

TRADICIÓN ORAL QUECHUA SOBRE LOS CULTIVOS EN AYACUCHO, HUANCAMELICA Y JUNÍN, PERÚ

QUECHUA ORAL TRADITION ON CROPS IN AYACUCHO, HUANCAMELICA AND JUNIN, PERU

Néstor G. Taipe Campos*, Hibel E. Taipe Huaraca** y Yuri Allcchahuan Chaupin***

Resumen

Este trabajo, mediante el análisis antropológico, estudió la tradición oral de los cultivos en el centro-sur andino peruano. Los objetivos fueron establecer la explicación de la tradición sobre el origen de los alimentos, la escasez y limitación productiva, y hacer evidente que el rito y la praxis agrícola tienen sus precedentes en los mito-creencias de estas sociedades. Los sujetos estudiados fueron elegidos por el idioma indígena, la agricultura tradicional y la procedencia y experiencia laboral de los investigadores en Ayacucho, Huancavelica y Junín, Perú. El método fue etnográfico, con acopio de narraciones en quechua y español. Por resultado se obtuvo 37 relatos clasificados y codificados acorde con los objetivos y fueron base del análisis e interpretación. La investigación concluye estableciendo, primero, que la acción de las deidades estelares y los héroes culturales dio origen a los alimentos vegetales, mientras que la aparición de variedades nuevas se explica por metáforas de danzas y viajes míticos de las semillas hacia el mar; segundo, según el pensamiento mítico estudiado, la escasez, la amenaza y la dificultad productiva por plagas, terrenos pedregosos, presencia de granizo, helada y viento, están condicionadas por rupturas de las reglas sociales; tercero, el rito y la praxis social en estas culturas están influidos por los mito-creencias del comportamiento de los alimentos, las deidades y los héroes culturales.

Palabras clave. Tradición oral, mito-creencia, cultivos, centro-sur andino peruano.

Abstract

This paper, through anthropological analysis, studied the oral tradition of crops in the central southern Andean region of Peru. The objectives were to establish the explanation of the tradition on the origin of food, its shortage and production limitation, and to reveal that the ritual and agricultural praxis have their antecedents in the myth beliefs of these societies. The investigated subjects were chosen for the indigenous language, traditional agriculture and the provenance and work experience of the researchers in Ayacucho, Huancavelica, and Junín, Peru. The method was ethnographic, with the collection of narratives in Quechua and Spanish. As a result, 37 classified and coded reports were obtained according to the objectives and were the basis for analysis and interpretation. The research concluded, first, the action of the stellar deities and cultural heroes gave rise to plant foods, while the appearance of new varieties is explained by metaphors of dances and mythical journeys of the seeds to the sea. second, according to the mythical thought studied, the shortage, the threat and the productive difficulty due to pests, rocky terrain, the presence of hail, frost and wind, are conditioned by breaks in social rules. third, ritual and social praxis in these cultures is influenced by myth beliefs about the behavior of food, deities, and cultural heroes.

Key words. Oral tradition, myth-belief, crops, central-southern Peruvian Andes.

Fecha de recepción: 04-02-2022 Fecha de aceptación: 23-11-2022

Este trabajo, mediante el análisis antropológico, estudia la tradición oral referida a la agricultura de los quechuas del centro-sur andino peruano (Huancavelica, Junín y Ayacucho), para contribuir con la comprensión de las culturas andinas y hacer evidente que la agricultura no es solo un proceso técnico productivo, sino que involucra un sistema de mito-creencias objetivado en la oralidad y los ritos agrícolas.

Los registros contribuyen con recuperar y preservar la tradición oral, como patrimonio cultural inmaterial, relacionada con la agricultura que, según la Unesco (2003), es el crisol de la diversidad étnica, cultural y lingüística, y constituye base para el desarrollo sostenible.

En el ámbito de estudio ha sido trabajado ampliamente la tradición oral relacionada con las crianzas, la muerte, los seres fabulosos, los espíritus tutelares, los animales seductores, las aves que engañan a Dios, los cuentos maravillosos y otros. Sin embargo, no es significativa la investigación referida a la correlación entre la agricultura y la tradición oral.

No obstante, la antropología en el sur andino peruano ha presentado mayores avances en las investigaciones relacionadas con el origen de los alimentos, los rituales y el simbolismo correspondiente (Millones 2011; Tomoeda 2013; Valderrama 2015).

* Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho. Correo electrónico: nestor.taipe@unsch.edu.pe

** Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho. Correo electrónico: hibel.taipe.10@unsch.edu.pe

*** Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho. Correo electrónico: yuri.allcchahuan.10@unsch.edu.pe

Entre la exigua producción que aborda nuestro tema, hemos encontrado que Cavero (1986) escribió *Maíz, chicha y religiosidad andina*, Taipe (1988) *Los harawis de siembra de maíz en las comunidades campesinas de La Loma, Santa Cruz de Pueblo Libre y San Antonio*, Taipe y Orrego (1997) el "Simbolismo en la siembra de maíz", y Delgado (1988) *El toro watakuy: tecnología y producción en Ayacucho*.

Cavero registró los usos rituales del maíz en los ámbitos agrícolas, ganaderos, curativos, adivinatorios, simbólicos, premonitorios, lúdicos, tabúes, prácticas mágico-religiosas en el proceso productivo, y el uso para la contabilidad.

Taipe acopió los *harawis* (cantos) de la siembra de maíz en comunidades de Tayacaja, que simbolizan la reciprocidad en la institución del compadrazgo andino. Los contenidos de los *harawis* van relacionados con la aproximación al campo de cultivo, a su recepción, al ritual de bendición de semilla, incitan a la rapidez del trabajo, al reparto de chicha y aguardiente, al retorno a la casa del propietario, y reclaman comida y bebida.

Taipe y Orrego estudiaron el simbolismo en la siembra de maíz en pueblos quechuas en Tayacaja y Churcampa, que involucran diversas formas de reciprocidad, obligaciones sociales entre los participantes, distribución de labores según roles sexuales y etarios, la bendición de la semilla, el reparto de flores para adornar los sombreros, las prescripciones y prohibiciones sociales y los aspectos lúdico-rituales propiciatorios.

Delgado describió el adiestramiento de los toros que se convertirán en bueyes para la roturación de suelos agrícolas, que involucra un proceso ritual y de reciprocidad asociada con el inicio de la siembra del maíz, donde los animales empiezan a "comprender" las órdenes del gañán.

A diferencia de los estudios referidos, esta investigación se propuso establecer la explicación de la tradición oral sobre el origen de los alimentos entre los quechuas del centro-sur andino peruano; determinar la explicación de la tradición oral con relación a la escasez, las limitaciones y los riesgos productivos; y, hacer evidente que el rito y la praxis social relacionada con la agricultura tienen sus precedentes en la tradición oral, especialmente en los mito-creencias, entre los agricultores estudiados.

Procedimiento Metodológico

Los sujetos de investigación han sido los agricultores quechuas de las provincias de Huamanga, Huanca Sancos, Tayacaja y áreas limítrofes de Huancayo, que fueron seleccionados respondiendo a tres criterios: el idioma indígena vigente, la predominancia de la agricultura tradicional y la procedencia y experiencia laboral de los investigadores en Ayacucho, Huancavelica y Junín, Perú.

La investigación fue cualitativa, con método etnográfico y hermenéutico; es decir, excluyó la estadística, involucró el acopio de información mediante el trabajo de campo e interpretó los hechos simbólicos mediante la semiótica de la cultura.

La recolección de la tradición oral fue por medio de la entrevista y los registros fueron realizados en quechua y español. Los primeros fueron traducidos al segundo mediante la modalidad de "traducción libre".

La entrevista demandó de una guía de preguntas en quechua relacionada con el origen de los alimentos, la escasez y limitación productiva, y los ritos y praxis social condicionados por la tradición oral. Este proceso fue facilitado por nuestra pertenencia cultural y lingüística de cada investigador.

La ruta metodológica comprendió el acopio de información, el ordenamiento, la clasificación, el análisis, la interpretación, la síntesis y la exposición.

Resultado y Discusión

1. El origen de los alimentos en la tradición oral

Hemos registrado 11 relatos acerca de los orígenes míticos del maíz, la quinua, otros cereales, la papa y el olluco. La tabla 1 sintetiza los hallazgos:

Tabla 1
El origen de los alimentos en la tradición oral.

