

ARTÍCULO

Mamasara o saramama, la madre del maíz: Reflexiones sobre agencia de objetos agrícolas mágico-religiosos en el antiguo Perú

Mamasara o saramama, the mother of corn: Reflections on the agency of magical-religious agricultural objects in ancient Peru

Alejandro J. Ortiz Luna

<https://orcid.org/0000-0002-9591-1661>
141855@unsaac.edu.pe

Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco,
Escuela profesional de Arqueología. Perú

RESUMEN

El estudio de agencia es un punto de inicio para entender la naturaleza de las wak'a en torno a las ontologías relacionales en Los Andes. Incorporando a la investigación arqueológica, información inédita de cosmovisiones no occidentales disponibles en documentos de los s. XVI-XVII y en datos etnográficos, se puede comprender cómo objetos agrícolas mágico-religiosos (mazorcas y conopa no abordados anteriormente), llegaron a poseer identidades sociales y convertirse en agentes durante el ciclo agrícola. Las personas se comunicaban con estos objetos animados a través de rituales que involucraban el consumo compartido de bebida, cantos y bailes. La información proporcionada en estas páginas es competente para la investigación arqueológica, ayuda a entender las prácticas que probablemente dieron forma al registro arqueológico y los procesos de cambio.

Palabras clave: Agencia; objetos animados; wak'a; mazorcas; conopa.

ABSTRACT

The study of agency is a starting point to understand the nature of the wak'a around relational ontologies in the Andes. Incorporating unpublished information from non-Western worldviews available in documents from the 16th-17th centuries and in ethnographic data, it can be understood how magical-religious agricultural objects (cobs and conopa not previously analyzed) came to possess social identities and to become agents during the agricultural cycle. People communicated with these animated objects through rituals that involved shared drinking, singing, and dancing. The information provided on these pages is relevant to archaeological research, helping to understand the practices that likely shaped the archaeological record and the processes of change.

Keywords: Agency; animated objects; wak'a; cobs; conopa.

Introducción

El maíz es uno de los principales productos agrícolas de América, fue un cultivo tardío agregado a sistemas hortícolas preexistentes. Durante mucho tiempo se mantuvo como un producto de menor cuantía con respecto a otros para convertirse después en la base del sustento, asociado a cambios políticos de complejización, surgimiento de jerarquías y distribución del poder político en el mundo prehispánico (Bonavia, 2008; Dillehay, 2003; Finucane, 2009; Hastorf y Johannssen, 1989, 1994).

Fue usado en diversidad de contextos y rituales. Las informaciones proporcionadas por cronistas de los siglos XVI-XVII enfatizan su carácter codiciado, son abundantes los datos sobre el calendario festivo y su relación con el ciclo productivo del maíz (Arroyo, 2018). Las deidades y las *wak'a* tenían sus propias tierras de cultivo, el maíz era considerado como el «pan de los indios» (Acosta, 1987). La harina de maíz se utilizaba como señal de dominio sobre los vencidos (Betanzos, 2004) y era el alimento de las *wak'a*, presente en rituales y banquetes en forma de chicha o *sanku* (Betanzos, 2004; Molina, 2010). Harina de maíz y mazorcas se empleaban en sortilegios, adivinación y hechicería (Guamán Poma, 1993; Molina, 2010; Murúa, 1987). El maíz aparece como elemento civilizatorio vinculado con personajes fundacionales (Curatola, 1994; Murra, 1975). Mitos y ritos revelan funciones de divinidades y su ligazón con el maíz (Arroyo, 2018).

La chicha de maíz cumplió un importante rol socioeconómico, político y religioso en sociedades complejas, pre estatales y estatales. Gran parte del excedente producido era destinado a su preparación, funcionó como base de las relaciones reciprocas entre los componentes jerárquicos sociales (véase Bonavia, 2008; Bray, 2003; Dietler y Hayden, 2001; Dillehay, 2003; Potter, 2000; Valdez, 2006; Valdez, Bettcher y Valdez, 2010).

Con el surgimiento del Estado Inca se impulsó obras de gran envergadura, construcción de sistemas agrícolas y empleo de abonos procedentes de la costa para producir maíz a gran escala en la sierra y ampliar su frontera agrícola (Aguirre-Morales, 2009; Murra, 1975). Este cereal era una forma de tributo básico y la base social como religiosa; en contraste, el cultivo de la papa estaba a cargo de unidades pequeñas (Earls, 1979). Se ha mencionado que pueblos de altura eran pobres y de poco prestigio, sin embargo, pueblos como los lupacas de Chucuito, acumulaban riqueza y tenían la capacidad de generar grandes excedentes destinados al intercambio interregional del maíz (Carpio y Velásquez, 1996; Núñez y Dillehay, 1995).

La información disponible sobre el maíz (de sus usos y el rezago material que deja su producción) indica la complejidad de la práctica agrícola y, en lo referido al componente ideológico-religioso, surgen cuestiones necesarias de abordar. Por ejemplo, existe un vacío en la ritualidad ligada a dicha actividad y objetos relacionados.

Mamasara o *saramama* (la madre del maíz) es el nombre que le otorgan muchos campesinos a la fuerza vital del maíz. Es un ser personificado, que siente, se expresa y a quien le deben cariño y respeto como si se tratase de una madre biológica (CEPROSI, 2017). Desde épocas remotas su valor, no solo económico, sino religioso, llevó al hombre andino a considerarlo un producto espiritual y mágico. Hoy en día campesinos no solo cultivan diversidad de razas, en época de cosecha, durante el deshoje, reconocen mazorcas con cualidades especiales y son señaladas como principales agentes en la actividad de almacenamiento y el siguiente ciclo agrícola. Estas cualidades especiales son el crecimiento de dos, tres o más mazorcas en un solo fruto, o el orden no común de los granos o combinaciones inusuales en el color de los mismos (figura 1). La importancia de estas mazorcas especiales está bastante extendida a lo largo del territorio andino y es al día de hoy un tema poco abordado por los estudiosos. Deben buscarse sus orígenes en las profundidades del tiempo.



Figura 1. *Mazorcas especiales reverenciadas.* (A.- Mazorca doble “taqe sara” hallada en la propiedad de doña Justina, Comunidad de Urko, Calca-Cusco (Foto propia); B.- Mazorca doble hallada en la Comunidad de Patapata en el distrito de San Jerónimo, Cusco (Foto propia); C.- Mazorcas pegadas “taqi saramama” hallada en la Comunidad de Queromarca, Canchis-Cusco (tomado de: CEPROSI, 2017); D.- Mazorca “missa” hallada en la Comunidad de Queromarca, Canchis-Cusco (tomado de: CEPROSI, 2017).

La existencia de referencias etnohistóricas sobre *mamasara*, descrita como frutos análogos a los que los campesinos de hoy rinden culto a través de figuras en piedra o metal que llamaban *conopa*, nos llamó poderosamente la atención; además, estos no han sido suficientemente atendidos por los investigadores. El estudio de estos objetos se abordó a partir de trabajos etnográficos en comunidades campesinas, en lo concerniente a su papel en las sociedades prehispánicas, solo permitió visualizar el problema superficialmente. Los estudios previos se limitan a su descripción como figuras de animales y vegetales en diversidad de materiales, su función no se llegó a discernir por la falta de inmersión en el tema, no obstante, las *conopa* ya sean zoomorfas o fitomorfas, tenían poder propio, y según los datos etnohistóricos, eran consideradas *wak'a* (Altamirano y Arguedas, 2015; Flores, 1972; Jijón y Camaño, 1919; Vega, 28 de noviembre de 1982).

El problema radica en que solo las *conopa* zoomorfas han sido objeto de estudios, por el contrario, objetos relacionados con el maíz pasaron desapercibidos. Los vocablos *conopa-conopa-conupa* de manera general hacen alusión a objetos o artefactos que representan animales y productos agrícolas. En cambio, los vocablos *mamasara-zaramama-mamaçara*, identifican tanto a *conopa* (oro, plata, piedra, etc.) como a mazorcas especiales. Los investigadores apartaron la mirada de este espinoso problema, y no enfrentaron la múltiple y rica información disponible que había en los documentos de los siglos XVI y XVII.

Estos hechos abren la posibilidad de abordar la naturaleza y el papel social de estos objetos, con el objetivo de proporcionar información pertinente a la investigación arqueológica e iniciar una discusión académica sobre el tema. Con esta finalidad, realizamos un análisis de los documentos etnohistóricos, exploramos en el registro arqueológico objetos que respondían a las características subyacentes en los documentos analizados y consultamos fuentes etnográficas, con la finalidad de entender su papel en la trama social. Esto nos acerca a las prácticas rituales donde tenían protagonismo, como también nos permite estudiar su continuidad y los procesos de cambio. En lo concerniente al estudio de los objetos, y en especial a los objetos animados llamados *wak'a* (asumiendo que estas mazorcas y *conopa* se consideraron animadas), la *agencia* constituye un punto de partida necesario para entender su papel social.

Agencia en arqueología andina

En este apartado analizaremos aspectos teóricos referidos a la *agencia*, el concepto de personas que no son humanas e ideas ontológicas no occidentales. En Arqueología, el concepto de *agencia* en los comienzos de su popularidad, era entendido como sinónimo de acción humana (Hodder, 1986; Giddens, 1979; Shanks y Tilley, 1982). Los agentes empezaron a cristalizarse como humanos y la *agencia* como acción humana, conceptos que nacieron como un correctivo a la supremacía académica sobre los sistemas y estructuras dominantes de gran parte del siglo XX. El concepto de *agencia* no se refiere a los motivos que tienen las personas para hacer cosas, sino a la capacidad de hacerlas, es decir, la *agencia* implica el *poder de hacer algo* y el *agente* es alguien que *ejerce poder o produce un efecto* (Giddens, 1984). Si bien los arqueólogos entienden a la *agencia* de esta manera, surgió una discrepancia en las últimas décadas producto de la insatisfacción teórica, por lo que se sostuvo que su definición no debía basarse en premisas antropocéntricas insostenibles que impidan aceptar la materialidad como componente causal de la cultura humana. Los objetos eran concebidos como representaciones estáticas, rechazando la posibilidad de analizarlos como protagonistas de procesos sociales. La *agencia* de los objetos se entiende como la capacidad que tienen los objetos de actuar y afectar el curso de la vida social (Boast, 1997; Knappett, 2002; Latour, 2005). Las nociones de *agencia* son fundamentales para cualquier comprensión de los objetos (Gell, 1998).

