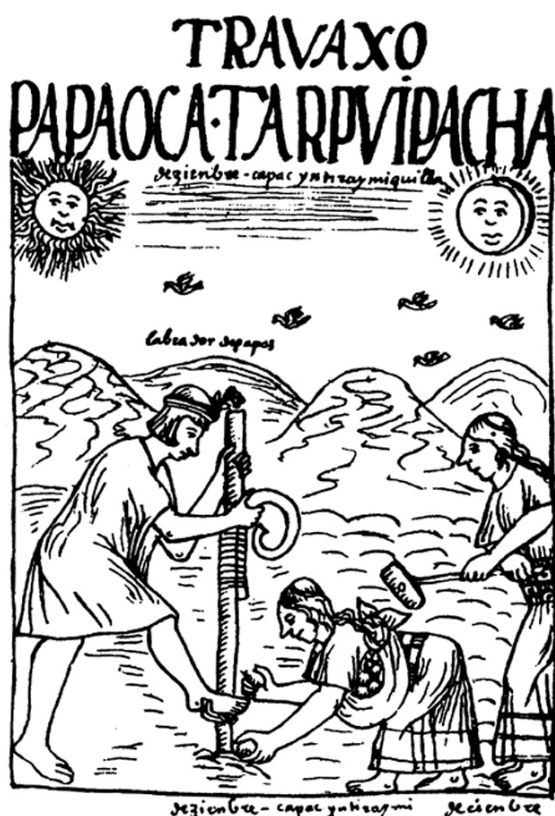
Para los pobladores campesinos de los Andes, la falta de lluvias en los meses de diciembre y enero es motivo de angustia. Para salvar las sementeras, los *maranis*, *arariwas* y autoridades en general recurren a los *yatiri* o *yachaq* (sabios), y ellos recomiendan las medidas rituales a adoptar. En los casos menos graves bastará coger ranas y meterlas a unas ollas que luego son llevadas a lugares altos, donde se espera que clamen por agua y conmuevan a los *achachilas* o *apus*. En casos más graves de sequía, se organizan verdaderas expediciones. “Cada pueblo, a su usanza, mediante la invocación a sus deidades, lleva agua de la laguna a la nube y de la nube a la pacha local, a este ritual en Pampachiri (Apurímac) le dicen *Yaku Apaykuy* (hacer volver el agua), en Turpo *Para Apay* (llevar la lluvia), en Vilcashuamán (Ayacucho) *Qocha Lazuy* (lazar la laguna)” (Mendoza, Arohuilca et al. 2002: 133).

6.3 Ritualidad correspondiente a la cosecha de papas

Cuando las plantaciones de papa se han desarrollado, se abre un diálogo entre las papas viejas y las nuevas. Las papas viejas dejan el encargo de criar a la gente, les dicen que van a ausentarse, que van a viajar, y que ahora les corresponde

a las jóvenes llenar los estómagos de todos los que forman la familia. Se considera que esto ocurre en la fiesta de San Sebastián, el 20 de enero de cada año.

El 2 de febrero, Día de las *Ispallas* o semillas, una mujer de la comunidad llamada Ispalla Awicha o abuela de las semillas es la encargada de hacer el pago con un despacho que contiene feto de llama y que se entierra en los *laymes* o *aynuqas*. Luego de sacar algunas papas de los surcos y de ponerlas en un awayu (manta) se las sacude. Es el *kiwthapi* o “llamada” a los espíritus de la papa, acto en el que se conversa con las *ispallas* a fin de que se sientan atendidas y encariñadas en el seno de la familia.



Siembra de la papa. Dibujo: Guamán Poma.

Unos versos del marani que se cantan en Kukuraya-Puno recogidos por E. Choque (2001: 66), expresan el sentimiento profundo de los participantes:

Hoy es la fiesta de las Ispallawallas
Con un par de istallas te invocamos
Con un par de qeros te invocamos
Te invocamos. Te llamamos
Te invocamos a tu atado ritual (Kumana)
Te llamamos que vengas desde Katulla
Te llamamos que vengas desde Ch'oque
No es un día cualquiera
Es la fiesta de los productos

Con un par de istallas te invocamos
Con un par de qeros te invocamos.

