



ACTAS DEL IV CONGRESO INTERNACIONAL

ETNOHISTORIA

TOMO III

AS

Capítulo 61

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1998

Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria. Tomo III

Copyright © por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18 s/n., San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 460-0872 y 460-2291 - 460-2870 Anexos 220 y 356.

Derechos reservados

ISBN - 9972-42-133-3

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Perú.

La missa andina

Jorge A. Flores Ochoa

"Pago", "pagapu", "despacho", "entrega", "haywarisqa", "mesa" y "misa" son algunos de los nombres de las ceremonias que se realizan en la región del Cuzco y otros lugares de la sierra sur. Los conocedores de los rituales, que actúan como intermediarios, reciben los nombres de "pago", "yachaq", "pampa misayuq" o "alto misayuq", siguiendo variaciones regionales o tomando como referencia los poderes que ostentan. Los alto misayuq son poseedores de mayores poderes, en los que se incluye la capacidad de convocar a los apus, (los espíritus de las montañas), para conversar con ellos y solicitarles ayuda en sus tareas. Mantienen relaciones personales con los apus, organizan reuniones festivas en los cumpleaños, tienen banquetes en los que se come, bebe y danza animadamente, verdaderas jaranas plenas de jolgorio y alegría (Rozas, 1992; Tomoeda 1992). Los alto misayuq poderosos son capaces de convocar y contar con la colaboración de hasta treinta diferentes apus (Tomoeda, 1992: 196). El "trabajo" de los alto misayuq en el desarrollo de las ceremonias generalmente concluye con el ofrecimiento de "despachos" o pagos.

Los pagos se ofrecen con variada intención, de tal manera que se recurre a su celebración para lograr resultados satisfactorios en cualquier actividad, incluyendo la búsqueda y la conservación de la salud, el éxito en los negocios, componer problemas familiares, males de amor, limpiar y todo lo imaginable. Parte importante del pago es la preparación de la mesa. Para este propósito se extienden mantas tejidas sobre las

que se colocan los objetos sagrados. Su número, su variedad y su calidad se encuentran en estrecha relación con la importancia de la ceremonia, las intenciones del oferente, la oportunidad en que se ofrece u otras circunstancias que varían en cada caso.

La dinámica de la mesa permite inclusiones y modificaciones, con arreglos especiales en las diversas ocasiones para las que se arman. Existen principios generales, con preferencia y valoración de ciertos componentes, por ejemplo fetos completos de llamas, mejor si son de vicuñas para propósitos de mucha importancia. Pero no hay reglas rígidas que impidan innovaciones, sustituciones e incluso el uso de equivalencias. Esta dinamicidad muestra que es bastante difícil esperar que todos los pagos sean iguales.

La importancia y la frecuencia de los pagos, incluyendo la preparación de mesas o misas, han ejercido fuerte atracción en los investigadores, especialmente antropólogos, como prueban las numerosas descripciones de mesas, desde las primeras que hizo Tschopik, quien las observó en la década de los cuarenta en Chucuito, en el departamento de Puno (1964).

Esta valiosa información lamentablemente no incluye definiciones de la mesa o misa, puesto que se usan ambas formas para referirse al altar en el que se prepara y realiza la ofrenda y al despacho, que es el paquete con ofrendas que se prepara como parte del ritual, para incinerarla al finalizar la ceremonia. Este elemento es muy importante ya que permite apreciar si las deidades aceptaron el ofrecimiento para conceder lo que se ha solicitado.

No deja de causar sorpresa que en este contexto, tan propio de la cultura andina rural contemporánea, se asocie la presencia intrigante de las palabras españolas "mesa" y "misa". Sin embargo, no se debe exagerar la similitud y la sorpresa porque en el runa simi:

"La pronunciación de las vocales (...) puede ser consistente o

variable según estén distribuidas en las raíces o en los sufijos (...) En ciertos ambientes o condiciones las vocales tienden a ser más tensas., cerradas o altas, y en otros tienden a ser más sueltas, abiertas o bajas. Esta variabilidad tan elástica de las vocales runa simis incluso nos permite reducir al mínimo el inventario vocálico, especialmente en lo referente a las vocales anteriores y posteriores, esto es suprimiendo las distinciones entre altas y medias (Cusihuamán, 1976: 45-46)".