Alfred Gell (1998) desarrolló un marco conceptual describiendo cómo las cosas, objetos y lugares pueden llegar a poseer *agencia*. Cuando los objetos o lugares participan en los asuntos humanos, llegan a convertirse en objetivos y fuentes de *agencia*, debiendo ser tratados como personas (Bray, 2012). También indicó que las relaciones sociales no están dadas por el potencial inherente de los objetos para ser personas, sino por la configuración particular que estos asumían en contextos dados; de estas configuraciones se puede inferir la *agencia* (Sillar, 2009).

Algunas discusiones arqueológicas han tomado nociones indígenas de materialidad como punto de partida, distinguiendo contextualmente quién o qué puede actuar, reconociendo la *agencia* inherente a la fisicalidad de los objetos (Brown y Walker, 2008). Si el objeto se percibe como animado, entonces su *agencia* es autónoma, deliberada y surgen cualidades que posee como

conciencia o fuerza vital. Si bien algunas veces se operan con diferentes formas de *agencia*, no se puede suponer *a priori* su aplicación, ya que depende del contexto cultural estudiado, debiendo definirse primero lo que considera animado frente a lo inanimado (Brown y Walker, 2008). Los estudios sobre *agencia* dependerán del objeto, de los sistemas ontológicos y de la red de relaciones en las que se encuentran involucrados (Malafouris, 2008; Sillar, 2009; Vigliani, 2016).

En el contexto prehispánico, la idea cristalizada de que las personas son individuos que actúan por motivaciones propias y por tanto que solo las personas afectan el curso de la vida social, cambió. Los investigadores comenzaron a observar que en muchas sociedades no occidentales, la gente asignaba cualidades humanas, es decir intelectuales, emocionales y subjetivas a entidades no-humanas como animales, montañas, rocas, etc.; estableciendo vínculos sociales y hasta parentales. Nuestra noción de persona es el resultado de procesos históricos más propios de la sociedad occidental-moderna. En muchas sociedades no occidentales animales, rocas, objetos, etc., pueden tener intencionalidad afectando la realidad social. Fue llamado genéricamente *animismo*, implicando una noción de comunidad más incluyente y que las personas tomaban una variedad de formas de las cuales el ser humano era solo una de ellas (Vigliani, 2016).

En Los Andes, la *agencia* forma parte de un debate en curso definido por múltiples propuestas y enfoques. Surgió a partir del desarrollo conceptual del *animismo* impulsado por el *giro ontológico* desde el perspectivismo y tipos ontológicos amazonistas, claves para su redefinición. Algunos trabajos sugerían la existencia de una relación íntima entre humanos y no-humanos, de este modo el concepto de *animismo* en Los Andes surge como un régimen ontológico donde humanos y no-humanos comparten un marco de interacción relacional, sitúa a las personas como participantes interdependientes con el mundo material, quienes asumen responsabilidades en relación con lugares, objetos y animales. La esencia del *animismo* está en las identidades sociales de los lugares y objetos que se consideran sensibles (véase Raas, 2020; Sillar, 2009). Esta relacionalidad se ha convertido en una de las principales líneas de interés en los estudios sobre cosmologías en Los Andes. La Antropología y la Arqueología, en las últimas décadas, han desarrollado trabajos vinculados con la exploración de ontologías relacionales para comprender a los humanos y no-humanos. Destacan los volúmenes editados por Tamara Bray (2015), Lucila Bugallo y Mario Vilca (2016), M. Fernandini y L. Muro (2018), María C. Lozada y Henry Tantaleán (2019) y Oscar Muñoz (2020) que invitan a reflexionar diversas formas de relación entre humanos y no-humanos, desde una experiencia propia en Los Andes; destacan también trabajos individuales que tuvieron aportes en ambas disciplinas (p.ej. Alberti, 2012; Allen, 2016; Bray, 2009; Bugallo y Tomasi, 2012; Rivet, 2015; Sillar, 2009).

En Los Andes, el reconocimiento de tipos de relaciones y la capacidad de participación activa de entidades no-humanas, introdujo la *agencia* como otra noción clave en torno al animismo y las ontologías relacionales. Si bien existe diversidad de trabajos acerca del origen, tipo y alcance de la *agencia*, así como la capacidad de generar acción social (Di Salvia, 2020; Robin, 2010; Allen, 2016; Bugallo, 2016; Bray, 2009; Glowacki, 2019; Gonzales, 2021; Muro, 2018; Muro, Castillo y Tomasto-Cagigao, 2019; Rivet, 2015; Spence-Morrow y Swenson, 2019), cada vez más trabajos sugieren que no es en las ontologías particulares, sino en las relaciones que se establecen entre humanos y no-humanos y concretamente en las prácticas cotidianas y rituales, donde la *agencia* se expresa o se hace evidente (véase Bray, 2009, 2015; Mannheim y Salas, 2015; Sillar, 2009; Raas, 2020).

En relación con el tema que nos atañe aquí sobre los objetos animados o *wak'a*, el libro *Archaeology of wak'as* (2015), editado por Tamara Bray, constituye un punto de inicio para la investigación de la naturaleza de las *wak'a* y de las nociones prehispánicas de lo sagrado. En este

libro, diversos autores abordan la *agencia* revisando las fuentes escritas de los siglos XVI-XVII. Para T. Bray no importa atribuir el status de agente social según lo que una persona o cosa es en sí misma, sino dentro del marco relacional con otras personas y cosas, siendo cada una de estas dependientes de la *agencia* del otro (Bray, 2015). Según Mannheim y Salas (2015) la *wak'a* y su *agencia* social, son consecuencia de las prácticas sociales. El hecho de ofrendar o *alimentar* a un lugar (*Apu – wak'a*), constituye una relación recíproca que atribuye sensibilidad e intencionalidad. B. Sillar (2009) llama *consumo mutuo* a estas ofrendas, a través de las cuales se promueve un compromiso con las *wak'a* y otras fuerzas animadoras. Estas ofrendas son una expresión material de un compromiso continuo, las personas son responsables de alimentar a las montañas (*apu*), a la tierra (*pachamama*) y a otros objetos animados. Es una forma de *consumo mutuo*, ya que si las personas alimentan al *mundo animado* pueden esperar ser alimentadas a cambio.

Son precisamente los lugares ofrendados a los que se les adscribe *agencia*. Lo animista en las ontologías andinas debe tomarse con cuidado, ya que puede generalizar el exceso de atribución de *agencia*. Las fuentes de *agencia* que rodean a una *wak'a*, objeto o lugar, no se encuentran en principios cosmológicos abstractos, sino en prácticas rituales y cotidianas que relacionan a las personas con los lugares u objetos, permitiendo pensarla más allá de una particularidad que poseen humanos y no-humanos, y considerarla como un amplio conjunto de fuerzas que elaboran el mundo continuamente (Mannheim y Salas, 2015; Raas, 2020).

Algunos estudios sobre *wak'a* y objetos animados quisieron definirse al margen de las prácticas sociales que los comprometían, como si los arquetipos de *wak'a*, de su sacralidad y la naturaleza de su *agencia* podrían ser definidos sin comprender las prácticas sociales. En cualquier discusión sobre *wak'a*, está presente la naturaleza de su *agencia* y las formas en que esta se incrusta en sistemas ontológicos e ideas indígenas sobre tipos de objetos que existen en su mundo como características suyas. Entender la *agencia* de aquello que se consideraba *wak'a* o ser animado, desafía los supuestos ontológicos occidentales y la comprensión del sentido común de los objetos como entidades discretas. También desafía la división de lo sagrado y lo secular (Mannheim y Salas, 2015).

Si en la práctica y en la investigación arqueológica se abordará temas como *agencia*, identidad e intercambio social entre humanos y objetos en el pasado, será también necesario empezar a *desempolvar* estas relaciones, incorporando explícitamente conocimiento de cosmovisiones no occidentales disponibles en registros escritos de los siglos XVI y XVII, así como en los datos etnográficos y en prácticas que probablemente dieron forma al registro arqueológico.

Mamaçara, mamazara, masasara, zaramama, saramama

En Los Andes prehispánicos se creía que cada animal, producto agrícola o recurso tenía su espíritu protector. En la práctica agrícola, el mundo social abarcó personas con poder que no eran humanas. Dentro de la información etnohistórica disponible, se encuentra los vocablos *mamaçara-mamazara-mamasara-zaramama-saramama* con los que se identificaba a una *wak'a* del maíz que los indígenas hacían durante la cosecha, a objetos de piedra o metal que representaban mazorcas (*conopa*) y a mazorcas especiales, es decir, no comunes o anormales. Polo de Ondegardo (1559), funcionario virreinal y corregidor del Cusco, la registra por primera vez de la siguiente manera:

El sexto se llama Hatun Cuzqu Raymoray que responde a mayo ... En esta Luna y mes (que es cuando se trae el mayz de la era a la casa) se hacía una fiesta que hoy día es muy usada entre los Indios que llaman Aymoray vel Aymorana. Esta fiesta se haze viniendo desde la chacra hasta su casa diciendo ciertos cantares. En

que ruegan que dure mucho el maíz y hacen cada yno en su casa una huaca del maíz la qual llaman Mamaçara, tomando de su chacra cierta parte del maíz más señalado en cantidad y poniéndola en una troxe pequeña que llaman Pirua, con ciertas ceremonias y velando tres noches, y este maíz meten en las mantas mas ricas que cada uno tiene, y desde que está tapado y adereçado adoran esta Pirua, y la tienen en gran veneración, y dicen que es madre del maíz de su chacra y que en esto se dá y conserua el maíz, y por este mes le hacen un sacrificio particular y los hechizeros le preguntan si tiene fuerça para el año que viene y si responde que no le lleuan a quemar a la misma chacra con las ceremonias diciendo que la renueuan para que no perezca la simiente del maíz, y si responde que tiene fuerça para durar más, le dexan otro año. Esta superstición dura hasta hoy día [todas las cursivas son énfasis agregados]. (Polo, 1916, p.10)

Del testimonio de Polo de Ondegardo resalta la descripción de la *wak'a mamaçara*, hecha con maíz «señalado» (destacado o diferente), puesta en mantas ricas y colocada en el troje (*pirua*-depósito, véase Barraza, 2016). Tenía capacidad de comunicación y era ofrendada para conservar el maíz. Polo de Ondegardo también escribió que las mazorcas de maíz diferentes a las demás eran adoradas con ceremonias particulares, bebiendo y bailando.