Esta es una celebración del florecimiento de las papas. Los varones festejan con la música del pinkillu y la tarqa. Las mujeres sahúman a las chacras y ponen colorido a la fiesta empleando serpentinas y mixturas de confeti. La idea es que las plantas queden fijadas o “amarradas” al lugar y que no se escapen (Copana, Apaza y Hilaya 1996: 288). El Día de las Ispallas se recoge los primeros productos, pero antes de proceder al escarbe de las papas se efectúa un pago, quemando sebo de llama, coca e incienso en medio de la chacra. En otros lugares el cumpleaños de la papa motiva una ceremonia más sencilla. El dueño de la chacra lleva una planta de papa entera a su casa, la adorna y *ch’alla* con aguardiente y vino. Se suele también juntar papas escogidas y *ch’allar* sobre ellas en el centro de la chacra, luego proceden a sacrificar una llama con cuya sangre rocían las papas. Otros toman papas grandes o *wanlla*, las envuelven con serpentina y recubren de confites, para alegrar al espíritu de la papa.

El ph’alchay o fiesta de las papas

(Versión compilada por Javier Llacsá Tacuri)¹¹

En las comunidades campesinas de los distritos de Ocongate y Ccarhuamayo, Quispicanchi, Cusco, el ph’alchay es la celebración en honor de las chacras de papa, se lleva a cabo en febrero junto a la fiesta de carnavales.

El ph’alchay es la fiesta de las papas, ceremonia que consiste en adornar el campo de cultivo con flores de ph’alcha, planta recogida en las altas cumbres o montañas alejadas de la misma comunidad a medio día de camino a caballo. (...) Cosechan algunas papas que ya están maduras y las *ch’allan*, las adornan con serpentinas junto con sus illas, piedras en forma de papitas de colores que representan a las ánimas, son las papitas de los *apus*, las visten y las *walt’an* (envuelven y cargan) como a guaguas”.

Los meses de abril y mayo corresponden a la llamada “cosecha grande” denominada *llamaypacha* en aymara y *pallaypacha* en quechua. Previo pago y *ch’alla*, se procede al escarbe. En un momento dado se inciensen las papas y el dueño de la chacra conversa con ellas. Cuando los jóvenes encuentran una papa de tamaño regular o especialmente grande, la tiran a una muchacha, éstas hacen lo propio. Al acabar el escarbe de un surco los varones y mujeres jóvenes juegan la *qatatisiña* que consiste en arrastrar a alguien de las manos o pies hasta el surco siguiente. El arrastre parodia el acto de arrancar del suelo la mata de papa.

A veces, en el escarbe, se suele encontrar papas de tamaño extraordinario y de forma irregular, como si dos o más papas estuvieran unidas entre sí, a estos tubérculos se les llama *llallagua* o *llallawa*. Este mismo nombre se aplica a las montañas que cuentan con dos cumbres, entonces *llallawa* concierne a la condición de mellizos o duplicados, lo que en el caso de la papa se toma como indicador de la buena suerte y de la abundancia. De manera similar, las papas que aparentan la forma de una mano con sus respectivos dedos, nombrada como *luk’anan ch’uqi* se toma como presagio de una cosecha favorable.

¹¹ LLACSA TACURI, Javier: *Fiestas y rituales en la conservación de la agrobiodiversidad en el Perú*. INIA, Lima 2007. pp. 38-9.

En mayo, para la fiesta de Pentecostés o del Espíritu Santo, cuando ya casi acaba la cosecha, los campesinos llevan sus mejores papas a la ceremonia católica (misa), para que reciban la bendición del sacerdote. De vuelta en la casa, las papas llallawa, wanlla y mamatas en general, son colocadas al centro del patio para recibir la *ch'alla* del yatiri, el mismo que ofrece una *ayta* o *mesa* (wisa). En Chucuito-Puno, Tschopick (1968: 318) observó todavía la costumbre de sacrificar un cordero o camélido de lana blanca, con cuya sangre se hace la wilancha, sirviéndose luego una comida con la carne y los productos dispuestos para el caso.