Los oídos no familiarizados con el runa simi pueden oír "mesa" o "misa". Como indica Cusihuamán, ello se debe a que en el runa simi existe una vocal intermedia entre la /e/ y la /i/ castellanas. Así se explica que los hablantes del castellano oigan indistintamente misa o mesa, dos palabras diferentes en español, en vez de la única en runa simi. Contribuye a crear la confusión el hecho de que ambas palabras posean significados precisos en el castellano, en un caso es la ceremonia católica y el mueble en el otro.

Se supone que se trata de préstamos lingüísticos, que los sustantivos acompañaron a los elementos culturales que pasaron al bagaje cultural andino, como parece entenderlo Webster (1983: 135-136), que propuso que "misa" se refiere a la ceremonia andina, porque muestra influencia del rito de la misa católica, y que "mesa" es la preparación de las ofrendas sobre un tejido, que puede estar dispuesta sobre este mueble. Esta posibilidad quedaría confirmada, porque el tejido en que se prepara la mesa puede colocarse sobre estos muebles.

Trabajos muy interesantes, con valiosas y bellas descripciones y análisis de "mesas rituales" o "mesas blancas", no incluyen definiciones, ni buscan el significado que pudieran tener en el mundo andino (Martínez, 1987: Rosing 1992). Las pocas definiciones son breves, como la del diccionario de Vanden Berge, para quien misa es "ofrenda", (1985: 123). A esta sencilla definición le sigue una larga enumeración de diferentes tipos de "mesas", que muestran la dinamicidad y la riqueza de la ceremonia, sin contribuir a facilitar su comprensión.

Teniendo presente que en runa simi tenemos una sola palabra, que escribo "missa", tal como lo hizo González Holguín en 1608, busco aclarar su significado y su simbolismo.

La missa de los pastores de la Puna

Los pastores de llamas y alpacas conservan palabras que han perdido vigencia en las comunidades de agricultores de las tierras bajas y en los centros urbanos, situación que no es singular, porque hay ejemplos de casos similares, como el de "enqa", "enga" o "inka", que para los pastores significa principio generador de vida, fuente y origen de la felicidad, del bienestar material, espiritual, que proporciona riqueza y abundancia. Es la fuerza que se materializa en los objetos sagrados como los *enqaychu*, que son piedras naturales que se conservan en los atados sagrados. Las *illa*, pequeñas esculturas en piedra, talladas con la forma de los animales domésticos y los *enqaychu*, también piedras de formas naturales, que "son" y "tienen" *enqa* al mismo tiempo, son valiosas e importantes en la religión porque poseen poderes extraordinarios (Flores Ochoa, 1977: 217-218).

Otro ejemplo se halla en el sistema clasificatorio de llamas y alpacas, en que se usa el término *qoyllu* para identificar animales de blancura inmaculada. También es utilizado en las ceremonias de propiciación, especialmente en los momentos que se invoca los apus, pidiéndoseles el incremento del rebaño. El significado de "blanco resplandeciente" se mantenía a comienzos del siglo XVII, como aparece en el diccionario de González Hoguín. Es de esta manera que el nombre del conocido santuario de Qoylluriti, en el Cuzco significa "nieve blanca resplandeciente", no "lucero de nieve" o "estrella de la nieve", como equivocadamente se ha estado traduciendo.

Qoyllu también designa el color ceremonial de las llamas que se sacrificaban en las ceremonias del Tawantinsuyu:

"(...) hacían las serimonias siguientes, llamadas *intipaymi*, que

quiere decir fiestas del Sol. Sacrificavan en este mes al Sol gran cantidad de carneros de todos los colores Ellamados los unos huacarpana, que eran blancos y lanudos y otros carneros llamados huanacos, y otros pacos blancos lanudos, llamados cuyllo (...) (Molina, 1988: 67).