Cód.	Alimentos vegetales	Origen y variedades	Departamento
R1	Maíz.	El maíz es lágrima del sol.	Huancavelica.
R2	Quinua.	El zorro va a una fiesta en el cielo, al regresar cae y explota dando origen a la quinua y otros cereales.	Ayacucho.
R3			
R4	Cereales.		
R5	Papa y olluco.	El zorro otorga papas y ollucos.	Ayacucho.
R6	Papa silvestre.	Piedras convertidas en papas silvestres.	
R7	Papa.	Las piedras se transforman en papas.	Huancavelica.
R8		Santa Catalina otorga papas a los pobres.	Junín.
R9		El waylarsh origina variedades nuevas de papas.	
R10		Las papas sembradas o aporcadas van al mar y al volver se mezclan.	Ayacucho.
R11			

1.1. Origen del maíz

Según el R1, los maíces son las lágrimas de alegría de *Inti* (Sol) que rió al ver el tropiezo de un hombre en el camino. Estas lágrimas, al caer sobre la tierra, se convirtieron en los primeros granos de maíz que fructificaron para alimento de humanos y crías, y para hacer chicha.

Cobo (1890;I [1653]) describió que los dioses dieron tres cereales a los indígenas: el maíz, la quinua y la chía. Dijo que el maíz era el más cultivado. En efecto, este fue el grano básico de la alimentación prehispánica. Fue un cultivo de prestigio, que requería de infraestructuras hidráulicas y su almacenamiento demandó de la construcción de millares de colcas; se desplazaron poblaciones para su cultivo; era utilizado con fines rituales y servía para hacer bebidas. Se le utilizaba para hacer sanco con fines protectivos. Tuvo usos medicinales, mágicos y premonitorios. Era pues, un cereal con atributos mágicos y cuasi sagrados.

Si en el pensamiento mítico, las cosas están aquí por la acción primigenia de los dioses o los héroes culturales, entonces el R1 es parte de un sistema de creencias antiguas. Las crónicas hicieron ver que *Viracocha* o *Ticeviracocha* fue el Hacedor de todo, incluidas “las comidas, semillas y legumbres” (Cobo 1892;III:310 [1653]). *Pacha Yachachi tuvo dos hijos, Imaymana Wiracocha y Tocado Wiracocha*. El primero enseñó a los altoandinos las plantas que sí y no eran comestibles, el segundo hizo lo mismo con los habitantes de los llanos costeros (Aliaga 1987). Sin embargo, Garcilaso (1918;I [1609]) cuestionó que ni los españoles ni él sabían quién era “*Ticeviracocha*”; y propuso que el Creador habría sido *Pachacamac*.

Además, *Wari* es un dios más antiguo, es el Sol, término que inicialmente fue *waray* (amanecer) y que por monoptongación se hizo *wari* que, por metátesis, devino en *wira*, para dar lugar a *Wiracocha* o *Viracocha* (Duviols 2016b;I; Itier 2012; Torero 2011). *Wari* fue dios agrícola. Como héroe cultural, está relacionado con la fuerza, la construcción de edificios y la agricultura, dominaba las técnicas hidráulicas, protegía y repartía los campos de cultivos, y resolvió conflictos por tierras poniendo término a las guerras y el caos originario (Duviols 2016a;I; Thomas y Salazar 2000).

De las Casas (1892 [1550]) anotó que el oro era la lágrima del Sol. En Tayacaja (R1), el maíz es lágrima del Sol. En cambio, en las vasijas *waris*, las *kaspas* (mazorcas) de maíz forman parte de los rayos de *Wari*. Duran (1983) narró que al Sol le atribuían la facultad de hacer germinar las plantas alimenticias y, de modo particular, al maíz. En Cajatambo, se creía que *Wari* era esposo de la *Saramama* (Madre maíz).

En Surcubamba y Parcostambo se cree que los *warivilkas* custodian las parcelas, dan humedad y preservan a los cultivos del hielo. En Conayca el maíz fue otorgado por un anciano. En Viccu (Chinchaycocha) los maíces son los dientes del niño, sembrado por la *wachwa* (ganso andino), arrebatado a la Virgen Mercedes por un águila.

Si hasta aquí estamos ante el origen estelar y empíreo del maíz, resulta que la tradición prehispánica le otorgó también un origen ctónico:

Mango Capac y su compañera, con sus cuatro mujeres, sembraron unas tierras de *maíz*, la cual semilla de *maíz* dicen haber sacado de la cueva, a la cual cueva nombró este señor Mango Capac Pacarictambo, que dice casa del producimiento [...]. (Betanzos 2004:60 [1551])

Este motivo reaparece en Cobo (1892;III [1653]), quien habló de los Ayar, que salieron del Pacarictambo trayendo maíz y otros alimentos. Ayar Manqu es hijo del Sol, hecho que refuerza el origen solar del cereal.

López de Gómara (1922;II [1552]) registró que *Con* y *Pachacamac* eran hijos del *Sol*. *Con* hizo reproducir a los hombres y les proveyó del sustento, pero un enojo hizo volver a las tierras en estériles y les quitó la lluvia. *Pachacamac* desterró a *Con* y transformó a sus hombres en gatos, criando nuevos humanos y otorgándoles bienes. Cobo anotó que *Pachacamac*, “con solo su palabra, hacía nacer el maíz y las demás legumbres” (1892;III:310 [1653]).

Sarmiento de Gamboa registró un mito cañari que cuenta que, después del diluvio, sobrevivieron dos hermanos:

Y como un día hubiesen ido a trabajar, cuando a la tarde volvieron a su choza, hallaron en ella unos panecitos y un cántaro de *chicha*, que es brebaje que en esta tierra se usa en lugar de vino, hecho de maíz cocido con agua; y no supieron quién se lo había traído. (2001:41[1572])

Se escondieron y descubrieron que eran dos mujeres que, al intentar atraparlas, se escaparon. La compasión de *Viracocha* hizo que ellas regresaran. Un hermano murió. El otro tomó a una por mujer y a otra por concubina. Esta tradición fue registrada también por Molina y Cobo, aunque se especifica que se reprodujeron y sustentaron con las semillas traídas por las aves. Este mito está relacionado con el origen empíreo del cereal. El ave está asociada con el espacio de arriba; por lo tanto, con el Sol.

Calancha (1639) anotó que Teruel registró otra tradición, que habla que al principio, *Pachacamac* creó a una pareja humana, pero por carencia de comida murió el hombre y la mujer quedó sola. Esta lloraba viendo al Sol y se quejaba del hambre, la soledad y su sucesión, pedía morir. Compadecido, el Sol engendró un hijo que nació con venturas y abundante comida. Pero *Pachacamac* mató al recién nacido semidios y lo despedazó y, para que nadie se quejase por alimentos, sembró los dientes del difunto y nació el maíz. De las costillas y huesos nacieron las yucas y demás raíces comestibles; de la carne surgieron los pepinos, pacaes y otros frutos.

En los expedientes sobre extirpación de idolatrías en Cajatambo de 1656, Rostworowski (2017) encontró notas sobre *Raiguana*, que narran que hubo una época en la que los

hombres no tenían alimentos. *Yukyuk* (zorzal) se dio maña para conseguirlos. El ave arrojó pulgas a los ojos de *Raiguana* que, al frotarse, soltó a su hijo. El águila lo arrebató y le fue devuelto cuando *Raiguana* ofreció repartir a los hombres los frutos de la tierra. A los habitantes alteños otorgó tubérculos y quinua; a los costeños concedió maíz, yuca, camotes y frijoles.

El mito de *Raiguana* sigue circulando en Chancay. En épocas de barbecho realizan ceremonias a *yukyuk*. “lo vestían con un *unku* y manta pequeñitos y, colocando sobre unas andas adornadas de flores, lo paseaban por los patios de sus *colcas*” (Rostworowski 2017:100).

En los Andes circulan narraciones de *yukyuk* como articulador entre el cielo y la tierra. Dios envió al ave para que entregue dos encargos a los hombres, darles dientes de oro para que sean duraderos y ordenarles que coman una vez cada tres días; pero el ave vio que el oro le quedaba bien en el pico y las patas y se las quedó y, en vez de oro, entregó maíz, y dijo que debían comer tres veces al día. Por esta razón tenemos dientes débiles y trabajamos arduamente para alimentarnos (Quijada 1954; Villanes 2017).

Itier (2007) habló de un relato en el cual la hija del Sol estableció una relación amorosa con un pastor y que, por la hostilidad del padre a este vínculo, decidieron huir, por lo que el astro convirtió a la hija en *chuqllu* (choclo) con cabellera rubia. Por su parte, Ceprosi registró que el maíz es una amante muerta que por acción del Sol, compadecido ante el llanto del varón, la transformó en maíz, y al varón “en un hermoso pájaro que nunca más se separaría de su amada” (2017:24). El Sol nombró *Sara* (Maíz) a la joven y *Sarapuquchi* (espiguero negro) al varón.