6.4 Rituales relacionados con el almacenamiento y conservación de las papas

Las papas son transportadas y finalmente acumuladas en la casa formando *phinás* (cúmulos) que se tapan con icchu o waych'a para evitar que se amoraten. Una vez que se han formado las *phinás*, se procede a seleccionar los productos, separando por un lado las papas que servirán de semilla o *jatha*, por otro lado las que se destinan para el consumo, las que van a ser trocadas o vendidas y las que serán convertidas en chuño. La escogida de productos se hace en días propicios, siguiendo una secuencia establecida. Lo primero que se hace es una invocación a las *illas* de la unidad doméstica, a los *apus* o *achachilas* y a los *manq'a illas*. El yatiri o en su defecto el propio jefe de familia formula las oraciones de rigor. Un registro ilustrativo de Condori Cruz (1992) dice lo siguiente:

Oh preciada papita (...) ven a mí.
Aquí está tu nido de oro,
aquí está tu nido de plata.
Poderoso cerro Pucara,
poderoso cerro Chamchilla,
danos tu bendición
en esta selección de la semilla de papa,
para que elpreciado chuño
llene los costales...

La casa misma del campesino puede entenderse como *ch'uqi tapa*, esto es como nido de papas, que en la versión de Condori Cruz es descrito como un nido de oro y plata (macho y hembra).

Después de brindar licor con los espíritus de los productos se procede a manipular las papas de las *phinás*. “A un lado del montón de papas se colocan unas cuantas muestras y se rodean con una cuerda de llama con uno de los extremos colgando para impedir que se acaben” (Montgomery 1971: 87). Este es al parecer un acto ritual de gran importancia y poco estudiado. Los espíritus de las papas y otros productos no sólo son objeto de atenciones y rogativas, sino que en la lógica de la mutua crianza el campesino debe tomar previsiones rituales para evitar la merma o “huída” de los productos: Se pone una soga de lana, alrededor de las mamatas (madres semilla) “para que estén siempre con ellos”, “para que no se marchen las ispollas”. Asimismo, mediante este ritual se hace un llamado a las ánimas de las papas que son maltratadas en otros lugares (Choquecahua 1971: 84; Espillico, Apaza y Atahuachi 2004: 85). Una descripción pormenorizada sobre el

ritual del *pruebay*, en el que se rodea con una sogá a las habas cosechadas ha sido hecha por Juan Tuero Villa (2004), entendemos que se trata de una extensión cultural originalmente concebida para la atención de las Ispallas o espíritus de la papa. Es interesante que en el ritual del *mayt'uykuy* (rodeo con la sogá), sea la más anciana de la familia, una especie de *ispall awicha* (abuela de las semillas), quien convence al espíritu de la semilla a permanecer en la casa y convivir con uno de los jóvenes solteros de la casa. Se crea así una relación de parentesco ritual entre la semilla y la familia campesina.

Otro ritual de la circunstancia es el *waruruy* que consiste en invocar a las *ispallas*, a fin de que conserven su humedad y manifiesten su poder reproductivo en la siguiente siembra (Ballón et al 1992: 182),

Cumplidos los prolegómenos de carácter ritual, se separa las papas grandes (munta, ajrata, jach'anak ch'uqi, qallu papa) destinadas a ceremonias y fiestas familiares; en seguida se separan las papas que servirán de semilla; finalmente, se escogen las papas pequeñas para elaborar el chuño.

El chuño o papa amarga deshidratada permite el almacenamiento de este producto por un tiempo prolongado. Generalmente, la época de elaborar el chuño son los meses de junio a julio. El campesino aymara sabe perfectamente las noches en las que han de caer intensas heladas. Como premisa, desde el medio día tratan de observar minuciosamente la corriente del viento. Así por ejemplo: si ven que el viento corre con dirección del poniente hacia el saliente suni thaya, en pleno sol del día, indica que, dentro de unos días y/o noches han de caer fuertes heladas. Previstas por este indicador, preparan afanosamente los ch'uñu ch'uqis llenando en sacos y costales para transportarlos al ch'uñäwi.