De manera coincidente, el fraile González Holguín, en 1608, indica que *qoyllu* es "animal blanco y metales luzios" (1989: 70). En igual forma, Bertonio, el sacerdote experto en aymara, otras de las lenguas principales de los andes consigna: "*Coyllu: blanco Dizese de la lana y papas blancas. Punta Coyllu anca, Coyllualpaca*" (1612: 53).

La terminología clasificatoria de las llamas y alpacas de los pastores de la puna permite que podamos aproximarnos al significado de "missa". Una de las categorías descriptivas que se basa en la combinación de colores oscuros y claros es el "inka misa" o "enqa misa". Es la alpaca o llama que muestra la mitas inferior de la piel de color negro, marrón o café rojizo, en contraste con la parte superior que es blanca, crema, castaño o de otro de los tonos claros. La relación inversa recibe el mismo nombre, como se puede apreciar en la figura 1.

"Missa" se aplica a otros objetos que tienen ocho partes de diferentes colores. Cuando son piedras se las conoce como "missa rumi". Son bastante apreciadas, se las busca por su valor ceremonial y la suerte que proporcionan a sus dueños. Las mazorcas de maíz de dos colores son "missa sara" (figura 2). El hallazgo de "missa sara" en el deshoje de las mazorcas es también señal de buena suerte. Se la adorna, para luego colocarla en sitio especial armando un pequeño altar, donde le ofrendan coca, chicha, aguardiente u otros regalos. Al concluir la cosecha, se la guarda en la casa del dueño de la chacra, en lo posible cerca del depósito del maíz, para que conserve los granos y proporcione suerte en la próxima temporada agrícola.

Es igualmente oportunidad para divertirse. Cualquiera de los invitados en las faenas agrícolas puede simular que ha encontrado una *missa sara*, desafiando a los concurrentes para

que adivinen si la tiene o no. El que pierde paga multa, generalmente una botella de licor. Este juego es motivo de bromas en un ambiente de alegría general.

Los atados ceremoniales

Las familias de los pastores de la puna alta guardan en sus casas atados que reciben los nombres de “señalu q’epi”, entre los más frecuentes. El bulto contiene otros atados de diversos tamaños e importancia, en los que guardan los objetos que se usan para preparar las *missas* en los *haywarisqa* o pagos.

El atado ceremonial está protegido por mantas usadas, a veces costales tejidos casi deteriorados. Sin embargo, abrirlos es una sorpresa, porque el interior es una verdadera exhibición de arte textil. Las mantas que guardan los objetos del culto son de excepcional calidad, que lucen magnífico estado de conservación. El *missa q’epi* contiene otros atados menores, que se deben abrir para llegar al núcleo en el que se encuentran las *illa*, las *khuya rumi*, las *enqa*, los *enqaychu*, la coca, las hebras de fibra, las semillas de coca (*muqllu*) y un sinnúmero de otros objetos de valor religioso. Los tejidos son de especial importancia y valor, siendo imprescindibles para las ceremonias, como para conservar los objetos sagrados cuando no se los está usando (Mercado, 1992; Zorn, 1987).

Entre los tejidos que se encuentran en el *missa q’epi* es frecuente hallar los que tienen mitades de colores diferentes. Su presencia otorga sentido al “armado” o preparación de la *missa* en que se los utiliza. Los tejidos centrales, los de mayor valor ritual, muestran su superficie dividida en dos partes. Una es de color oscuro y la otra claro (figura 3; ver también las figuras 9, 10 y 14 de Zorn, la foto 1 y los dibujos 5 y 6 de Mercado, op.cit.). Zorn indica que en Macusani, la tela ritual es llamada “*missa*”. Estas mantas tienen el mismo sentido de “*Las telas bicolors (...) que en Pitumarca, Cuzco, son conocidas como tiqlla, también usadas en las ceremonias*” (Mercado, op.cit.). Al respecto, González Holguín le da la categoría de dualidad de colores,

cuando informa que: "*Allca o ticlla. Lo de dos colores blanco y negro*" (1989: 19). Quiere decir que "missa" es un término genérico y "alqa" es una forma particular de combinación de colores. Sobre "alqa" volveré más adelante.