Morote (1958), Tomoeda (1982) y Quiroz (2007) trabajaron el tema del zorro que va al cielo con ayuda del cóndor y que al regresar, se precipita a tierra, explota y dispersa las semillas consumidas, dando lugar al origen de los alimentos, entre ellos al maíz.

En resumen, el R1 da cuenta del origen solar del maíz. La mayoría de la tradición registrada, en tiempos antiguos y actuales, ratifica la procedencia empírea del cereal; por lo tanto, además del Sol, están *Wari*, *Wiracocha* y *Pachacamac*, como los otorgantes del maíz. Sin embargo, en buena parte de la sierra limeña, *Raiguana* es la benefactora del cereal y otros alimentos. Por otro lado, está la acción de los héroes culturales (*wari*, guacamayas, anciano, zorro, zorzal, águila y ganso andino) que permiten que los humanos posean los alimentos vegetales.

1.2. Origen de la quinua

A diferencia del maíz, que es de zonas bajas y medias, la quinua es de altura. Calancha (1638) narró que en Collao,

donde no crece trigo ni árboles, había sembríos de quinua, que era sustancial y saludable para quebramientos de cuerpo. Actualmente, ha recibido importancia por las proteínas y compuestos bioactivos que reducen los riesgos de enfermedades crónicas.

Según los R2, R3 y R4, la quinua y otros cereales fueron traídos del empíreo por el zorro que, enterado de una fiesta de las aves en el cielo, pidió al cóndor que lo llevara como invitado para escuchar la misa.

Generalmente, el zorro es glotón, bebedor y desordenado. Se embriaga o se extravía. A la hora del retorno, el cóndor no lo encuentra y lo abandona. El zorro, al despertar de su borrachera, o al percatarse de su soledad, trenza una cuerda para bajar a la tierra. Pero, cuando iba a media altura, pasaban unos loros a los cuales insultó. Un ave regresa y muerde la cuerda. El zorro se precipita, se estrella y revienta su panza, esparciendo la quinua y otros cereales.

Ya vimos que hay dioses prehispánicos que otorgaron las subsistencias a los humanos. En Molina (2010 [1574]), las guacamayas trajeron las semillas del cielo. En las notas del Archivo Arzobispal de Lima del siglo XVII, la diosa *Raiguana* concedió la quinua.

Morote (1958), al estudiar el viaje al cielo, encontró que el relato Cusco 6 narra que tras explotar el vientre del zorro se propagan los alimentos. La versión boliviana habla de la aparición de la *kañawa* (*Chenopodium pallidicaule*). En los registros de Tomoeda (1982), aparecen la quinua y la cañihua, pero en C7, un joven hace de héroe cultural y la proveedora del grano es una mujer-estrella. Ramos (1992) registró en Huancavelica que la quinua es el don de un anciano que se apiada de unos niños que padecen hambre.

Asimismo, se cuenta entre los aymaras, que los campos de papas amanecían arrancados. Un joven descubrió que se trataba de varias muchachas, atrapó a una y las demás huyeron. Al amanecer, la joven capturada se convirtió en ave y voló junto con las estrellas. El joven, con la ayuda del cóndor, llegó hasta la muchacha y vivió comiendo quinua. Cuando regresó a ver a su familia, la mujer-estrella le envió el cereal y se convirtió en alimento de los humanos.

En resumen, los R2, R3 y R4 dan cuenta del origen estelar de la quinua. La mayoría de la tradición registrada, en tiempos antiguos y contemporáneos, ratifican esa procedencia; por lo tanto, los otorgantes son los dioses andinos y, de modo específico, *Raiguana*. Por otro lado, está la acción de los héroes culturales (zorro, mujer-guacamaya, mujer-estrella, zorzal, un joven y un anciano) que permiten que los humanos posean a la quinua por alimento.

1.3. Origen de la papa

El R5 establece que las papas y ollucos fueron cedidos por el zorro. Este hace pareja con una pastora, es visitante nocturno que abandona la choza al alba. En época de siembra la mujer dice que deben sembrar, el zorro humanizado responde que él no siembra cereales, pero sí papas y ollucos. En la época de cosecha, el zorro indicó a la mujer que los tubérculos estaban por una zona pedregosa. Así, la choza se provee de estos alimentos. El padre de ella llevó las semillas al pueblo y las reprodujo.

El R6 narra que niegan a una anciana compartirle unas papas. Sentada al borde del río levanta unas piedrecillas y las mira diciendo que, si fueran papas, las comería. Llevó las piedras y las arrojó en el patio, ellas amanecieron convertidas en *araq papa* (papa silvestre). Esta planta será la papa de los pobres. El R7 trata de un anciano que llega a la casa de una mujer pobre y al ver que no tiene para comer, le ordena que reúna piedras del río y las cocine sin verlas. Cuando destapó la olla, las piedras se habían convertido en papas. Luego, el R8 tiene que ver con otra familia pobre, que por acción de Santa Catalina, llega a poseer abundante papa que la comparte con los necesitados.

Hasta aquí es evidente la presencia de otorgantes como el zorro, unos ancianos y una santa. Los registros en las crónicas hablan de *Viracocha*, que hizo que los incas emerjan del *Paqariqtampu* trayendo sus "mantenimientos". El mito de *Raiguana* es específico que la papa, más otros tubérculos, fue su donación.

Actualmente, en Pasco, Lino (2008) registró una tradición que narra que de la dentadura del hijo de *Raiguana* nació el maíz, de las uñas las habas, de los ojos el chocho, de los testículos el olluco, del pene la oca, de los riñones las papas, de la sangre la quihuicha, de los cabellos la ortiga, de la carne las frutas, del brazo la yuca y del glúteo el zapallo. Esta tradición es similar al mito de *Pachacamac* que troza al niño semidios, cuyas partes sembradas originan a los alimentos.

De otra parte, Duviols (2016a;l) encontró en Hacas, por 1656, que el ancestro Chichicoto fue el primero en haber traído la papa, que él y los genios *waris* continuaron velando por el aumento de la papa y del maíz, garantizando el agua para los cultivos.

En el viaje al cielo referido por Morote (1958), los relatos Cusco 4 y 6, narran que fue el zorro quien trajo las semillas. Por un mecanismo de dispersión, por el estallido de la barriga del raposo, la papa se propagó en la tierra.

En resumen, los R5, R6, R7 y R8 dan cuenta del origen es-telar y terrestre de la papa. Los otorgantes son los dioses

andinos y, de modo específico, *Raiguana*. Por otro lado, está la acción de los héroes culturales (zorro, *yukyuk*, ancianos, santa Catalina y los ancestros) que permiten que los humanos posean a la papa y otros tubérculos por alimento.

1.4. Origen de variedades nuevas

El trabajo de campo nos hizo conocer que entre los *wankas* y huamanguinos, hay dos tradiciones que explican la aparición de variedades nuevas de tubérculos.

El R9 narra que cuando las papas están en pleno desarrollo, desde la floración hasta la maduración, salen en comparsas a danzar el *waylarsh*; para ello, las papitas redondas se transforman en mujeres y las larguitas en hombres. Cuando algo aparece, se espantan y huyen asustadas; por lo tanto, no todas retornan a sus matas e ingresan debajo de otras, dando lugar a las variedades nuevas. En este caso, estamos además ante el arquetipo del *waylarsh*.

Los R10 y R11 narran que después de la siembra o los aporques, las papas y otros cultivos van al mar a tomar un baño. Por esta razón, en Huamanga creen que las labores señaladas deben realizarse en un solo día. De lo contrario, los cultivos van en tiempos diferentes. Todo esto es con el fin de que no se mezclen con los alimentos de otras parcelas. Además, aquí encontramos la función precedente del mito, porque atribuyen que la papa debe ser cultivada en forma asociada con *añu* (mashua) u olluco. Entonces el *añu* cumple la función de "separar" el cultivo de una y otra parcela, para mantener la pureza de la variedad.

Esta tradición señala que en el mar hay un negrito que vigila que los alimentos no se mezclen, pero los cultivos lo distraen; por lo tanto, unas papas vienen y otras van a otros campos, dando lugar a la aparición de variedades nuevas. Probablemente esta construcción discursiva se deba a que la *Mamaqucha* (Madre mar) tenía la atribución de generar la lluvia y era progenitora de los ríos que fecundan a la tierra (Veneros 1990).

En el valle del Mantaro, el origen de variedades nuevas del maíz es explicado con la metáfora de la *pachawara*, que es una danza en honor al niño Jesús.