La observación de ciertas estrellas proporciona información sobre noches heladas propicias para elaborar el chuño. Cuando al atardecer las arañas Kusikusi se ponen a tender afanosamente sus telarañas a ras del suelo, es momento de alistar los animales de carga para transportar la papa amarga al ch'uñäwi o ch'uñuna pampa. Otro indicador es cuando el ave *liqi liqi* se pone a perseguir al búho, al buitre o al cernícalo, como presagio de fuertes heladas en las noches siguientes. Igual significado se atribuye al comportamiento de los cerdos cuando corretean encrespando las cerdas.

Colofón:

Se ha podido advertir que el cultivo de la papa en los Andes implica una compleja ritualidad, aunque ciertamente estamos lejos de haberla descrito en todos sus alcances. Por otro lado, el discurso mítico es coherente con la literatura antropológica contemporánea sobre racionalidad andina y permite percibir la cristalización de una "cultura de complementariedad agrícola" desde las estructuras simbólicas que configuran una visión particular del mundo.

El hombre andino consiguió explicar de manera consistente la complementariedad bioecológica de su agricultura multicíclica, mediante formas de comunicación mitológica y ritual que traducen la percepción de las dimensiones

temporales, espaciales y sociales en un discurso inteligible sobre relaciones entre opuestos que interactúan y dan continuidad a la vida.

Bibliografía

ACOSTA, José de

1987 *Historia natural y moral de las Indias*. Crónicas de América 34. Col. Historia 16. VIERNA, Madrid.

ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan de Dios (Comp)

1996 *Madre Melliza y sus crías. Ispall Mama Wawampi*. HISBOL/ILCA, La Paz.

BALLÓN, Enrique; CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo y Emilio CHAMBI

1992 *Vocabulario razonado de la actividad agraria andina*. CBC, Cuzco.

BETANZOS, Juan de

1999 *Suma y narración de los Incas [1551]*. UNSAAC (Transcripción por María del Carmen Rubio), Cuzco.

CÁRDENAS ALVAREZ, Renato

1997 *Origen de la papa y ritos de siembra*. En *El Libro de la Mitología: Historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral*. Ed. Atelí, Chiloé.

CARPIO, Juan y Héctor VELÁSQUEZ

1996 *Un pueblo que dio la vida por España*. UNA/UNCA, Puno.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1996 *Crónica del Perú [1553]*. Primera parte. PUCP, Lima.

COBO, Bernabé

1956 *Historia del Nuevo Mundo [1653]*. BAE 91-92, Madrid.

CONDORI CRUZ, Dionisio

1992 *Tecnología del chuño*. En *Boletín del IDEA, Vol. 2, N° 2*. Puno.

COPANA, Norberto; APAZA MAMANI, Cipriana y Emiliana HILAYA

1996 *Las ofrendas a la papa*. En *Madre Melliza y sus crías. Ispall Mama Wawampi*. Arnold y Yapita (Editores). HISBOL/ILCA, La Paz.

CURATOLA, Marco

1996 Dioses y hombres del maíz. En *Historia y cultura del Perú* de Curátola y Silva-Santisteban (eds.), Universidad de Lima/Museo de la Nación, Lima.

CHOQUECAHUA, Jorge

1971 Jatakatu. En *Allpanchis Phuturinga* N°3. Revista del Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.

DIEZ DE SAN MIGUEL, G.

1964 *Visita hecha a la provincia de Chucuito...* con estudios de J. Murra y W. Espinoza Soriano. Casa de la Cultura del Perú, Lima.

DUVIOLS, Pierre

1986 *Cultura andina y represión, procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII.* CBC, Cuzco.

ESPILLICO, Teodocia; APAZA, Amparo y Roxana ATAHUACHI

2004 La comida y la cosmovisión en nuestra vivencia de Juli. En *Sabores y saberes, comida campesina andina.* Pratec, Lima.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1997 *Entre la repugnancia y la seducción.* Ofrendas complejas en los Andes del Sur. CBC, Cuzco.

FLORES APAZA, Policarpio

1999 *El hombre que volvió a nacer.* CID/Plural, La Paz.

GOLTE, Jürgen

2009 *Moche, cosmología y sociedad. Una interpretación iconográfica.* IEP/CBC, Cuzco.