Ambas autoras muestran que los tejidos de dos colores son importantes en las ceremonias por su valor religioso. Así se explica que sólo se utilicen para guardar los objetos de culto y en las ceremonias, no pudiéndoselos usar en otras oportunidades de la vida cotidiana.

La missa del Tawantinsuyu

La información que trae el fraile quechuista González Holguín permite confirmar el significado contemporáneo de "missa" frente a la posibilidad de que fuera el que tuvo en el Tawantinsuyu. En su diccionario, las dos primeras entradas de "missa" son esclarecedoras. González Holguín dice:

"Missa sara. Mays de dos colores

Missa. Qualquier cosa de dos colores" (1989: 237).

Lo que indica es importante, porque muestra la interesante continuidad del significado de "missa". Se puede pensar que el sentido ritual de "missa" no ha sido del interés de González Holguín o que no tuviera acceso al conocimiento de esa posibilidad. También es importante notar que en época de González Holguín "missa" ya significaba misa católica, porque indica que "Missa, o missactan rurani" es "*Dezir missa*", y que "Missa rurak padre" es "*Padre de missa*" (1989: 242). El mismo González Holguín incluye otras acepciones de "missa" que ayudan a explicar lo que pudo no haber comprendido suficientemente, a pesar de su innegable capacidad y agudeza para entender otros aspectos de la cultura andina. Veamos:

"Missani missacuni. Ganar al juego, apuestas.

Missapayani. Ganar siempre de ordinario.

Missarcarini. Ganar a todos o a muchos.

Missapayak, o samiyoc. El venturoso en el juego.
(1987: 242).

La primera entrada guarda relación con el "juego" de las adivinanzas en las cosechas de maíz contemporáneas, como indiqué al ocuparme de la *missasara*. Trasmite la imagen de la persona que siempre gana a todos. Quiere decir que es el individuo venturoso porque cuenta con protección sobrenatural, que le permite ser persona con suerte.

Al decir González Holguín que "missa" es similar a "sami", reafirma la idea de la persona con poderes fuera de lo ordinario, que le favorecen positivamente y le conceden el favor del éxito en las actividades que emprenden. Desde la perspectiva andina, significa además contar con la protección de las divinidades. Poseer *sami* es tener fuerza espiritual personal, que se recibe o adquiere como don sobrenatural, que permite invocar a las divinidades para que concedan suerte, buenas cosechas, que los rebaños se multipliquen, se conservan, no sufran daños y también para poder ayudar a mantener la salud de la gente. Es evidente la presencia de la capacidad para hacer reproducir, incrementar el bienestar gracias al *sami*, que permite generarlos. Es un don que se pone al servicio de la colectividad para beneficiarla con mejores cosechas e incrementar los rebaños. Es lo que sucede entre los pastores de la puna con la persona que llaman *qoñi runa*. Este "hombre caliente" trasmite vida y bienestar porque posee *sami*. Lo invitan a las ceremonias familiares, a la curación de las llamas y alpacas, a las actividades en que se considera necesaria su intervención, para que ofrezca despachos a los espíritus.

Hay otros objetos de la época incaica que exhiben las características físicas que permiten que se materialice el principio de la *missa*, que como indica González Holguín es "*qualuier cosa de dos colores*". Entre ellos tenemos el plato pintado de dos colores, individuos y articulados por una franja central, que cumple las funciones del centro, del *chawpi* que se mantiene vigente, especialmente en los tejidos. Una mitad del plato es roja y la otra crema. Este utensilio fue usado en ceremonias gana-

deras de propiciación, como indican de manera inequívoca las aves lacustres de la puna pintadas en las mitades y la cabeza plástica de alpaca, una escultura que exhibe extraordinario realismo.¹