En resumen, las variedades nuevas surgen: primero, debido al espanto que experimentan los danzantes de *waylarsh* protagonizadas por papas humanizadas, que retornan a matas diferentes; segundo, porque los alimentos una vez sembrados o aporcados, se dirigen al mar y al retornar se mezclan con cultivos de diferentes parcelas; tercero, reiteran la metáfora del baile del maíz, para dar lugar al cruce de variedades.

2. La escasez y limitación productiva en la tradición oral

Hemos registrado 17 relatos tradicionales sobre la escasez y limitaciones productivas de los alimentos vegetales. Estas tradiciones dan cuenta del origen mítico de los gusanos

del maíz y la papa; del granizo, la helada, los vientos y las lluvias, los castigos místicos por no compartir alimentos y por la descortesía con los forasteros, y de la emigración de semillas por el maltrato humano. La tabla 2 sintetiza los hallazgos:

Tabla 2
Las limitaciones productivas en la tradición oral.

Cód	Causas	Escasez y limitaciones productivas	Departamento
R12	Incesto	Origen del gusano del maíz	Huancavelica
R13	Insolidaridad. Intergeneracional.	Origen del gusano de la papa	
R14			
R15	Incesto	Origen del granizo	Ayacucho
R16	Irrespeto a los padres		Junín
R17	Irrespeto a los padres Presencia condenados	Origen del granizo y ventarrones	Huancavelica
R18	Sirwinakuy (convivencia)	Origen de heladas, granizos y sequías	Ayacucho
R19	Unión prohibida	Ícono de la helada	
R20	Naturaleza no dominada	Afectación de la helada	
R21			Junín
R22	Desprotección de semillas	Origen de semillas improductivas	Ayacucho
R23	Incesto e irrespeto a padres	Origen de vientos y lluvias	Huancavelica
R24	Inhospitalidad con los forasteros	Cultivos de papas destruidos	Huancavelica
R25		Frutales arrasados	Ayacucho
R26		Origen de terrenos pedregosos	Huancavelica
R27	El maíz maltratado emigra	Trato preferente al maíz	Huancavelica
R28	Las semillas pisoteadas emigran	Respeto por la semilla	Ayacucho

2.1. Gusanos del maíz y de la papa

Los R13, R14 y R15 dan cuenta del origen del *utuskuru* (gusano del maíz) y del *papakuru* (gusano de la papa). El primero, es consecuencia de la relación incestuosa de dos hermanos que fructifica en un hijo, que al fugarse, se transforma en el gusano que consume a los choclos y merma la productividad alimenticia de la colectividad a la que pertenecen los transgresores.

Los R14 y R15 narran que la existencia del *papakuru* es consecuencia de la ruptura de la solidaridad de hijo a madre, que por no compartir su cosecha, se esconde detrás de la ruma de papas, y por causa de su egoísmo, se transforma en gusano.

Matayoshi (1982) y Villanes (2017) registraron la narración de "Pablo Curo". En ella, el hijo y los nietos, por esconderse de la madre anciana, se transforman en gusanos. Cuando la nuera lloraba la transformación de su hombre e hijos, le sorprendió la muerte. En un caso, ella se convirtió en un pajarito gritón; en otro, se transformó en el "*utushpisqu*"

(ave depredadora de gusanos), que actúa como castigando al esposo egoísta.

Estos temas nos ubican ante culturas con lógicas en las que, como postuló Lotman (1996;1), hay una construcción predominante de sujetos colectivos, en las que la independencia individual pasa a un segundo orden. En consecuencia, la transgresión de una regla no sanciona solo al individuo (hijo o hermano), sino que ejerce su acción punitiva, con escasez de alimentos, sobre la colectividad a la que pertenece el transgresor.

En *resumen*, estamos frente a una metáfora de regresión del orden de la cultura al orden de la naturaleza, de condición humana a animal. Esta metáfora actúa como un operador simbólico para sancionar las transgresiones de las reglas paradigmáticas que rigen la convivencia de estas sociedades. Por lo tanto, las reglas que aspiran a modular estos relatos son la prohibición del incesto y la vigencia de la solidaridad de los hijos con sus progenitores ancianos.

2.2. Granizo, helada y tormentas

En la mitología prehispánica, el responsable de la presencia del granizo era el dios Trueno. Pero era también dios de las tormentas y lluvias, fecundador de la tierra, dios de las fuentes y los ríos, cuya fiesta coincidía con la temporada de la cosecha (Rostworowski 2017). Cobo anotó que:

Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido de ella causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua. (1956;II:160 [1653])

Por estar en sus manos llover y tronar, le hacían sacrificios humanos y de sustitución. Asimismo, al tiempo que pedían que el Trueno envíe lluvias para los cultivos, pedían también que no mandase granizo que los perjudicaba (Molina 2010 [1574]).

Pariacaca combatió con *Huallallo Carhuincho* adoptando la forma de granizo y lluvia amarilla y roja. Estos mismos recursos utilizaba para castigar a las poblaciones que no lo veneraban. El Trueno estuvo vinculado con las etnias de altura, con pastores, guerreros y curanderos. Fue clásica la oposición *wari* y *llakwas*, agricultores y pastores, originarios y advenedizos, aunque al mismo tiempo hubo relaciones complementarias entre ambos.

Actualmente, creen que el granizo se origina debido a las uniones sexuales ilegales y al irrespeto entre parientes. El incesto entre padres e hijos y entre compadres (R15), la agresión de San Andrés a sus padres (R16), el irrespeto de hijos a padres, las peleas entre compadres (R17) y las convivencias sin matrimonios (R18) son causantes del granizo.

Ya vimos que la transgresión de la prohibición del incesto es causa de la regresión metafórica del orden de la cultura a la naturaleza. Ahora es causante del granizo. También la sanción a los irrespetuosos se metafórica y trata de formar conciencias sobre los deberes y obligaciones entre progenitores y vástagos y entre parientes rituales. En algunos relatos *wankas* sobre los tres hijos ociosos, estos se transforman en helada, granizo y mal viento. Toro Montalvo (2016) y Castro Pozo (1979) encontraron que el granizo es cojo; por lo tanto, “no pisa parejo”. En este caso, la cojera metafórica la afectación parcial de los campos de cultivo.

De otra parte, está el *sirwinakuy* (convivencia sin matrimonio) que es desaprobado; consecuentemente, achacan la presencia del granizo a estas parejas, al punto que la iglesia, como narra el R18, ordenaba reunirlos y los casaban compulsivamente.

A las causas anteriores se añaden otros registros que, en boca de los católicos, hay granizos por los niños sin bautizo, por el aumento de evangélicos, por los abortos y entierros clandestinos (Taipe 2019). Villanes (2017) narró que el *amaru* (serpiente mítica), en reacción por los entierros ilegales de fetos, abandona su hábitat ctónico y gana las alturas; y desde las nubes arroja granizo sobre los cultivos. En cambio, Escalante y Valderrama (1997), en Caylloma, registraron que la *quwa* (gato mítico) es la conductora del granizo. El hábitat de la *quwa* son los interiores de los manantiales y, cada vez que sale, graniza en los alrededores.

Si entre los *wankas* el granizo está representado como un cojo, en Huamanga está simbolizado por la bizquera; por ende, el ángulo del ojo malo resulta dañino. El R19 narra de un abuelo que anochece en la cordillera. Encontró una casa y sus dueños lo alojaron. Al ingresar vio que padre, madre e hijos eran bizcos. Dentro de la casa, observó montículos de cereales y tubérculos. El granizo los junta y lleva a ese lugar, provocando escasez entre la gente. Por dicha razón, cuando él viene queman piel de culebra y arrojan cenizas al cielo. Luego lo insultan de “Uchuraqay, bizco, cojo y cornudo que fornicaba con su comadre”. Al escuchar la afrenta, el granizo se siente reconocido y escapa hacia otras montañas.

En resumen, antaño se creía que el responsable del envío del granizo era el dios Trueno. Ahora, se piensa que los responsables del fenómeno son el *amaru* y la *quwa*; además, los sujetos investigados creen que las relaciones sexuales ilícitas, el irrespeto parental, los niños no bautizados, el aumento de evangélicos, los abortos y entierros furtivos, provocan la presencia del granizo y la representan como personas cojas o bizcas, que dañan solo partes de los cultivos.

Con respecto a las heladas, hemos registrado tres narraciones. El R20 (de Huanca Sancos) trata de un anciano y sus nietos que capturan a la helada, que en forma de un caballo blanco con ojos vacíos, se presentaba a un huerto y una parcela de maíz. El R21 (de San Jerónimo en Concepción) lo representa como una burra con cría ciega. El R22 presenta una creencia de que las semillas no deben ser desgranadas en la intemperie, porque los luceros pueden verlo y tornarlos estériles. Esto es debido a que las noches estrelladas implican un cielo despejado y este es un indicador de la presencia de heladas; por lo tanto, el exceso de frío (la mirada del lucero) quema (esteriliza) a la semilla.