El clérigo Cristóbal de Albornoz (1581-1585), visitador general de idolatrías y autor de la *Introducción para destruir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas* (1967 [ca. 1581-1585]), nos refiere lo siguiente: «Ay otros géneros de guacas, a quien reverencian y sirven con mucho cuidado ... *Escoxen el más hermoso fruto y le guardan y, a semejanca dél hizicron otros de piedras diferentes o de oro o plata, como una macorca de maíz o una papa y les llaman mamaçara y mamapapa* [énfasis agregado]» (Albornoz, 1967, p. 18).

Según Albornoz, los frutos de maíz y figuras en piedra (*conopa*) eran consideradas *mamasara*, así también les otorga el status de *wak'a*, denomina a este género de *wak'a* como *primicias-mamas*. Cuando recogían frutos y minerales, se escogía el más hermoso, ofrendándole como madre de tales frutos o minerales. Antes de salir a trabajar, escribe Albornoz, los indígenas ofrendaban con chicha a la *mama* de lo que iban a trabajar. El extirpador descubrió muchos de estos objetos en Huamanga (Ayacucho) y en otras visitas.

Fray Martín de Murúa (1590) refiere información análoga a la proporcionada por Polo de Ondegardo. En el mismo mes de mayo cuando traían el maíz a la casa:

hacían una huaca del maíz, la cual ponían por nombre Mamacara, tomando de la chacara cierta parte de maíz más señalado, en alguna cantidad, y poniéndolo en alguna troje pequeña llamada pirua, con ciertas ceremonias ... adoraban esta pirua, y tenían en suma veneración, y dicen que es la madre del maíz de su chacara, y que, mediante ella, se daba y conservaba el maíz por todo el año. ... *Aunque haya cesado esto en público, en secreto lo hacen* mudando las ceremonias y supersticiones, porque sea oculto y se advierta menos en ello [todas las cursivas son énfasis agregados]. (Murua, 1987, p. 258)

Hacia finales del siglo XVI, esta es la información disponible sobre *mamasara*, considerándola *wak'a*, protagonista de las fiestas y rituales de la cosecha. A partir del siglo XVII, se registra una información sustancial producto de las intensas campañas de extirpación. En su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca* (1608), el jesuita Diego Gonzales Holguín registra algunos vocablos referidos a mazorcas de maíz:

Aya apa choclo: Maçorca de dos pegadas abusión de muerte. (p. 31)

Ayrihua cara: Dos granos de mayz nasudos juntos, o de vna caña dos choclos blanco y negro. (p. 33).

Pituchokllo: Dos choclos en vno nacidos junto que llaman atichokllo, agüero. (p. 293)

Se relacionan a frutos de maíz extraordinarios (mazorcas unidas o pegadas), cuya aparición se interpreta como anuncio de un hecho en el futuro (agüero) ¿será la naturaleza de estas mazorcas lo *señalado* que indicó Polo de Ondegardo? Veamos las siguientes referencias para despejar esta duda.

Guamán Poma de Ayala (1614) escribe que en el mes de la cosecha:

Mayo. Aymoray Quilla ... En esto de aymoray hay otras fiestas chicas, *dicen que hallando una mazorca que nacen dos juntas – o papas – y de recoger la comida y llevarlo a casa o al depósito, para guardar en las cullunas chauays pirua, hacen muy mucha fiesta y borrachera, cantan ... se huelgan este mes abundancia de comida se hinchen todos los depósitos [todas las cursivas son énfasis agregados].* (Guamán, 1980, p. 171)

Y en el capítulo de las Abuciones y agüeros, señala: «cuando cogen el maíz o papas, ocas que *nacen dos juntos, mazorcas, o dos papas juntos* [énfasis agregado], o muy grande mayor, que todos dicen es muy mala señal» (Guamán, 1980, p. 200).

El padre Anello de Oliva (1630) escribió:

Al tiempo de la cosecha *si allan alguna maçorca de mayz pegada una con otra, ó en otras semillas alguna cosa extraordinaria que la naturaleza con la viçiosidad y fertilidad de la tierra produjo, que llaman llallava, la adoran, y no la comen: ni aún la toccan si no es con muy grande veneración* [todas las cursivas son énfasis agregados]. (Anello Oliva, 1998, p. 164)

Pablo Joseph de Arriaga participó en las campañas de extirpación de Fernando de Avendaño durante un año y medio en Cajatambo (Lima), en su obra *Extirpación de la Idolatría en el Pirú* (1621) indica que durante este tiempo se confesaron a 5694 personas, se descubrieron 679 ministros o sacerdotes, 603 huacas principales, 3418 *conopa*, 45 *mamazara* y 189 huancas (Valcárcel, 1978). Sobre las *mamazara* ofrece una información sustancial que avala los datos proporcionados por los cronistas y extirpadores previamente citados:

Zaramamas, son de tres maneras, y son las que se quientan entre las cosas halladas en los pueblos. La primera es vna como muñeca hecha de cañas de maíz, vestida como muger con su anaco, y lliclla, y sus topes de plata, y entienden, que como madre tiene virtud de engendrar, y parir mucho maíz ... *Otras son de piedra labradas como choclos, o mazorcas de maíz, con sus granos relevados, y de éstas suelen tener muchas en lugar de Conopa.* Otras son algunas cañas fértiles de maíz, que con la fertilidad de la tierra dieron muchas maçorcas, y grandes, *o quando salen dos maçorcas juntas, y éstas son las principales Zaramamas, y así las reverencian como a madres del maíz, a éstas llaman también Huantayzara, o Ayrihuayzara ... y colgando estas cañas con muchos choclos de vnos ramos de sauce baylen con ellas el bayle, que llaman Ayrihua, y acabado el bayle, las*

quemar, y sacrifican a Líbiac, para que les dé buena cosecha. Con la misma superstición guardan las mazorcas del maíz, que salen muy pintadas, que llaman Micsazara, o Matayzara, o Caullazara, y otros que llaman Piruazara, que son otras maçorcas en que van subiendo los granos no derechos sino haziendo caracol. Estas Micsazara, o Piruazara, ponen supersticiosamente en los montones de maíz, y en la Piruas (que son donde guardan el maíz) porque se las guarde [todas las cursivas son énfasis agregados]. (Arriaga, 1621, p. 16)

El sacerdote jesuita Bernabé Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo* (1653), escribe:

En tiempo de la cosecha, viendo las papas llamadas Llallahuas, que son de diferente forma que las demás, *mazorcas de maíz, ó otras legumbres de diversa hechura que las otras*, las solían adorar *besándolas, bebiendo y bailando y haciendo otras ceremonias particulares de veneración* [todas las cursivas son énfasis agregados]. (Cobo, 1964 [1653], p. 344)

Cobo, al igual que los cronistas previamente citados, señala que la cualidad especial o anormal de los productos agrícolas, entre ellos el maíz, los hacían especiales objetos de adoración y describe prácticas similares (bailes y libaciones). P. Arriaga identifica como *zaramama* a las *conopa* y a las mazorcas pegadas, siendo estas las principales, también nombra otras mazorcas de cualidades especiales. En este y en los casos analizados, se describen prácticas sociales similares como cantos, bailes y libaciones; y su relación con las *pirua* (depósitos) para conservar y guardar el maíz, lo que sugiere que estas mazorcas son el maíz *señalado* que refiere Polo de Ondegardo y muestran una correlación con la información proporcionada por C. de Albornoz, Guamán Poma de Ayala, G. Holguín y el jesuita Oliva. Sobre las mazorcas *Micsazara-Piruazara* tratare más adelante.

El extirpador Pedro de Villagómez en su *Carta Pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del Arçobispado de Lima* (1641-1671) refiere que un género de *wak'a* fueron las llamadas *conopa* o ídolos familiares, eran piedras heredadas de padres a hijos. Indica que la *sarap-Conopa* y *saramama* eran consideradas deidades principales del maíz, así también, ofrece la misma información que Arriaga, es decir las tres categorías (muñecas hechas de caña, maíces en piedra y mazorcas pegadas) (Valcárcel, 1978).

El extirpador Francisco de Ávila predicaba contras las *mamasara* y otros objetos de culto. En el día martes, tercer día de Pentecostés en su *Tratado de los Evangelios* (1648) escribe:

Oh HIJOS míos; muy bien conocéis vosotros a estos ladrones. Padre mio, quienes son, porq no los conocemos? Quien os suele dezir: nosotros no emos de seguir lo que los Españoles creen (...) nosotros tenemos otro origen, y por tanto a Jesu Christo, y a los demás, que dizen emos de creer, y hazer de cumplimiento, para solo dezir, que somos Christianos, porque no nos açoten. Que lo que emos de adorar no á de ser otro, que lo que nos enseñaron nuestros mayores (...) los cuerpos muertos de nuestros antepasados, *la Mama cara* [énfasis agregado], la Ccaullama, y las Cconopa: ello es lo que se deue adorar. (Ávila, 1648, pp. 643-644)

Según el extirpador de idolatrías Fernando de Avendaño, quién visitó las provincias de Chancay y Cajatambo (Lima) en 1617, entre la relación de los objetos que debían destruirse, estaban las llamadas *saramama* que propiciaban la reproducción del maíz (Valcárcel, 1978). En 1648, Fernando de Avendaño publica su obra *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe*

Católica en lengua castellana y la general del Inca, usando la información recopilada durante sus visitas. Inculpó a los indígenas por el culto a las *conopa*:

No me he olvidado hijos de vuestras Conupas, muy bien se, que teníais en vuestras casas, las Conupas, *unas para el mayz y las llamavais Carapconupa* ... No lo podeis negar porque los visitantes, os las quitaron, y las quemaron ... vuestros hechizeros os decían que estas Conupas *tenían poder para dar buen mayz*, y para el aumento de vuestros ganados, y vuestras chacras [las cursivas son énfasis agregados]. (Avendaño, 1648, p. 47)

Oydme ahora hijos, y veréis como los hechizeros os engañaron. Deidme quien dio poder a estas conupas ... De donde tiene poder esta piedra Conupa, *para que tu mayz no se yele* [énfasis agregado] ... y entonces porque Dios lo quiere se yela el maíz de los Indios, avn tengan mil conupas para que no se yele No ves hijo como la conupa del mayz, no vale nada, ni tiene poder para impedir la voluntad de Dios? No ves que es una piedra como las demás que pijamos? (Avendaño, 1648, p. 47)

Deidme ahora. *Si la conupa no tiene poder para aumentar el mayz* ... no es omnipotente, y siendo asi no puede ser Dios. Y si no es Dios, para que la adoravais? *Para que le ofrecias chicha?* [todas las cursivas son énfasis agregados] (Avendaño, 1648, p. 48)

Deidme, Padre. Los hechizeros nos dezian, que teniendo las aquellas conupas, que heredamos de nuestros padres, de el tiempo del Inca, tendríamos ventura (...) y a *Conupa del mayz era para tener ventura, de tener mucho mayz* [énfasis agregado] (Avendaño, 1648, p. 48)

El padre Avendaño describe la importancia de estas *conopa* de maíz identificadas como *mamasara*, ofrendadas con chicha para proteger el maíz y para el aumento de los cultivos.