2003 *La construcción de la naturaleza en el mundo prehispánico andino, su continuación en el mundo colonial y en la época moderna.* Ponencia presentada en el Congreso ICA 51. Santiago de Chile.

2001 *Cultura, racionalidad y migración andina.* IEP, Lima.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe

1993 *Nueva corónica y buen gobierno* [1615]. Fondo de Cultura Económica. Lima.

IRIARTE, Elucio

2005 *Mishka Mayu, sus mitos en la erosión y conservación in situ de tubérculos.* REDEPAPA-CORPOICA:

<http://www.redepapa.org/mayu.html> obtenida el 14 Sep 2005 10:00:31 GMT.

LIRA, Jorge A.

1973 *Breve diccionario kkechwa español*. Edición Popular. Cuzco.

LLANQUE CHANA, Domingo

1990 *La cultura aymara*. IDEA/TAREA, Lima.

LUJÁN CLAURE, Lauro

1996 Historia de la papa. En *Revista Papa* N° 16, Órgano Informativo de la Federación Colombiana de Productores de Papa, FEDEPAPA.

MANYA, Juan Antonio

1971 Sara tarpuy. En *Allpanchis Phuturinga* N°3. Revista del Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.

MAYNARD SMITH, John

1970 *Teoría de la evolución*. Istmo, Madrid.

MENDOZA, Alfredo; AROHUILLCA, José O. et al.

2002 Nuestro propio bienestar. En *Allin Kawsay, concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico*. Pratec, Lima.

MILLONES, Luis

2001 Plantas o dioses: contrapunto entre la papa y el maíz. En *Dioses y demonios del Cuzco* de Tomoeda et al. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

MOLINA, Cristóbal de

1989 *Fábulas y mitos de los Incas [1574-75]*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Crónicas de América 48, Col. Historia 16, VIERNNA, Madrid.

MONTGOMERY, Evelyn Ina

1911 *Ethos y ayllu en Coasa-Perú*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

MORLON, Pierre (Comp.)

1996 *Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales: Perú – Bolivia*. CBC/ IFEA, Cuzco.

MURRA, John

2002 Maíz, Tubérculos y ritos agrícolas. En *El mundo andino, población, medio ambiente y economía*. IEP/PUCP, Lima.

MURÚA, Martín de

2001 *Historia General del Perú [1590]*. DASTIN S. L., Madrid.

NÚÑEZ, Lautaro y DILLEHAY, Tom S.

1995 *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica*. Norprint. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.

OTAZÚ, Víctor

2001 *Reconocimiento a los conservadores de la biodiversidad de la papa*. Centro Internacional de la Papa-CIP, Huancayo.

PÉREZ BOCANEGRA, Juan

1631 *Ritual Formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales de este Reyno*. Jerónimo de Contreras, Convento de Santo Domingo. Lima.

SANCHEZ GARRAFA, Rodolfo

2006 *Apus de los Cuatro Suyos: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Tesis de doctorado en ciencias sociales. UNMSM, Lima.

TAYLOR, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. IEP. Lima.

TSCHOPICK, Harry

1968 *Magia en Chucuito*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

TUERO VILLA, Juan

2004 *El pruebay*. Manuscrito inédito sobre un ritual para el almacenamiento de las habas en Qhanqawa, Sicuani-Cuzco. 12 pp.

TUFINIO CULQUICHICÓN, Moisés

2008 Huaca de la Luna: arquitectura y sacrificios humanos. En *Arqueología mochica. Nuevos enfoques*. Castillo, Bernier et al (Editores). PUCP., Lima.

RUNA YACHACHIY, Revista electrónica digital, I Semestre, 2013

VOKRAL, Edita V.

1991 *Qoñi-Chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el Altiplano del Perú.* Abya Yala, Quito.

YACOVLEFF, Eugenio y Fortunato L. HERRERA

1934 El mundo vegetal de los antiguos peruanos. En *Revista del Museo Nacional* T. III, N° 3, Lima.

ZUIDEMA

2007 El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder. En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* / 37 (1): 47-55

© REVISTA ELECTRÓNICA DIGITAL

**RUNA YACHACHIY
Berlín, I Semestre, 2013**

www.alberdi.de