La ceguera de las bestias representa la cualidad destructora de la helada que, a diferencia del granizo que daña a una parte de su recorrido, quema a los cultivos de pueblos íntegros. Sin embargo, cuando las bestias son capturadas, la helada no afecta al área de su aprisionamiento. Estos hechos míticos metafóricos a las prevenciones que hacen para evitar el daño del hielo.

Antiguamente, organizaban procesiones con participantes armados y tamboreros que lanzaban gritos para asustar a la sequía y la helada. Degollaban y quemaban camélidos y cuyes, para que el hielo no dañe los cultivos. Hacían sacrificios al Trueno para evitar la esterilidad de los sembrados; además, castigaban a los incestuosos, porque creían que eran causantes de ausencia de lluvias y de pérdida de los cultivos. Hacían ayunar a los niños para que haya buenos temporales. Sacrificaban y adoraban al árbol quishuar o invocaban al rayo, las estrellas, al sol, la luna y las *wakas* para librarse de las heladas.

Actualmente, se cree que las heladas tienen su causa en hechos de sangre, como los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales durante la época de la violencia terrorista, incluidos los ocurridos por los accidentes carreteros (Taipe 2019). A lo anterior, el R18 suma las relaciones sexuales ilícitas por incesto o por convivencia sin matrimonio y porque las reglas de respeto de hijos a padres están siendo transgredidas.

Existe un mito cuya trama señala a un hijo haragán, que por maldición de su madre, se transforma en la helada ciega. Villanes anotó que la indignada madre dijo: “La helada es ciega y tú también lo serás. Andarás tropezándote y malogrando toda planta por donde pases” (2017:118). Sin embargo, los campesinos distinguen heladas benignas y malignas. Las primeras sirven para deshidratar tubérculos. Las segundas afectan a los cultivos.

Sobre las tormentas, el R23 atribuye al incesto como causante de los vientos destructivos que tumban a los cultivos y dificultan la cosecha de cereales. Las lluvias con ventarrones y rayos, dice el R23, es porque los hijos no respetan a sus padres. En otras ocasiones, las tormentas son atribuidas a los tiempo-espacios en que se desplazan las almas condenadas, cuando mueren personas de mal vivir y los compactados.

La narración de Villanes (2017) es ilustrativa: como vimos, uno de los hijos se transforma en helada y el otro en gránizo. El menor, por burlarse de que su madre no podía alcanzarla, por una maldición de ella, se convirtió en “mal viento” que enferma a los hombres y a las plantas.

En resumen, según el imaginario de los agricultores, la helada está simbolizada por la ceguera y tiene su origen en las transgresiones de las reglas que pautan la vida social, ellas son los asesinatos, las ejecuciones extrajudiciales, los accidentes con muerte, el incesto, la convivencia sin matrimonio y el irrespeto intergeneracional; en cambio, los malos vientos se originan por el irrespeto a los progenitores, por el desplazamiento de condenados y la muerte de compactados.

2.3. Hospitalidad transgredida

Los R24, R25 y R26 están organizados en torno a la hospitalidad transgredida. En R24, un anciano pide a una mujer que le venda unas papas, pero ella niega hacerlo, porque ve la pobreza del viejo. Entonces, esa tarde hubo una tormenta que arrasó con las papas y los animales de la mujer.

El R25 refiere que una pareja de ancianos llega a un huerto en Vinchos (Huamanga), pidió unas frutas, le fue negada porque las frutas eran solo para venta. Por la noche hubo una tormenta que hizo crecer al riachuelo que arrasó al huerto.

El R26 cuenta que un anciano llega a un pueblo y pregunta a los agricultores qué estaban sembrando. Unos respondieron descorteses que sembraban piedras. Otro respondió con humildad que sembraba papas y maíz. Al día siguiente, en las parcelas de los primeros aparecieron muchas piedras que dificultan las labores. En cambio, en la parcela del hombre humilde, aparecieron papales y maizales listos para ser cosechados.

En dos relatos, el forastero es un Dios que trajina como un anciano pobre, constatando las conductas de las personas de los pueblos. En otro, la pareja de ancianos son emisarios de Dios para comprobar la conducta humana.

Estos mitos son variantes de las aldeas sumergidas estudiadas por Morote (1988), Maldonado (2013) y otros; aunque también se encuentran estos motivos en las crónicas. Las aventuras de *Viracoccha*, *Tunupa*, *Cuniraya* y *Pariacaca* así lo demuestran. El paradigma transmitido por esta tradición es la hospitalidad y solidaridad con los viejos y los foráneos. El Dios andariego o sus enviados, son símbolos reguladores de la transgresión de las reglas de la hospitalidad.

En resumen, el anciano y la pareja de viejos andariegos, como variantes de las tradiciones sobre las aldeas sumergidas, son símbolos que regulan la hospitalidad con los mayores y los forasteros, cuya transgresión provoca la escasez y dificultad de la producción de alimentos.

2.4. Emigración del maíz y otras semillas

Los R27 y R28 son expresiones de las creencias relacionadas con la abundancia y la escasez. En el norte de Tayacaja creen que la *Saramama* (Madre maíz) puede irse del pueblo. La ausencia provoca escasez. Se va por el maltrato de los humanos: la derraman, la hacen caer al fuego, la sacan de la troja inapropiadamente, la desprotegen de los roedores y las cuelgan de sus pancas (*wayunkas*).

En Huamanga narraron que las semillas derramadas y abandonadas lloran. Cuando alguna persona la levanta, la

semilla se encariña con ella y su siembra será prolífica. Además, no deben botar las cáscaras de arvejas y habas tiernas, deben comerlas con todo. Tampoco las pueden pisotear, porque se resienten.

El trato respetuoso entre humanos y comidas es antiguo. No es un vínculo entre el hombre y un recurso explotable, sino que es una relación de una forma de vida con otra. Huaman Poma (2015 [1615]) anotó una ordenanza inca que imponía castigo a los que derramaban el maíz u otras comidas, e inclusive se debía evitar pelar la cáscara de las papas. El trato con la semilla adquiere una connotación sagrada, es bendecida y protegida, inclusive por los santos católicos (Córdor 1992).

La escasez se da también por el maltrato de los hombres a los espíritus tutelares. Por 1811, el expediente por idolatría contra el indígena Pedro Alanya y otros, en Lircay (Huancavelica), narra que hicieron rituales propiciatorios de lluvias; porque había hambruna debido a que el *wamani* (espíritu tutelar), por un maltrato humano, se había ido hacia otra zona y que ahora estaba dispuesto a volver para que los hombres no pasen más hambre (Lienhart 1992). Contemporáneamente, en la cima del cerro Puywan en San Antonio

(Salcahuasi), hubo una laguna, pero debido a que le arrojaban piedras, sus aguas emigraron en forma de dos gansos. Desde entonces, los alrededores de la laguna no producen tubérculos.

En resumen, el pensamiento mítico considera que las mieses tienen vida y sentimientos, por lo tanto, la relación humana con ellas debe estar basada en el buen trato, respeto y cuidado; lo contrario provoca escasez, metaforizada en la emigración de los alimentos o de los proveedores de la abundancia como los *wamanis* y las lagunas.

3. Los ritos y la praxis social condicionada por la tradición oral

Hemos registrado 9 relatos referidos a la praxis social condicionada por la tradición oral del cultivo de alimentos. A este bloque fueron incorporados los R27 y R28 por su pertinencia temática. Estas tradiciones dan cuenta de la podredumbre de cucurbitáceas, el marchitamiento de hortalizas, la durabilidad y comportamiento de las semillas, los daños y abandono de cultivos, de la fertilidad del maíz, de las papas y las cucurbitáceas, de los procesos de selección y almacenamiento y los presagios a través de los productos con formas especiales. La tabla 3 sintetiza los hallazgos:

Tabla 3
La praxis social condicionada por la tradición oral.