Los sermones de Avendaño y Ávila llaman la atención, estos extirpadores utilizaban la información de sus visitas y predicaban contra prácticas religiosas. Este método no era nuevo, Polo de Ondegardo escribió: «Que, aunque para hacerlos cristianos está sabido el camino y tenemos por maestro a la misma sabiduría, *es necesario saber sus opiniones y costumbres para quitárselas, predicándoles primero contra ellas*» [énfasis agregado] (citado en Martín, 2017, p. 590).

Por último, contamos con dos testimonios registrados en la segunda mitad del s. XVII. Según esta información, después de las campañas de Avendaño y Arriaga en Cajatambo, aún se realizaban prácticas y rituales relacionados con la *mamasara*. El 25 de julio de 1656, Andrés Chaupis Yauri natural de Otuco, anexo del pueblo de Acas (Cajatambo) le ofrece información sobre los dioses e ídolos de su región al visitador Bernardo de Novoa: «sus malquis eran sus mayores ydolos que tenían para quien hacían chacaras y tenían colcas las ofrendas eran para los malquis siguientes *el saramama del ydolo común* [énfasis agregado] y otros ydolos que tenían» (citado en Duviols, 1986, pp. 52-53).

El 28 de enero de 1657, Pedro Sarmiento, sacerdote secundario del pueblo de San Pedro de Acas, del ayllu Yanaque, de 64 años de edad, declara y describe ante el visitador Bernardo de Novoa los rituales de la cosecha de maíz en Acas:

cuando coxen todas sus chacras y sementeras recogen las masorcas que llaman airiguas y misa sara y mama sara y del las hasen un ramillete en un palo de maguei con ramos de molle y lo lleba en la mano un yndio moseton en un sitio donde esta el ydolo Tauris se juntan todos los del pueblo y las viejas con tamborcillos baylan todos el bayle supersticioso de la airigua y hasen esta fiesta a sus malquis e ydolos porque le a dado mais y comidas y beben toda la noche hasta que se emborrachan y despues de echa esta fiesta los dichos ministros de ydolos parte de aquellas masorcas del dicho ramillete las hasen chicha y parte dellas con la dicha chicha ofresen y queman en sachrifisio [todas las cursivas son énfasis agregados]. (Expediente N° XI del legajo 6 del Archivo Arzobispal de Lima, citado en Robles, 2007, p. 113)

En los pueblos de esta región ya no se realizaban rituales con gente numerosa durante la cosecha, pero seguían recogiendo estas clases de maíz y lo hacían de forma más secreta entre cantos y libaciones. En otros pueblos maiceros como Llipa, Raján, Huanri y Copa, quedaba aún la costumbre de recoger plantas de maíz que producían dos, tres, o cuatro mazorcas juntas, siendo estas las que refería Pedro Sarmiento y otros informantes del siglo XVII (Robles, 2007).

Los bailes o danzas del *ayrigua*, al que hacen referencias algunos extirpadores citados, fueron presenciados en Cusco, Cajatambo y otras zonas de la sierra; se realizaban después de la recolección de granos en los trojes para poner en su sitio a las *mamasara*. Así se colige el significado de *ayri* maíz o mazorca *chuchu*, o sea, dos maíces blanco y negro, nacidos juntos, o dos mazorcas de maíz nacidas juntas, y *huaylli*, canto o canción de danzas, que con la latitud que tienen las lenguas aglutinantes significa: danzas y cantos en honor de la abundancia o la fecundidad de la tierra (Costales, 1995).

Los bailes son un fuerte elemento comunicativo, el *ayrigua* tuvo la capacidad de iniciar verdaderos diálogos entre los seres humanos y no-humanos. Los cronistas previamente citados escriben que, durante el mes de cosecha, se realizaban bailes y cantos, otros como Cabello de Balboa y Gutiérrez de Santa Clara lo avalan. Este último indicaba que el *ayrihua* era el mes en que las mazorcas ya estaban maduras, y los indígenas realizaban cantos, bailes y juegos. El principal juego era el *misha*, que consistía en la obtención de premios en público o de manera privada después de haber hallado colores inusuales en el maíz (Costales, 1995).

Estas referencias etnohistóricas son sustanciales en cuanto a la descripción de qué era considerado *mamasara*, ayudan a comprender las practicas rituales (ofrendas de chicha, libaciones, cantos y bailes) en las que tenían protagonismo. Antes de tratar la evidencia arqueológica, es menester analizar cinco datos etnográficos (recogidos por otros autores y por mí) sobre la continuidad del papel agrícola de estas mazorcas especiales, ya que serán sustanciales para entender los procesos de cambio de estas prácticas y por qué perduraron.

En Calca-Cusco, Rozas Álvarez (2007) refiere que durante el *t'ipiy* (desoje), los trabajadores buscan los *taquesara*, choclos que poseen dos o más maíces pequeños adheridos a la mazorca principal. Los maíces pequeños se denominan hijos y la mazorca más grande viene a ser la madre. A todo este conjunto de maíces denominan *taquesara* (maíz troje-pirua-depósito). Existen otras denominaciones, por ejemplo: *wawayoq sara* (maíz con hijos); *qachayniyoq sara* (maíz reproductor). No es común encontrarlos y la persona que tiene la fortuna de hallar uno de ellos, se siente feliz porque significa abundancia y reciprocidad en todo orden de cosas, con ella almacenan el maíz (Rozas, 2007).

En el rito de *taqechakuy* registrado en Calca por Rozas Alvarez en 1980, estas mazorcas pegadas tienen protagonismo en las labores de almacenamiento, son ofrendadas con chicha para que el maíz no se acabe y para almacenarlas en el depósito. Primero, se prepara dos cruces con el tallo del maíz; segundo, se traslada el maíz seco al depósito; tercero, se hace la *t'inka* para que el maíz *no se vaya fácil*; por último, se trae las cruces y los *taquesara* que se encontraron durante el desoje y dicen: ¡Con esto vamos a proteger de cualquier maldad y robo! Los cargadores besan los *taquesara* con respeto, realizan la *t'inka* (asperjar chicha) y colocan el maíz y los *taquesara* en el depósito (Rozas, 2007).

En la comunidad de Queromarca (Canchis, Cusco) estas mazorcas llevan el nombre de *taqi mama* o *taqi saramama*. En una sola mazorca aparecen juntas dos, tres, cuatro a más mazorcas (figura 1C), su hallazgo tiene lugar en el desoje. Los comuneros de Queromarca: Gabino Espinoza Quispe, Juana Quispe de Espirilla, Bernardino Ccahuantico Hualpa, Serefina Aslla Quispe, José López Casa, Isidora Gutiérrez y Pablo Fortunato Pumachoque Aguilar, indican que su hallazgo es un buen augurio, para tener abundancia de maíz y una abundante cosecha en los años venideros. Es señal para predecir el próximo ciclo agrícola (agüero). Se le pone encima de otros maíces, después se le *ch'alla* (asperjar gotas con los dedos) con chicha o licor diciendo: ¡Oh *taqi mama*! ¡Guardémoslo, con cuidado, cariño y challándole con chicha a nuestra *taqi saramama*! Es signo para que los alimentos y el maíz permanezcan, para que no escaseen y la fuerza del maíz no se vaya. Se le debe sahumar y ofrendar chicha constantemente. Luego del ritual es guardado en el depósito y se coloca encima de la semilla (CEPROSI, 2017.)

En la provincia de Canas (Cusco) denominan *taquesara* a las mazorcas unidas por la base. Cuando son halladas, las personas beben chicha de alegría, las guardan en el depósito con mucho respeto y con ellas almacenan el maíz, ya que simboliza a la *mamasara* - maíz diosa o madre (Valencia, 1979).

En Huancavelica el vocablo *mamasara* es asignado a las mazorcas mellizas (pegadas) y a la *illa conopa* de maíz que protege y da suerte a la familia para que el maíz permanezca y no se retire a otro lugar. Por eso le dedican un sitio preferencial dentro del depósito. Igualmente, bailan con los tallos del maíz tierno o de *michka* en la fiesta santoral de los Compadres y Comadres y en el carnaval (Arroyo, 2018).

Por último, en Urko (Calca-Cusco) una zona maicera, actualmente los campesinos reconocen la importancia simbólica de los *taquesara* (figura 1A). Quien los encuentra se siente dichoso porque significa buen augurio para las cosechas y suerte para el propietario; se coloca junto al maíz en el depósito. También reconocen algunos modelos de relación como la *misa* o *misha*, que son la mezcla de granos de color rojo-blanco en una sola mazorca, significa abundancia-fortuna, esta mazorca también es guardada en el depósito. Cuando el maíz *misha* se encuentra, se realizan grandes premios a los encargados del deshoje. Son conceptos relacionados al maíz y a su trabajo complementario desde la antigüedad y así me fue contado en 2021 por la señora Justina Quispe (figura 2) natural de Urko, durante mi visita a su hogar. Este conocimiento actualmente se encuentra en peligro por las actividades de evangelistas y adventistas en la zona.

Las referencias etnohistóricas también se complementan con las etnográficas en el caso las mazorcas *misasara*, *micsazara* o *misha*. Abraham Valencia (1979) indica que en la etnia K'ana (Quispicanchi, Cusco) las mazorcas bicolors (rojo y blanco) son llamadas *misa*, tienen distintas agrupaciones, incluso divididas por la mitad. Simbolizan el oro y la plata, tienen virtudes positivas para la buena fortuna y la producción agrícola. Sirven para realizar ofrendas a la pachamama y se cree que es una variedad de *piedra meteórica* que deja el Rayo para proporcionar poderes a

la persona que lo encuentra (Valencia, 1979). En Queromarka el maíz *misa* es protagonista de un juego llamado *misa* que consiste en el hallazgo de esta mazorca bicolor (figura 1D) para la obtención de premios, ya sea fruta o licor por parte del dueño de la chacra (CEPROSI, 2017), lo que es análogo al relato del cronista Gutiérrez de Santa Clara (1544-1548) y al relato de doña Justina Quispe (Urko-Calca).