Cód.	Mito-creencias	Praxis social	Departamento
R29	Podredumbre de cucurbitáceas.	No apuntarlas. La mujer no ingresa al cultivo. La menstruante se aleja de las plantas.	Ayacucho
R30	Podredumbre de calabazas.	La mujer no ingresa al cultivo.	Ayacucho.
	Marchitamiento de orégano y coles.	La menstruante no recolecta plantas.	
R31	La semilla de papa no es durable.	Rito de refracción.	Ayacucho.
	Semilla repartida por una "mano de viento": cosecha no durable.	Es otra persona la que alcanza la semilla para sembrarla.	
R28	Semillas rescatadas: productivas.	Cuidado de la semilla.	Ayacucho
R32	La semilla se encariña con la gente.	Recogerla cuando está tirada. Al ser sembrada es muy productiva.	Huancavelica.
	El haba abandonada y descascarada llora.	No arrojar a la semilla.	
		Comer la semilla con cáscara.	
R33	Fertilidad de las papas.	Juego con papa madre.	Huancavelica.
		Persona arrastrada por la tierra.	
R34	Fertilidad del maíz.	Juego de polinización.	Huancavelica.
R35	Sara puquchi (jilguero negro).	El jilguero poliniza al maíz.	
R30	Fertilidad de las cucurbitáceas.	El hombre transfiere fertilidad con sus testículos a las calabazas.	Ayacucho
R36	Maíz taqi (mazorca especial).	Anuncia buena producción.	Ayacucho.
R37	Las papas se convierten en culebras.	Selección y almacenamiento adecuado.	Junín
R27	Mazorcas colgadas y expuestas a roedores.		Huancavelica

Cód.	Mito-creencias	Praxis social	Departamento
R36	Kuti sara (mazorca que revierte una situación).	Buen remedio casero, pero anuncia mala producción.	Ayacucho.
	Mazorca con marlo sin granos.	El yerno o nuera será pobre.	
	Mazorca ensanchada (arwa).	La hija o nuera quedará embarazada.	
	Maíz qipisapa (recargada).	Fertilidad de la dueña o hija.	
	Maíz y haba ataw o altar cruz.	Presagia la muerte de un familiar.	
	Papa calavera.		
	Sobreproducción de calabaza.		

3.1. Tabúes agrícolas

Los R29, R30 y R31 exponen tabúes relacionados con la producción de alimentos. Según estos relatos, no se debe apuntar a las cucurbitáceas, porque se caen. Las mujeres no deben ingresar al campo de calabazas porque provocan que las flores se sequen y caigan, no deben ver a las calabacitas, porque provoca una transferencia homeopática; por lo tanto, los frutos se rajan y caen. En cambio, está permitido que los varones sobrepasen por las plantas, porque transfieren sus cualidades reproductivas a las cucurbitáceas.

Estas tradiciones señalan también que una mujer menstruando no debe ingresar al cultivo, no debe tocar a las verduras ni hierbas aromáticas del huerto, porque se marchitan y mueren. Lo mismo creen si riegan a las plantas con agua contaminada con sangre.

En este mismo sentido, los campesinos afirman que en una parcela donde se puso calabazas no pueden sembrar zapallos, una hace desaparecer a la otra. Análogamente, cuando cultivan papas en las parcelas dedicadas al maíz, desaparecen las papas silvestres (*kuraw*).

Taipe (2019) encontró que en Tayacaja, en la siembra de maíz, las mujeres no pueden portar el huso, porque la planta no daría frutos. Del mismo modo, en Huamanga no siembran en luna nueva, ya que las plantas resultan estériles. En Queramarca (Cusco) hablan que hay sembradoras “mano de planta” que dan escaso maíz; por eso buscan mujeres “manos de semilla o mazorca” que garantizan una producción exitosa (Ceprosi 2017).

Cuando las repartidoras de semillas son *wayra makis* (manos de viento), la comida escasea. En consonancia con la escasez, es tabú sacar los granos de los depósitos por las noches, porque ellos están “durmiendo”; por lo tanto, su extracción provocaría que los granos no duren.

En resumen, cada cultura tiene sus tabúes prescritos por la tradición para evadir la escasez; en consecuencia, se evita los contactos y ciertas actividades de las mujeres menstruantes con los cultivos y las parcelas, se impone tiempos

y formas de extraer las mieses de la troja, y se impiden determinadas asociaciones de cultivos y riegos con agua contaminada por sangre.

3.2. Fertilidad agrícola

Los R28, R30, R32, R33, R34, R35 y R36 refieren a la fertilidad de diversos productos. Los R28 y 32 transmiten que las semillas rescatadas de su abandono o extravío se convierten en productivas. Estos relatos cuentan que a veces las semillas pueden caer en su traslado y quedan botadas en los caminos. Cuando esto sucede, ellas lloran. Si algún caminante las levanta, las lleva, las guarda y las siembra, estas son prolíficas, porque “se encariñan con su dueño”.

Estos relatos asocian metonímicamente al abandono-rescate-productividad y arriba a la metáfora de una relación humana y alimento de respeto y agradecimiento ritualizado. Lo anterior es tal, porque en la concepción andina todo alimento está vivo y, a su vez, da vida; de allí la denominación genérica de *Mikuy mama* (Madre alimento) que, como sugirió Veneros (1990), tiene una connotación arquetípica materna.

El R30 afirma que los varones pueden transferir por semejanza (*uriwa*) sus cualidades reproductivas a las cucurbitáceas. Las mujeres piden a sus maridos e hijos que pasen por encima de las plantas para que las hagan prolíficas. En Vinchos, el hombre es responsable de sembrar calabazas; este frota las semillas en sus testículos repitiendo: “*Uriwa, uriwa*”, y los coloca en la tierra. Si las plantas florecen sin frutos, el varón saca su faja y las flagelaba expresando: “Alumbren a mi hijo”. En cambio, cuando una embarazada ingresa a la chacra de maíz, contagia a las plantas; por consiguiente, en época de cosecha encontrarán mazorcas abultadas.

El R33 describe dos juegos rituales en Vinchos: el *litinakuy*, por el cual se arrojan papa madre (*liti*) entre hombres y mujeres; y el *aysaykachakuy*, por el cual los jóvenes de ambos sexos forcejean y se arrastran por el suelo. En Pampas y Pazos, en la cosecha, juegan el *llutanakuy* sobando la papa sancochada en la cabellera de hombres y mujeres. Estos juegos están basados en una asociación por semejanza y contagio. Las papas hacen contacto con las cabezas,

entonces el tamaño de los tubérculos de las próximas cosechas será de esa dimensión. El arrastre contacta a los órganos reproductores con la tierra; por lo tanto, hay transferencia de fertilidad juvenil hacia la Madre tierra.

El R34 describe otro juego ritual del norte de Tayacaja que llaman *sinsinakuy* (polinizarse). Acabada la siembra de maíz, los jóvenes de ambos sexos se atacan untando harina de maíz en sus cabelleras. El *sinsinakuy* es otro acto homeopático de semejanza, por el cual los humanos, como si fueran plantas, se polinizan con la harina de maíz. El fin utilitario del ritual es la óptima polinización para una alta productividad del maíz.

En Vinchos, con las semillas de maíz sobrantes de la siembra hacen *kamcha* (tostado) esa misma tarde. Se cree que, así como la *kamcha* revienta, la semilla germinará con rapidez. Contrariamente, en Cusco, piensan que si tuestan las semillas sobrantes, estas no germinarán, porque “se tostarían” o “se secarían” (Ceprosi 2017). En el primer caso, hay una asociación de la explosión del maíz tostado con la eclosión de la semilla en germinación. El segundo asocia lo tostado con la acción extrema del sol o la helada que esteriliza a la semilla.

El R35 trata sobre una avecilla que en Tayacaja, la llaman *sarapuquchi*, *saramama* y *tiyankichu*, en Ayacucho, Chincheros y Cusco la nombran *chuqllupuquchi*. Se trata del espiquero negro (*Sporophila luctuosa*) que es un ave migrante que llega en enero para hacer madurar a los cultivos del maíz, porque vuela entre panojas permitiendo que el polen caiga sobre la flor femenina. Después de abril, continúa con su migración.

La presencia del ave descrita hace recordar que en otros tiempos se consideraba que todas las plantas tenían madre: *Saramama*, *Akshumama*, *Uqamama*, *Kukamama*, *Kinwamama*, etc. (Veneros 1990). Arriaga (1999 [1621]) narró el aspecto feminizante de la *Saramama* en sus tres formas: la primera es una muñeca hecha de caña de maíz; la segunda es una mazorca de piedra labrada; y la tercera es una caña fértil de maíz con mazorcas grandes, que son reverenciadas como la Madre del maíz.

El R36 de Huanca Sancos describe que el hallazgo de una mazorca *taqi* anuncia la buena producción de las campañas siguientes. Razón por la que recibe un trato especial y la guardan en un lugar preferente junto a las trojas. Esta creencia es panandina y tiene vínculo con la *qunupa*, que en este caso, adopta la denominación de *sara qunupa*, que es la propia mazorca o una estatuilla que la representa. Por lo tanto, le realizan algunos rituales propiciatorios, tiene un altar y otros lo colocan en medio de la troja. En este caso,

se convierte en símbolo del centro o termina representando a Júpiter al que le llamaban *Pirwa*; por ende, le sacrificaban las primicias de las cosechas que fueran notables (Anónimo 1879 [1586]).

Así como la mazorca de forma extraordinaria adopta la denominación de *Mamasara*, la papa con características no comunes es llamada *Papamama* o *Akshumama* y es guardada de modo especial. Cieza de León (1922 [1553]) observó en Collao que los labradores escogieron las papas más grandes, luego sacrificaron a un carnero sin manchas, llevaron sangre entre manos y la echaron en los costales con las papas. Esto muestra la antigüedad de los ritos de almacenamiento que estaban orientados a lograr la durabilidad de los alimentos.

Obviamente, la fertilidad agrícola no depende solo de la relación hombre-semilla abandonada, de las transferencias homeopáticas, de los juegos rituales y la sacralización y ritualización de ciertos productos con formas notables. Desde la roturación del terreno hasta el almacenamiento de los productos hay una serie de actos rituales: se pide permiso a la *Pachamama* para roturar la parcela y se reverencia al tiempo de sembrar, cultivar y cosechar, se derrama chicha, maíz molido y coca como ofrenda (Arriaga 1999 [1621]; Calancha 1639). Al presente, se cree que la *Pachamama* está viva y abierta en agosto; por lo tanto, es época de las ofrendas.

Se colocaba una *wanka* (piedra sagrada) en medio de la chacra y se hacían sacrificios con sangre de cuyes, de cóndor y ofrendas de chicha, para que proteja al campo, no le falte humedad y, para asegurarle de los ladrones, ponían conchas de tortuga o armadillo (Arriaga 1999 [1621]; Murúa, 2001 [1613]). En muchos pueblos actuales quedan vestigios de las *wankas* en las canchas del ganado, en las parcelas de cultivos, en los bordes de las acequias o vigilando al pueblo. La piedra es solo un receptáculo del ancestro sagrado, sin embargo, es articuladora del espacio vertical, fecunda al *ukupacha* (inframundo), protege al *hawapacha* (mundo superficial) y capta los beneficios del *hananpacha* (mundo de arriba). Es un símbolo solar fálico que fecunda a la *Pachamama* (Duviols 2016;1).

En resumen, el pensamiento andino ha metafórico como respeto y agradecimiento a la relación metonímica semilla abandonada-rescatada-productividad; ha construido asociaciones por contagio o semejanza, que busca la alta productividad de cucurbitáceas, maíces y papas, objetivadas en creencias de transferencias de cualidades reproductivas humanas a las plantas y a la tierra; por último, inventó juegos homeopáticos para buscar la alta productividad de los cultivos.

3.3. Selección y almacenamiento

Los R27 y R37 refieren a procesos de almacenamiento de los cultivos. El primero trata del maíz en Tayacaja: A las *kaspas* (mazorcas) no les agradan que las cuelguen de las pancas, ellas dicen: “A ver si a la gente les gustaría que las cuelguen de sus cabellos”. Por esta razón, en ciertas comunidades no hacen *wayunkas* (*kaspas* colgadas). Sin embargo, en otros lugares es una manera apreciada de almacenar al maíz. Además, las guardan en forma de *qarapas* (envueltas en sus mismas chalas), en *kaspas* deschaladas, desgranadas y clasificadas por cada tipo de consumo.

Referido a las *qarapas* (*kaspas* no despancadas), Oliva (1895 [1598]) describió que los labradores recolectaban las mazorcas más grandes y las guardaban colgadas y, aunque padezcan hambre, no comían de ellas. Este dato contrasta con la praxis contemporánea, que es únicamente un método de almacenamiento, y que puede ser utilizado para semilla y consumo.

El segundo, acopiado en Pariahuanca (Huancayo), narra lo que sucede cuando las papas no son almacenadas apropiadamente. Ocurre que no pueden poner en una sola troja al *shukri akshu* y otras variedades de papas. La primera, por su forma, durante las noches de luna, se transforma en serpiente y espanta a las otras variedades. El *shukri* blanco se transforma en culebra blanca y el *shukri* negro en culebra negra. Entre ambas entablan combates. Por esta razón, las trojas se gastan muy rápido. Este mito-creencia actúa como una disposición para la selección y almacenamiento apropiado de los tubérculos.

Los lugares de almacenamiento de los alimentos dejan de ser un espacio común, adquieren connotaciones sagradas o cuasi sagradas, al que no todos acceden y cumplen una serie de ritos para que la comida sea duradera.

En resumen, los modos de selección y almacenamiento del maíz y la papa están condicionados por sus creencias. Son una especie de prácticas que deben “coincidir” con la conformidad de los propios alimentos. La tradición impone que los tubérculos sean almacenados por variedad, cuya mezcla da lugar al desgaste de la troja.

3.4. Presagios

El R36 expone el rol anunciante que adscriben las culturas estudiadas a los productos agrícolas, en razón de su presencia diferenciada del conjunto por su forma, tamaño y la sub o superproducción. El hallazgo en cosechas de *kaspas* (mazorcas) *taqi* y *arwa*, presagian el embarazo de la hija o nuera. El *taqi* es una mazorca principal en cuyo entorno nacen otras pequeñas; el *arwa* es una mazorca ensanchada (como “embarazada”).

En Cusco creen que el *taqi* atrae suerte, abundancia y prosperidad a su poseedor. Oliva (1895 [1598]) narró que si encontraban en la cosecha alguna mazorca “pegada una con otra” (*taqi*), no la comían y le tenían especial veneración.

En Lucanamarca (Huanca Sancos), el *kuti sara* (mazorca con granos en sentido contrario) es un gran remedio; pero presagia también la baja producción de las campañas venideras. Contrariamente, en Vinchos (Huamanga), el *kuti sara* simboliza que a una época de escasez, le seguirá otra de abundancia, porque el maíz está volviendo. Inversamente, el *ripuq* o *qipiyuq sara* (“maíz pasajero” o “maíz con equipaje”) anuncia que el cereal se está yendo; por lo tanto, vendrán tiempos de escasez; para evitarlo, atan esta mazorca en la troja.

En Huanca Sancos, la *kaspa qalapichu* (marlo sin granos) augura que el yerno o la nuera serán pobres. Aquí hay una asociación de la desnudez del marlo con la pobreza. Inversamente, en Huamanga, el *apu sara* (maíz poderoso) presagia que el yerno o la nuera serán ricos.

En Huanca Sancos, la mazorcas o atado de habas en forma de cruz (*ataw* o “alta cruz”) y en Tayacaja la *sepultura sara* (mazorcas que intercalan hileras vacías y con granos), indican muertes próximas. La presencia de la papa calavera y la sobreproducción de calabaza presagian el deceso de algún familiar.

En esta misma línea, hemos encontrado una anotación de Huaman Poma (2015 [1615]) donde indica que los maíces, papas u ocas que nacen dos juntas, o cuando los productos son muy grandes, es anuncio de muerte. Para evitarlo, realizaban un rito de refracción.

En resumen, la presencia diferenciada de productos agrícolas por la forma, el tamaño y la cantidad fueron significados como presagios de fertilidad de las mujeres, de buena suerte, de abundancia y prosperidad de la familia; pero también de escasez, pobreza y muerte.

Conclusiones

El análisis e interpretación de la tradición oral sobre los alimentos vegetales entre los agricultores tradicionales del centro-sur andino peruano, condujeron a las siguientes conclusiones:

1. En cuanto al origen de los alimentos, los mitos narran que el maíz es lágrima de alegría del Sol; la quinua y la papa son de origen estelar provisto por el zorro que funge de héroe cultural, viajero mediador entre el mundo superficial y el de arriba, aunque aparece también como dador de los tubérculos con origen terrestre. La tradición prehispánica proyecta la presencia benefactora de deidades, masculinas y femeninas, y

héroes personificados en aves, mujer-estrella y ancestros. En algunos relatos actuales, ese rol lo asumen unos viejos y santas católicas. Por otra parte, el origen de las variedades nuevas es explicado por la metáfora de danzas del *waylarsh* y la *pachawara*, y por el viaje mítico de los cultivos hacia el mar. Por tanto, queda establecido que la acción de las deidades estelares y los héroes culturales dieron origen a los alimentos vegetales.

2. Con respecto a la escasez y limitación productiva, la tradición oral narra, primero, que las plagas del maíz y papa, tienen su origen en la descendencia incestuosa y el egoísmo del hijo con a su madre; segundo, el granizo, helada y viento, ponen en riesgo a la agricultura, y sus causas están atribuidas a las relaciones sexuales ilícitas, a conductas anticatólicas, a los abortos y entierros furtivos, a los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales, a los accidentes, al irrespeto intergeneracional y la muerte de personas de mal vivir; tercero, la inhospitalidad con los forasteros causan la aparición de chacras pedregosas y originan la escasez de alimentos, por acción punitiva de los dioses andariegos; cuarto, la relación entre los hombres y las mieses es deferente, lo contrario provoca escasez metafórica en la emigración de los alimentos y proveedores de abundancia. Por lo tanto, la investigación ha determinado, que según el pensamiento mítico estudiado, la

escasez, la amenaza y la dificultad productiva, están condicionadas por la ruptura de las reglas elementales de la convivencia social.