Figura 2. Doña Justina Quispe, natural de Urko (Calca, Valle Sagrado de los Incas) sostiene en sus manos un “taqe sara o Mamasara” que encontró en la última cosecha. (Foto propia)

En la comunidad Huaquirca (Apurímac), las mazorcas *misha* tienen un claro valor simbólico en la esfera ritual, siendo un modelo que remite conceptos de dualidad o *tinku* (Sánchez, 2004).

Los datos etnográficos avalan la continuidad del protagonismo de la *mamasara* y otras clases de maíz, los conceptos remiten a su personalidad de madre progenitora y su relación con las mazorcas que hoy en día se denominan *taquesara*, *taqi mama*, *taqi saramama-mamasara* y las *conopa*. También revelan la correlación entre estas prácticas rituales agrícolas relacionadas al almacenamiento con las subyacentes en los datos etnohistóricos. Esto es una muestra de la continuidad de conceptos agrícolas ancestrales que aún conservan las comunidades actuales.

En cuanto a la evidencia arqueológica, los primeros ejemplos de representaciones de maíz análogos a las descripciones etnohistóricas, los encontramos en la cerámica Mochica (figura 3). Existe una profusión de representaciones de mazorcas, se pueden distinguir dos, tres, cuatro, a más mazorcas unidas por la base, algunas de forma natural y otras con rasgos antropomorfos

probablemente vinculados con Aia Paec. De estos ejemplos el más interesante es la figura 3D, según Golte y Sánchez (2004) son una pareja, la mujer tiene menor tamaño, caracterizada por la ausencia de colmillos, lleva pintada plantas de maíz en desarrollo en el cuerpo. La base del ceramio muestra granos de maíz modelados (Golte y Sánchez, 2004). Con ausencia de miembros y unida por la base, parecen representar a una mazorca doble que se encuentra encima de la semilla. M. Dunn (1979) identifica 19 razas de maíz a partir de representaciones similares, distribuidas también fuera de Perú, sugiriendo que la costa norte fue un importante centro de cultivo del maíz y de intercambio cultural. Una excavación en el sitio Pampa Blanca (Valle de Santa) reveló que vasijas similares fueron colocadas junto con comida y otros bienes en tumbas, a menudo revestidas con piedras, caña o adobes. Si bien se suponía que la mayoría de estos objetos eran bienes funerarios, hallazgos de cerámica finamente decorada en los desechos de unidades domésticas, indican lo contrario (Donnan, 1973).

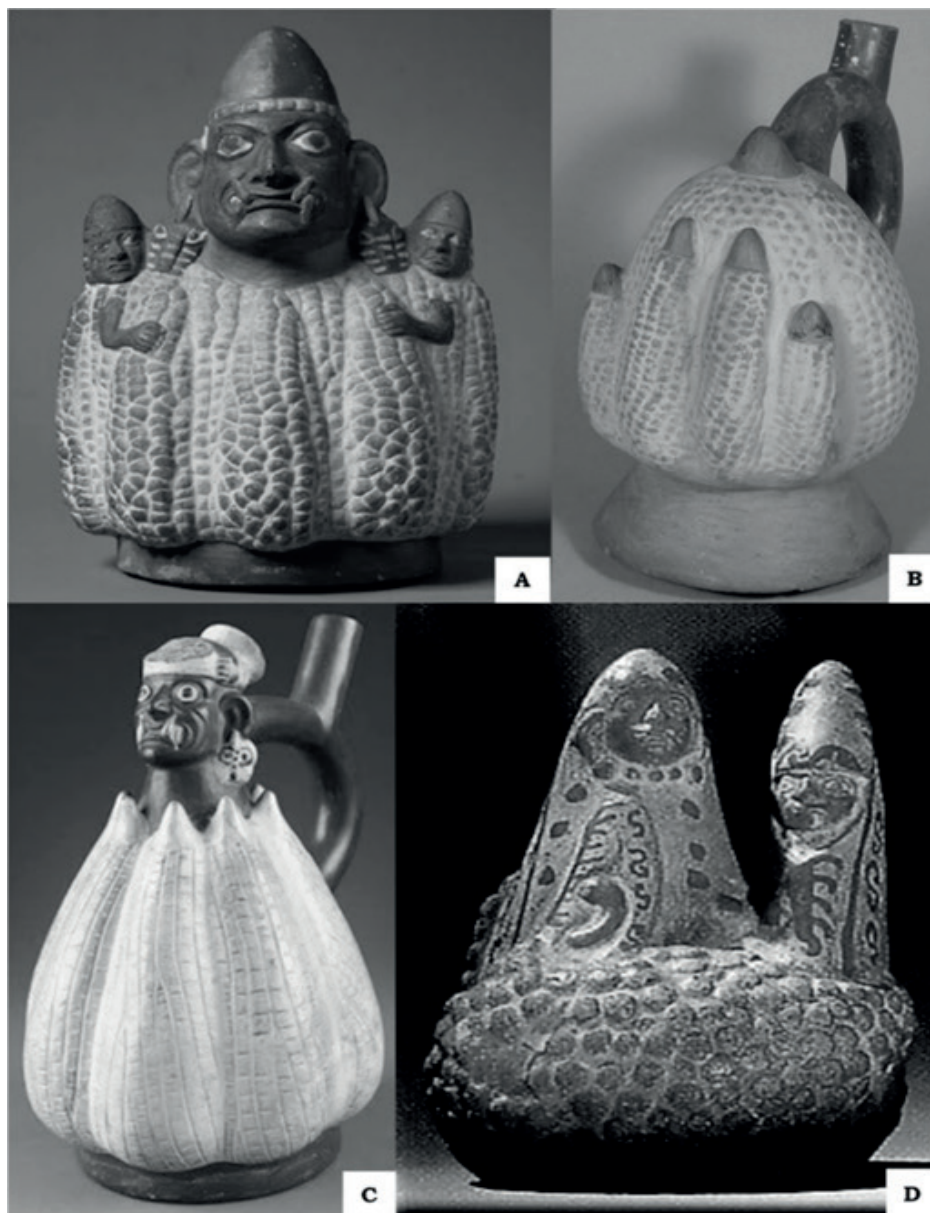


Figura 3. Ceramios mochicas representando maíces pegados. a.-Colección Museo Etnológico de Berlín, VA 4652 (Foto: Waltraut Schneider) b.-Museo Etnológico de Berlín, VA 17836 (Foto: Peter Jacob) c.-Museo Larco de Perú (Fuente: artsandculture.google.com) d.-Museo Etnológico de Berlín, VA 17833. (Cortesía: Jurgen Golte)

En el Templo Viejo de Pachacamac (Recinto de las Conopa de Piedra / 600-1000 d.C.) se hallaron *conopa* de maíz esparcidas en una capa de tierra con restos vegetales (de las cuales destaca una *conopa* compuesta por tres mazorcas pegadas), en asociación con vasos pequeños de cerámica y valvas de *Spondylus*. En la misma estructura se halló un depósito de barro con artefactos de malaquita y turquesa, tres *conopa* de maíz, una almeja fósil y un pico de cormorán. Al este de la estructura principal se hallaron llamas sacrificadas. Estos contextos fueron interpretados como ritos propiciatorios, con el fin de reinstaurar el orden, afectado por un probable Fenómeno del Niño por la asociación de peces (sol, barrilete y palometa), indicadores biológicos de la penetración de lenguas oceánicas ecuatoriales hacia la costa central y 12 cántaros grandes en el mismo recinto (Franco, 2004; Franco y Paredes, 2000).

Un ejemplar del Museo Pachacamac (figura 4), perteneciente a este contexto, también nos remitió a la información que proporciona las fuentes etnohistóricas: «otros que llaman Piruazara, que son otras mañorcas que *van subiendo los granos no derechos sino haziendo caracol ... ponen supersticiosamente en los montones de maíz* [énfasis agregado]» (Arriaga, 1621, p. 16). Datos etnohistóricos y estudios etnográficos indican que los maíces con los granos ordenados de forma espiral o de forma contraria a la normal son denominados *Kutisara*, tienen propiedades curativas en la medicina tradicional tanto humana como animal, porque retorna-retruca los maleficios o revierte una situación, también se usa para el cambio de suerte (CEPROSI, 2017; Guamán Poma, 1993; Rozas, 2007; Valencia, 1979).



Figura 4. Conopas de piedra en forma de mazorcas de maíz, Museo Pachacamac. Esquina izquierda superior representación de una mazorca con el orden de sus granos en espiral (Foto propia).

Otro ejemplo interesante constituye una piedra labrada (figura 5) Chimú (1100 d.C – 1470 d.C) que representa a un maíz con otras cuatro pequeñas mazorcas adheridas.



Figura 5. Mazorcas pegadas talladas en piedra. Época Chimú (1100 d.C. – 1470 d.C.). (Fuente: baratakgallery.com)

En el sitio de Pueblo Viejo-Pucara (Lurín, Lima / 1470-1533 d.C) se hallaron *conopa* de maíz, cucharas-rapé, valvas de *spondylus*, vasijas estilo inca costeño (aríbalos, ollas y *kero*) en contextos domésticos que brindan aspectos ceremoniales realizados dentro de las casas; fueron encontradas en depósitos y áreas para almacenar productos alimenticios (Lizárraga, 2005). Precisamente, la distribución espacial de estos objetos tiene concordancia con los documentos etnohistóricos analizados, demuestra el nivel ceremonial doméstico (por la asociación objetos de uso ceremonial) y la relación de las *mamasara* con los depósitos. En este sitio también se hallaron *conopa* de maíz como ofrendas a la *wak'a* principal (roca tallada asociada a un muro circular con doble entrada), en cavidades, nichos y al nivel del piso, se recuperaron cantidades significativas de alfarería (jarras, platos, tazones), huesos de camélido, cenizas, placas de oro, plata y *spondylus* (Makowski *et al.* 2005).