3. En cuanto a la relación de los ritos y la praxis social condicionada por la tradición oral, estas culturas imponen tabúes para alejar la escasez, evitando contactos y actividades en tiempos y espacios determinados, prescriben cómo extraer las mieses de la troja, impiden ciertas asociaciones de cultivos y el riego con agua contaminada; metaforizan como respeto y agradecimiento la relación semilla abandonada, rescate y fertilidad; asocian los rituales por contagio o semejanza propiciando la productividad; interpretan la presencia diferenciada de mieses por la forma, el tamaño y la cantidad como presagios de fertilidad, suerte, abundancia y prosperidad; pero también de escasez, pobreza y muerte. Por lo tanto, se hizo evidente que el rito y la praxis social en contextos agrícolas, tienen sus precedentes en los mito-creencias compartidos en el área estudiada.

Agradecimientos:

Nuestras gratitudes a nuestros informantes, quienes desprendidamente, narraron sus tradiciones orales sobre los alimentos vegetales andinos. A la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga que es nuestro soporte institucional para la investigación.

Referencias Citadas

- Aliaga, F.
1987. Los dioses en la mitología andina. *Diálogo Andino* 6:92-104.
- Anónimo.
1879 [1586]. De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú. En *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, pp:137-227. M. Tello, Madrid.
- Arriaga, P. J.
1999 [1621]. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. CBC, Cuzco.
- Betanzos, J.
2004 [1551]. *Suma y narración de los Incas*, editado por M. del C. Martín. Polifeno, Madrid.
- Calancha, A. de la.
1639. *Coronica moralizada del orden de San Avgvstin en el Perv, con svcesos egenplares vistos en esta monarqvia*. Pedro Lacavalleria, Barcelona.
- Casas, B. de las.
1892 [1550]. *De las antiguas gentes del Perú*. Manuel G. Hernández, Madrid.
- Castro Pozo, H.
1979. *Nuestra comunidad indígena*. Perugraph, Lima.
- Cavero, R.
1986. *Maíz, chicha y religiosidad andina*. UNSCH, Ayacucho.
- Ceprosi.
2017. *Saramama. Sagrada semilla del maíz. Queramarca - Canchis - Cusco*. Grupo Pakarina, Cusco.
- Cieza de León, P. de.
1922 [1553]. *La crónica del Perú*. Calpe, Madrid.
- Cobo, B.
1890 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Vol. I. Rasco, Sevilla.
- Cobo, B.
1956 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Vol. II. Atlas, Madrid.
- Cobo, B.
1892 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Vol. III. Rasco, Sevilla.

- Cóndor, J. C.
1992. La fiesta patronal de "San Isidro el Labrador" de Aco. *Diálogo Andino*, 11/12:110-127.
- Delgado, H.
1988. El toro watakuy: Tecnología y producción en Ayacucho. En *Ideología, Rituales y Producción en Ayacucho*, pp. 3-21. UNSCH, Ayacucho.
- Durán, J. G.
1983. La refutación de la idolatría incaica en el Sermonario del III Concilio Provincial de Lima (1585). *Teología* 20(42):99-176.
- Duviols, P.
2016a. Huari y Ilacuz. Agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. En *Escritos de Historia Andina*. T.I., pp 81-130. BNP, IFEA, Lima.
- Duviols, P.
2016b. Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto "dios creador" de los evangelizadores. En *Escritos de historia andina*. T. I., pp. 23-36. BNP, IFEA, Lima.
- Duviols, P.
2016c. Un simbolismo de la ocupación, el ordenamiento y la explotación del espacio: el monolito "huanca" y su función en los Andes prehispánicos. En *Escritos de historia andina*. T. I., pp. 175-210. BNP, IFEA, Lima.
- Escalante, C. y Valderrama, R.
1997. *La doncella sacrificada. Mitos del valle de Colca*. UNSA, IFEA, Arequipa.
- Garcilaso de la Vega, I.
1918 [1609]. *Los comentarios reales de los incas: Vol. I*. Sanmarti, Lima.
- Huaman Poma, F.
2015 [1615]. *Nueva crónica y buen gobierno*. C. Aranibar, Ed. Biblioteca del Perú, Lima.
- Itier, C.
2007. *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. IFEA, UNMSM, PUCP, IEP, Lima.
- Itier, C.
2012. *Viracocha o el Océano*. IFEA, IEP, Lima.
- Lienhart, M.
1992. *Testimonios, cartas y manifestaciones indígenas. Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX*. Fundación Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Lino, E. 2008.
La mama Rayhuana. <http://zumbayllu.blogspot.com/2008/11/la-mama-rayhuana.html> [Recuperado el 07 de octubre 2021].
- López de Gómara, F.
1922 [1552]. *Historia general de las Indias*. Tomo II. Imprenta de Antonio Marzo, Madrid.
- Lotman, I.
1996. Acerca de la semiosfera. En *La Semiosfera I. La Semiótica de la Cultura y del texto*, editado por D. Navarro, pp. 21-42. Frónesis Cátedra Universitat de València, Madrid.
- Maldonado, M.
2013. Mito fundacional (Illaqta paqariy): Construcción de los valores sociales en el mundo andino. *Alteritas* 2(2):185-203.
- Matayoshi, N.
1982. *Los tesoros de Catalina Huanca Apoalaya*. Grupo Talpuy, Huancayo.
- Millones, L.
2011. Plantas o dioses: contrapunto entre la papa y el maíz. En *Dioses y demonios del Cuzco*, pp. 163-185. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Molina, C. de.
2010 [1574]. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Iberoamericana, Vervuert.
- Morote, E.
1958. El tema del viaje al cielo. *Tradición* 8(21):2-38.
- Morote, E.
1988. *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. CBC, Cuzco.
- Murúa, M. de.
2001 [1613]. *Historia general del Perú*. Dastin, Madrid.
- Oliva, A.
1895 [1598]. *Historia del reino y provincias del Perú*. Libro Primero. San Pedro, Lima.
- Quijada, S.
1954. *El chihuaco en el folklore*. La Inmaculada, Huancayo.
- Quiroz, R.
2007. El zorro, el zorrino y el perro en la tradición cultural de los pobladores del valle de Vitor. *Diálogo Andino* 29:65-74.
- Ramos, C.
1992. *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna*. Horizonte, Lima.
- Rostworowski, M.
2017. *Aproximaciones psicoantropológicas a los mitos andinos: Vol. XIII*. IEP, Lima.
- Sarmiento de Gamboa, P.
2001 [1572]. *Historia de los Incas*. Miguano, Polifeno, Madrid.

Taipe, N.

1988. *Los harawis de siembra de maíz en las comunidades campesinas de La Loma, Santa Cruz de Pueblo Libre y San Antonio*. Cesca, Huancayo.

Taipe, N.

2019. *Socializaciones en el centro-sur andino. Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq*. Pres, Ayacucho.

Taipe, N. y Orrego, R.

1997. Simbolismo en la siembra del maíz. *Folklore Americano*, 58:203-209.

Thomas, C. y Salazar, D.

2000. Huaris y llacuaces: Un modelo representacional andino de dominación. *Diálogo Andino* 19:85-109.

Tomoeda, H.

1982. Folklore andino y mitología amazónica: Las plantas cultivadas y la muerte en el pensamiento andino. En *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales*, pp. 275-306. National Museum of Ethnology, Kyoto.

Tomoeda, H. 2013.

El toro y el cóndor. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

Torero, A.

2011. Fronteras lingüísticas y difusión del culto: el caso de Huari y de Contiti Viracocha. En *Cuestiones de Lingüística e Historia Andinas*, editado por F. Zubieta, pp. 355-365. Imagen, Caral.

Toro Montalvo, C.

2016. *Mitos y leyendas del Perú*. Sierra. Cultura Peruana, Lima.

Unesco.

2003. *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Unesco, París.

Valderrama, R.

2015. El inca en la tradición oral quechua contemporánea. *Revista Andina* 53: 277-299.

Veneros, D.

1990. Las valencias del arquetipo materno en la Pachamama andina. *Diálogo Andino* 9:29-48.

Villanes, C.

2017. Los dioses tutelares de los wankas. Municipio Provincial de Huancayo, Huancayo.