En el sitio arqueológico de Purunmarca (Cuenca alta del río Chancay, Huaral / Intermedio Tardío) se halló una *conopa* de maíz en un contexto funerario en asociación con flautas, tupus de hueso y metal, piruros de cerámica y artefactos líticos. (Van Dalen y Santander, 2017).

En el inmueble 432 de la calle Ruinas (hoy Hotel Marriot / Centro Histórico de Cusco), se hallaron *conopa* de maíz y una *conopa* de camélido, en una estructura circular, siendo la figura 6 el ejemplar más interesante, una mazorca doble. Se encontraban alrededor de piedras talladas dispuestas de manera opuesta (probablemente *wak'a*) con rasgos zoomorfos (sapos) con rasgos antropomorfos (cuerpo y rostros humanos), otros de forma extraña y vasijas fragmentadas de estilo Inca (Irwin Ferrándiz, comunicación personal 2021).

En el santuario de Pachacamac, tuvo lugar otro hallazgo inédito, en la denominada Sala Central que es un espacio Inca de uso ritual (1430-1532 d.C) donde los peregrinos reunidos se distribuían en diferentes sectores del santuario. Al interior de los muros de la plaza se encontró una *conopa* (mazorca doble) (figura 7) junto con envoltorios textiles, en la base de los muros y en el piso se encontraron materiales de uso religioso como *spondylus*, *ishpingo*, cuyes y vasijas fragmentadas (comunicación personal con la dirección del Museo Pachacamac, 2022).

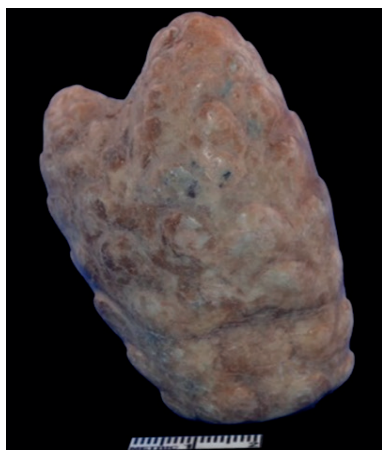


Figura 6. Mazorca de maíz en piedra de época Inca, representa a dos mazorcas unidas entre sí. Hallazgo en el sector "Sala Central" Santuario Arqueológico de Pachacamac. (Cortesía: Museo Pachacamac)



Figura 7. Conopa de piedra, dos mazorcas unidas. Hallazgo inmueble 432 calle Ruinas, Centro Histórico de Cusco. (Cortesía: Arqueólogo Irwin Ferrandiz)

En la exhibición permanente del Museo Inka de Cusco, se encuentran otros ejemplos similares, es decir mazorcas dobles (figura 8).

Los últimos especímenes arqueológicos son piezas metalúrgicas incas, representan a personajes llevando en sus manos mazorcas pegadas (figura 9). Se trata de todo un tema relacionado con la época de cosecha, el deshoje y el almacenamiento. Nos remite al testimonio de Pedro Sarmiento (1657) que analizamos previamente. En dos de los ejemplos (figuras 9A y 9C) se observa que el portador parece estar besando a esta mazorca o transmitiéndole el aliento (algo muy común en las ofrendas). El personaje del ejemplo 9C tiene el cuerpo ataviado con mazorcas de maíz. Las tres figuras en plata son idénticas en cuanto a la posición del personaje y el objeto que tiene entre sus manos.



Figura 8. Conopas de maíz, nótese las que representan a dos mazorcas juntas. Exhibición permanente Museo Inka de Cusco. (Foto propia)



Figura 9. Estatuillas incas en plata representando a personajes llevando en sus manos maíces pegados o "Mamasara". (A.- Musée du quai Branly, N° inv. 71.1881.135.8. Tomado de: Núñez-Regueiro, Moulherat y Guerra, 2017. Fig. 1; B.- National Museum New Delhi, N° inv. 67.565, Fuente: nationalmuseumindia.gov.in; C.- Figura inca de plata, colección privada. Fuente: realhistoryww.com)

Los especímenes arqueológicos y contextos aquí descritos demuestran una correlación con la importancia de mazorcas especiales y *conopa* subyacente en las fuentes etnohistóricas y etnográficas. Sin embargo, una amplia revisión de colecciones arqueológicas, museos e informes de campo, arrojará mayores datos sobre el contexto de objetos similares, dando más luces sobre las prácticas y rituales de las que formaban parte.

Discusión

En los escritos coloniales, las *wak'a* tenían biografías personales, se comunicaban, comían, bebían y estaban vestidas con textiles, signos indicativos de su personalidad, se consideraban seres vivos y personas (Bray, 2012). No se trata de *personas* en el sentido individual occidental, sino más bien en el sentido relacional. La clave para el reconocimiento de *personas*, dentro de un contexto cultural, es la identificación de su participación en relaciones de sociabilidad. Tamara L. Bray indica que la comensalidad ritual (consumo compartido de comida o bebida) es una estrategia destinada a establecer relaciones sociales con otros extrafamiliares y a la vez los incorpora en el orden social, convirtiéndolos en seres sociales y verdaderas personas (Bray, 2012).

Los datos recabados ofrecen no solo una descripción de los objetos considerados como *mamasara*, sino de sus relaciones de sociabilidad. Ahora que comprendemos que la *mamasara* era concebida como persona social, entonces sobre la base de nuestros datos podemos inferir su *agencia*. En primer lugar, la *wak'a* no podía ser adorada hasta que las personas la reconozcan como tal. El reconocimiento de estas mazorcas especiales (como su consecuente materialización en piedra) y su significado social, no habría sido posible sin la ambigua sociabilidad que permite a las personas tener relaciones con las cosas y objetivarlas. Al igual que los elementos del paisaje, los componentes de la agricultura se organizan en oposiciones complementarias y términos de parentesco. Las sociedades prehispánicas tenían un concepto del mundo similar a su propia estructura social, este paralelismo permitía que estas mazorcas se conciban como personas y puedan actuar.

La *mamasara* era reconocida por la forma en que se encontraba a una determinada mazorca. Un caso análogo trata de los partos extraordinarios de niños gemelos-mellizos llamados *curis-chuchus*. El nacimiento era un acontecimiento trascendental, de su normalidad o anormalidad se desenvolvía el futuro del individuo. Los individuos que nacían en circunstancias peculiares, mellizos, trillizos o quienes nacían de pie, eran considerados *wak'a*, estaban emparentados con el rayo-trueno (Illapa-Libiac-Qhaqya) y su nacimiento era interpretado como buena o mala señal (agüero). Polo de Ondegardo escribió que, para el culto de las *wak'as*:

algunos llamados hijos del trueno nacidos de mujeres que afirmaban auían concebido del trueno, y parido. Y a éstos los *señalaban para esto, a dos o tres nacidos de vn vientre y todos aquellos en quienes ponía más de lo común la naturaleza los señalaban para esto llamándolos huacas* [énfasis agregado]. (Polo, 1916, p. 169)

Garcilaso de la Vega escribe que la voz *wak'a* solía darse a la mujer y a los mellizos que nacían de ella. Según Guamán Poma cuando nacen dos *crías* de un vientre son considerados hijos de Illapa, eran destinados a convertirse en sacerdotes (Valcárcel, 1978). Valiente (1979) refiere que durante el embarazo intervenían fenómenos sobrenaturales como el rayo y el trueno, a quienes se atribuía la paternidad de los mellizos, niños con labio leporino y polidactilia, todos ellos eran destinados al culto y al ministerio de las *wak'a*. Eran *wak'a* e intermediadores entre el grupo social y el mundo animado, representaban el *yanantin* o fuerza dual complementaria (Burgos, 1995).

Al igual que los nacimientos anormales, las mazorcas *no comunes* eran reconocidas como agentes en el mundo social, concebidas como *wak'a*. Por la naturaleza de su aparición, tenían un destino diferente a las demás, es precisamente su condición «anormal» lo que los convertía en objetos de culto. Sin embargo, la animación y la sensibilidad no se basan en creencias abstractas que se atribuyen aleatoriamente a algunos seres, sino se encuentran en las prácticas sociales (Manheim y Salas, 2015). El hecho de colocar a la *mamasara* encima del troje-depósito, ofrendarle antes y después del trabajo agrícola, con la finalidad de propiciar la reproducción del maíz, asimismo, que no peligren las cosechas, que el producto rinda al máximo y que el maíz dure en el depósito; sin duda, están relacionados con la *agencia* potencial de la *madre del maíz* como contenedora de vitalidad y contribuyente a la fecundidad. Era parte de una co-residencia con el grupo familiar. Ya sea mazorca o *conopa*, se le ofrendaba chicha, a cambio, el dueño recibía protección para el producto agrícola, el aumento de la calidad-cantidad de las chacras y la permanencia del maíz en el troje, es decir ambos el dueño (o los dueños) y el objeto animado, eran agentes en una red de suministro de alimentos.

Un análisis de la información arqueológica contextual, valida esta interpretación. En primer lugar, el hallazgo de *conopa* (junto con *spondylus*, vasijas para beber y comer) en contextos domésticos (depósito-almacén) en el sitio de Pueblo-Viejo, confirman la información etnohistórica-etnográfica sobre su papel durante rituales de cosecha y prácticas de almacenamiento. Los otros ejemplos revelan otras prácticas en las cuales se evidencia y se expresa su *agencia*. En los contextos interpretados como ritos propiciatorios de reinstauración del orden (Pachacamac), las *mamasara* encontradas, se direccionan en esa interpretación, un fenómeno del Niño puede afectar a la productividad-calidad de las chacras de maíz y otros productos, al ser contribuyentes de vitalidad-fecundidad y protectoras de los cultivos, a través de ellas, se buscaba contrarrestar y devolver la fuerza a la producción agrícola. Además, la presencia de una *conopa* similar a la mazorca *kutisara*, también valida la interpretación original y sugiere que, a través de ella y a través de estos rituales, se buscaba invertir el desequilibrio, es decir, el regreso del orden favorable. De igual forma, su hallazgo en relación con *wak'a* (Pueblo-Viejo-Inmueble Ruinas 432) y *mallki* (momia-ancestro fundador) (Purunmarca y probablemente en el caso Moche), remite a informaciones de visitas en muchas partes de la sierra donde se hallaron *mamasara* en posesión de *wak'a* y *mallki*, denominados *huari* (Valcárcel, 1978). Las *wak'a* y *mallki* tenían su espacio residencial, chacra y ganados, por lo que el hallazgo de *conopa* en su poder, les haría benefactores de su *agencia* en la producción de sus chacras y la abundancia de maíz. La cualidad móvil de la *mamasara* puede determinar una serie de circunstancias y lugares de hallazgo, esto ayuda a entender su papel social en relación con otros lugares, personas u objetos.

Si bien el término *yanantin*, generalmente se refiere a la *agencia* complementaria entre hombres y mujeres u otros elementos emparejados, también puede describir las interacciones complementarias entre humanos y *wak'a*, que son necesarias para que ambos sean efectivos. Para una eficaz producción del maíz o para poseer una calidad-cantidad superior, la fuerza humana en el trabajo y la fuerza vital del objeto animado, constituyen una red de *agencia* complementaria. Esta relación recíproca era consolidada por medio de un consumo mutuo, las personas realizan ofrendas (chicha o sahumero-licor en la práctica actual) a cambio de la estabilidad de sus cosechas, es decir, su alimento. Ambos son responsables de alimentar al otro, siendo dependientes de la *agencia* del otro en determinados momentos del ciclo agrícola.

Las *conopa* de maíz, eran parte importante de la identidad familiar y social. El maíz labrado en piedra (otra fuente de fuerza vital que es parte de la tierra, las montañas y por ende del mundo animado), tuvo la misma función que las mazorcas como protectoras del depósito. Las fuentes etnohistóricas indican que también era importante ofrendarlas para tener maíz en cantidad, para

evitar las heladas y el granizo. Cada familia poseía *conopa*, que eran heredadas de sus ancestros. Durante la práctica agrícola, su participación en actos de comensalidad incurría en la cohesión social y por lo tanto en el fortalecimiento de su identidad.

Si bien aún no se tiene registro de mazorcas especiales, algunas *conopa* tienen esta cualidad física. Las mazorcas unidas o pegadas *mamasara* (naturales o *conopa*), son elementos relacionados a conceptos de dualidad-reciprocidad en el trabajo agrícola. Estas fuerzas ya sean simétricas o asimétricas, jerarquizadas o no jerarquizadas, son necesarias para la actividad social en Los Andes. Tanto la *mamasara* doble y los mellizos, representan la unidad y totalidad, uno solo (*ch'ulla*, es decir sin par) no puede ser generador de vida o riqueza. Esta relación puede verse en el caso de las mazorcas *misha* o *missa*, campesinos de Huaquirca (Apurímac), Calca (Cusco), K'anas (Cusco), Queromarca (Cusco), en donde entienden la relación de sus colores (blanco-rojo) como la fuerza progenitora (*yanantin*), por lo tanto, la dualidad complementaria se vincula con estas mazorcas dobles, de allí su importancia y porqué son consideradas las principales *mamasara*. Ya indicamos que los componentes de la agricultura se organizan en oposiciones complementarias y términos de parentesco. La *mamasara* se encargaba de cuidar las semillas de maíz del depósito, de forma análoga, la mujer de la casa cuida el depósito. Según Rozas (2007), el *taqewasi* (depósito, *pirua* o troje) pertenece únicamente a la mujer, el varón solo es proveedor de alimentos y no podrá disponer de ellos, ninguna persona ni miembro familiar puede entrar en él sin su permiso (Rozas, 2007).

Lamentablemente, las *conopa* fitomorfas (al igual que las zoomorfas) empezaron a ser destruidas durante las campañas de extirpación en varios lugares de Los Andes. Así lo indican la cantidad de información que extirpadores y cronistas escriben sobre la *mamasara* (mazorcas y *conopa*) e irónicamente son la fuente principal para comprenderlas. Su culto fue prohibido, pero no pudieron erradicar la práctica, las mazorcas especiales volvían con cada cosecha, los hombres y mujeres andinos reconocían y reverenciaban a la *mamasara*. Esto imposibilitó su desaparición, y hasta las últimas décadas de nuestro tiempo, esta práctica logro persistir bajo el nombre de *mamasara-saramama*, *taqi mama*, *taqi mamasara* o *taquesara* y no solo de ellas, sino de las mazorcas *misasara-misa-misha* y *kutisara*. Esta cualidad inherente al material vegetal perecible sigue aún presente en Los Andes.

Consideraciones finales

Para comprender mejor cómo los objetos animados o *wak'a* actúan y complementan las acciones humanas a través de su agencia, es necesario cerrar la brecha interdisciplinaria. Para los arqueólogos, comprender lo sagrado no necesita recurrir a elementos inobservables, los seres animados y las prácticas sociales (si se conservan en el registro arqueológico) son materialmente observables. Las *wak'a* eran cosas materiales, no nociones abstractas, la fisicalidad o materialidad de las *wak'a*, les permitió tener eficacia, poder de acción, permitiéndoles participar/actuar en redes de relaciones del mundo social andino. Estos objetos materiales llegaron a adquirir identidades sociales.

Las mazorcas consideradas *mamasara* fueron reconocidas como *wak'a* por la naturaleza de su aparición (al igual que el nacimiento extraordinario de algunos individuos), vinculada con principios cosmológicos, pero la naturaleza de su agencia y de las *conopa* se encuentra en las prácticas sociales. Los especímenes arqueológicos y contextos, sugieren que la importancia de estos objetos surge desde periodos tempranos, así lo confirma el análisis etnohistórico-etnográfico; permiten entender de qué forma su *agencia* los hacía partícipes de otras prácticas sociales y revelan relaciones con otros lugares-objetos (*wak'a*) y *mallki* concebidos como vivos.

El análisis etnohistórico-etnográfico revela los procesos de cambio, las circunstancias que determinaron la continuidad de estos objetos y pone en consideración el papel y el valor de otras mazorcas especiales (*misasara-misa-misha* y *kutisara*). No obstante, existen cuestiones sobre el tratamiento de este problema. Primero, en cuanto al material arqueológico Mochica, si estas vasijas escultóricas en forma de mazorcas extraordinarias tienen capacidad de acción social. Esta sociedad materializó lo sagrado de formas observables, atribuyendo características humanas a montañas, animales y, en este caso, a productos agrícolas. Muchas de ellas comparten similitudes con representaciones de la deidad Aia Paec, sugiriendo que pudieron ser concebidas como una manifestación de la divinidad, indicando poder de acción o *agencia*. Sin embargo, este tema debe ser ampliado, abordando de manera integral estos aspectos en el material alfarero Moche e información contextual. Segundo, aún son limitados e inéditos los registros arqueológicos que puedan dar más luces sobre la importancia de estas mazorcas y *conopa*, tampoco existe en la literatura científica ejemplos de mazorcas especiales halladas en excavaciones, la carencia de este tipo de discusiones pudo opacar su importancia.

A la luz de la información proporcionada en estas páginas, consideramos que la importancia y el papel social de estos objetos, puede entenderse como un tema en vías de desarrollo. Esta reflexión ayuda a repensar la etiqueta de *ofrenda* que muchas veces conservan estos objetos, limita su naturaleza y no permite que los arqueólogos puedan entender su rol en los entramados sociales de práctica-uso, simplificando complejos procesos históricos.

Referencias bibliográficas

- Acosta, J. (1987). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Historia 16.
- Aguirre-Morales P. (2009). Excavaciones en los andenes de Andamarca, cuenca del río Negromayo, Lucanas, Ayacucho. *Arqueología y Sociedad*, (20), 223–267. <https://bit.ly/3OXeIG1>
- Alberti, B. (2012). Cut, pinch and pierce: image as practice among the Early Formative La Candelaria, First Millenium AD, Northwest Argentina. En I. Danielsson, F. Fahlander y Y. Sjöstrand (Eds.), *Encountering imagery materialities, perceptions, relations* (pp. 13-28). Estocolmo: Stockholm University.
- Albornoz, C. (1967 [1581]). Un inédit de Cristóbal de Albornoz: Introducción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas. *Journal de la société des americanistes*, 56(1), 7-39. <https://bit.ly/3XQSslk>
- Allen, C. (2016). The living ones: miniatures and animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, (72), 416-441. <https://bit.ly/3UvgwHF>
- Altamirano, A. y Arguedas, J. (2015). Wakanismo: El modelo enfoque teórico andino. *Arqueología y Sociedad* (30), 473-508. <https://bit.ly/3FngpJF>
- Anello de Oliva, G. (1998 [1630]). *Historia del Reino y provincias del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arriaga, P. (1621). *Extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Gerónimo Contreras impresor de libros.
- Arroyo, S. (2018). Simbología del maíz en la cultura andina milenaria: resistencia e identidad del hombre andino. *Investigaciones sociales*, 22(41), 37-55. <https://bit.ly/3OZEo4N>
- Avendaño, F. (1648). *Sermones de los misterios de Nuestra Santa Fe Católica en lengua castellana y la general del Inca*. Lima: Jorge López Herrera impresor de libros.
- Ávila, F. (1648). *Tratado de los Evangelios que Nuestra Madre la Iglesia propone en todo el año desde la Primera Dominica de Adviento hasta la última Missa de Difuntos, Santos de España*. Lima: s/e.
- Barraza, S. (2016). Las piruas modeladas del Inca: almacenamiento privado en el ámbito de la élite imperial cusqueña. En G. Marcone y S. Barraza (Eds.), *Cuadernos del Qapaq Ñan* (pp. 94-119). Lima: Burcon Impresores y Derivados S.A.C.
- Betanzos, J. (2004 [1557]). *Suma y Narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- Boast, R. (1997). A Small Company of Actors: A Critique of Style. *Journal of Material Culture* (2), 173-98.

- Bonavia, D. (2008). *El maíz: su origen, su domesticación y el rol que ha cumplido en el desarrollo de la cultura*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Bray, T. (2003). To dine splendidly. Imperial pottery, commensal politics, and the Inca state. En T. Bray (Ed.), *The archaeology and politics of food and feasting in early states and empires* (pp. 93-142). Nueva York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Bray, T. (2009). An archaeological perspective on the Andean concept of *camaquen*: thinking through late pre-columbian ofrendas y huacas. *Cambridge Archaeological Journal*, (19), 357-366.
- Bray, T. (2012) Ritual commensality between human and non-human persons: Investigating native ontologies in the late pre-Columbian Andean world. *Journal for Ancient Studies*, Special Volume, 197-212. <https://bit.ly/3PdL4g9>
- Bray, T. (2015). Andean Wak'as and Alternative Configurations of Persons, Powers, and Things. En T. Bray (Ed.), *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the sacred in the pre-Columbian Andes* (pp.3-19). Colorado: University Press of Colorado.
- Brown, L. y Walker, K. (2008). Prologue. Archaeology, Animism and Non-Human Agents. *Journal of Archaeological Method and Theory* (15), 297-299.
- Burgos, M. (1995). *El ritual del parto en Los Andes* (tesis doctoral). Universidad Católica de Nijmegen Nimega, Países Bajos. <https://bit.ly/3Utb1s>
- Bugallo, L. y J. Tomasi. (2012). Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, (42), 205-224.
- Bugallo, L. y Vilca, M. (Eds.). (2016). *Wak'as, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. San Salvador de Jujuy: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Carpio, J. y Velásquez, H. (1996). *Un pueblo que dio la vida por España*. Puno: UNA/ UNCA,
- CEPROSI. (2017). *Saramama. Sagrada semilla del maíz*. Cusco: Pakarina.
- Cobo, B., (1964 [1653]). *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Atlas.
- Costales, A. (1995). *Lo indígena y lo negro*. Quito: Instituto Andino de artes populares del Convenio Andrés Bello IADAP.
- Curatola, M. (1994). Dioses y hombres del maíz. Religión, agricultura y sociedad en el antiguo Perú. En M. Curatola y F. Silva-Santisteban (Eds.), *Historia y Cultura del Perú* (pp. 225-274). Lima: Universidad de Lima, Museo de la Nación.
- Di Salvia, D. (2020). Con los pies en la tierra andina: reflexiones teóricas sobre la ontología animista quechua. En O. Muñoz (Ed.). *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 227-262). Madrid: NOLA.
- Dietler, M. y Hayden, B. (2001). *Feast: Archaeological and ethnographic perspectives on food, politics, and power*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- Dillehay, T. (2003). El colonialismo Inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de los banquetes políticos. *Boletín de Arqueología PUCP*, (7), 355–363.
- Donnan, C. (1973). *Moche occupation of the Santa Valley, Peru*. Los Angeles: University of California
- Dunn, M. (1979). Ceramic depictions of maize: a basis for classification of prehistoric races. *American Antiquity*, (44), 757-774.
- Duviols, P. (1986). *Cultura andina y represión. Proceso de visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, siglo XVII*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Earls, J. (1979). Astronomía y ecología: la sincronización alimenticia del maíz. *Allpanchis*, (14), 117–135.
- Fernandini, F. y Muro, L. (Eds.) (2018). Cuerpo, cosas y espacio social. Perspectivas desde la arqueología latinoamericana. *Boletín de Arqueología PUCP*, (24).
- Finucane, B. (2009). Maize and sociopolitical complexity in the Ayacucho valley, Peru. *Current Anthropology*, 50(4), 535–545.
- Flores, J. (1972). Y estas idolatrías no pudieron ser extirpadas. *Saqsayhuaman*, (2), 194-210.
- Franco, R. (2004). Poder religioso, crisis y prosperidad en Pachacamac: del Horizonte Medio al Intermedio Tardío. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 33(3), 465-506.
- Franco, R. y Paredes, P. (2000). El Templo Viejo de Pachacamac. *Boletín de Arqueología PUCP*, (4), 607-630.

- Gell, A. (1998). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Glowacki, M. (2019). The Head as the Seat of the Soul. A Medium for Spiritual Reciprocity in the Early Andes. En: M. Lozada y H. Tantaleán (Eds.) *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives* (pp. 184-213). Florida: University Press of Florida.
- Golte, J. y Sánchez, R. (2004). Sawasiray-Pitusiray, la antigüedad del concepto y santuario en los Andes. *Investigaciones Sociales*, (13), 15-29.
- Gonzales de Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qqichua o del inca*. Lima: Francisco del Canto.
- González, R. (2021). Arte rupestre, agencia y ontología: Reflexiones actuales sobre el viejo animismo al sur de la Meseta Central de Santa Cruz. (Patagonia, Argentina). *Revista Del Museo De Antropología*, (14), 37-50.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1993 [1614]). *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. J. Murra y R. Adorno (Eds.), Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Hastorf, A. y Johannessen, S. (1994). Becoming corn-eaters in prehistoric America. En J. Sissel y C. Hastorf (Eds.). *Corn and culture in prehistoric New World* (pp. 427-443). Boulder: Westview Press.
- Hodder, I. (1986). *Reading the past: Current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jijón y Camaño, J. (1919). *La religión del imperio de los Incas. Fundamentos del culto. Huacas, Conopa, Apachitas, Urcos, Huancas, Machais*. Quito: Tipografía y Encuadernación Salesianas.
- Johannessen, S. y Hastorf, C. (1989). Corn and culture in central Andean prehistory. *Science*, (244), 690-692.
- Knappett, C. (2002). Photographs, Skeuomorphs and Marionettes: Some Thoughts on Mind, Agency and Object. *Journal of Material Culture*, 7(1), 97-117.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lizárraga, M. (2005). *Actividades ceremoniales y vida cotidiana al inferior de un asentamiento urbano del Periodo Horizonte Tardío: Pueblo Viejo-Pucará, Valle de Lurín* (tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Lozada, M. C. y Tantaleán, H. (Eds.) (2019). *Andean ontologies. New archaeological perspectives*. Florida: University Press of Florida.
- Makowski, K., Córdova, M., Habetler, P. y Lizárraga, M. (2005). La plaza y la fiesta: Reflexiones acerca de la función de los patios en la arquitectura pública prehispánica de los periodos tardíos. *Boletín de Arqueología PUCP* (9), 297-333.
- Malafouris, L. (2008). At the Potter's Wheel: An Argument for Material Agency'. En: C. Knappett & L. Malafouris (Eds.), *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach* (pp.19-36). New York: Springer.
- Manheim, B. y Salas, G. (2015). Wak'as: Entifications of the Andes Sacred. En T. Bray (Ed.) *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the sacred in the pre-Columbian Andes* (pp. 47-72). Colorado: University Press of Colorado.
- Martín, O. (2017). El peso del Archivo: Notables Daños de no guardar a los indios sus fueros (1571) del Licenciado Polo de Ondegardo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 5(9), 575 - 599.
- Molina, C. (2010). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Vervuert: Iberoamericana.
- Muñoz, O. (2020). *Andes. Ensayos de etnografía teórica*. Madrid: NOLA Editores.
- Muro, L. (2018). Ontología Corporea Moche. Construyendo y Experimentando a los Ancestros. *Boletín de Arqueología PUCP*, (23), 14-42. <https://bit.ly/3OWrWmD>
- Muro, L., Castillo, L. y Tomasto-Cagigao, E. (2019). Moche Corporeal Ontologies: Transfiguration, Ancestrality, and Death. En M. Lozada y H. Tantaleán (Eds.) *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives* (pp. 117-150). Florida: University Press of Florida.
- Murra, J. (1975). *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Murúa, M. (1987 [1613]). *Historia General del Perú*. M. Ballesteros (Ed). Madrid: Historia 16.
- Núñez, L. y Dillehay, T. (1995). *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica*. Antofagasta: Norprint.
- Polo de Ondegardo, J. (1916 [¿1559?]). *Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el lic. Polo de Ondegardo*. Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y CA.
- Potter, J. (2000). Pots, parties, and politics: Comunal feasting in the American Southwest. *American Antiquity*, 65(3), 471-492.
- Raas, K. (2020). De humanos y no humanos. Reflexiones y debates actuales en la antropología de los Andes. *Revista Chilena de Antropología*, (42), 95-111. <https://bit.ly/3upbbXy>
- Rivet, M. C. (2015). La textura de los ancestros. Reflexiones en torno a lógicas y sentidos de las estructuras chullparias (Coranzulí, Provincia de Jujuy, Argentina). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, (20), 73-90.
- Robin, V. (2010). La petrificación de los antiguos en Chumbivilcas (Cuzco, Perú). De la wanka prehispánica al actual ramadero. *Revista Española de Antropología Americana*, (40), 219-238.
- Robles, R. (2007). El mensaje de los mitos: Héroes fundadores y origen de los alimentos en la memoria de los pueblos andinos. *Revista De antropología* (5), 91-132. doi: <https://bit.ly/3UotqqM>
- Rozas, J. (2007). *Un modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca* (tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Shanks, M. y Tilley, C. (1982). Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices. En I. Hodder (Ed.), *Symbolic and structural archaeology* (pp.129-54). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sillar, B. (2009). The social Agency of things? Animism and Materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, (9), 367-377. <https://bit.ly/3B4IK5e>
- Spence-Morrow, G. y Swenson, E. (2019). Moche Mereology: Synecdochal Ontologies at the Late Moche Site of Huaca Colorada, Peru. En: M. Lozada y H. Tantaleán (Eds.), *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives* (pp. 151-183). Florida: University Press of Florida.
- Valcárcel, L. (1978). *Historia del Perú Antiguo* (tomo 1). Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- Valdez, L. (2006). Maize beer production in middle horizon Peru. *Journal of Anthropological Research*, (62), 53-80.
- Valdez, L., Bettcher, K., y Valdez, J. (2010). Production of maize beer at a Wari site in the Ayacucho Valley, Peru. *Arqueología Iberoamericana*, (5), 23-35.
- Valencia, A. (1979). Nombres del maíz y su uso ritual por los K'anas. *Antropología Andina* (3), 75-88.
- Valiente, T. (1979). *Der Lebenszyklus inkaischer Zeit und Quechua Dorfgemeinschaften der Gegenwart* (Tesis doctoral). Berlin.
- Van Dalen, P. (2017). Investigaciones arqueológicas en Purunmarca, comunidad campesina de San Miguel de Vichaycoca, cuenca alta del río Chancay-Huaral. *Actas del II Congreso Nacional de Arqueología*, (1), 191-204.
- Vega, J. (28 de noviembre de 1982). Peruanismos: Huaca. *La Republica*, s/p.
- Vigliani, S. (2016). La noción de persona y la agencia de las cosas. Una mirada desde el arte rupestre. *Anales de Antropología*, (50), 24-48. <https://bit.ly/3EXHHoB>
- Villagómez, P. (1649). *Carta pastoral de exhortación e instrucción contra las idolatrías de los indios del Arçobispado de Lima*. Lima: Jorge Luís López Herrera impresor de libros.

Presentado: 11/10/2022

Aceptado: 29/11/2022

Publicado online: 31/12/2022