En las ceremonias de los pastores contemporáneos se usan depósitos similares al plato incaico, en los que se invierte chicha, vino o aguardiente para que beban los dioses regionales y los espíritus de las llamas y alpacas. Son las *qocha* que representan a las fuentes y lagunas, que comunican el significado de agua, que es tan importante para la crianza de las alpacas. Ellas, de acuerdo con los mitos de origen, salieron del *Ukhu Pacha* (mundo interior), por los manatales y lagunas para poblar este mundo. El mito explica la característica de las alpacas de alimentarse con pastos frescos, de vivir en lugares que cuentan con provisión de agua, de estar el mayor tiempo posible en praderas verdes y húmedas, en las que creen los pastos que les agradan.

Cuando los pastores rezan o interpretan las canciones rituales, las alpacas y las llamas son invocadas con otros nombres, especialmente de las aves que viven en las lagunas de la puna (Flores Ochoa, 1988; Tomoeda, 1988, 1995). Este es el significado que transmiten las aves pintadas en la superficie interna del plato incaico y la cabeza plástica de alpaca, mostrando la relación que hay entre el agua, las lagunas, las aves y las alpacas. Es parte del espacio sagrado creado mediante la acción dinámica del principio de la *missa*.

La llama incaica bimetálica, en su parte superior, incluyendo la cabeza, es de oro y la parte inferior de cobre. Lo interesante, aparte de la fina y complicada tecnología utilizada para lograr esta pequeña escultura, es que estamos en presen-

1 El plato, las vasijas y la llama bimetálica pertenecen al Museo e Instituto de Arqueología (Museo Inka) de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. Las ilustraciones fueron dibujadas por Jorge Flores Nájjar, a quien le agradezco por su valiosa colaboración

cia de un *inka missa*. El artista ha logrado el efecto deseado, usando ingeniosamente la diferencia textura de dos metales que son casi del mismo color.

Dos *p'uyñu* ó vasijas inca de cerámica, están pintadas con colores rojo-oscuro y blanco-crema, decoración pictórica que divide la superficie externa de manera simétrica, expresando materialmente el concepto de *missa*. Estas vasijas son pequeñas, no exceden los 30 cm. de altura. Hay otras de la misma forma e igual decoración, de más de un metro de altura, que sirven para almacenar líquidos o granos. Las pequeñas, son réplicas de escala reducida de las vasijas grandes, apropiadas para usarlas en el ritual, como depósitos de agua o chicha, junto a las ofrendas que se colocan sobre la *missa*.

Hay ocho tejidos incas con ocho diseños del principio de la *missa* son de especial mención los *unku* de dos colores. Unos estaban reservados al uso exclusivo de los incas, por lo que bien pudieron ser llamados *inka missa*, al igual que la denominación de las actuales alpacas y llamas. Otros, como los ajedrezados, son de mención especial ya que los españoles, al notar su valor ceremonial, prohibieron que los usaran, pues los "hechiceros" se vestían con ellos para sus "tratos con el diablo". El ajedrezado es otra forma de presentar el principio de la *missa*, puesto que los cuadrados de dos colores mantienen un equilibrio entre sí.

La dualidad entre dos colores es importante en la cultura andina, especialmente cuando se presenta en forma opuesta entre tonos claros complementados con oscuros. En varios casos no es imprescindible que la división sea de partes exactamente iguales, porque en la concepción espacial andina hay colores que pesan más que otros, que comunican mayor dimensión del espacio. Es la relación que existe entre el rojo y el blanco de las banderas blancas de las ceremonias de los pastores, conocidas como *wiphala* o *akarapi*.

Esta misma relación, con concomitancias ceremoniales y simbólicas, se encuentra en la preparación de los "ponches"

blanquirrojos, que permiten "tomar la bandera" que se expresa en esta bebida que se ofrece en las festividades religiosas católicas (Orlove, 1986: 129-146). No se debe olvidar que el blanco y el rojo son desde siempre colores de alto valor simbólico en la cultura andina. La interacción de colores oscuro-claro se presenta en la figura del *alqa*. Con este término se designa a las llamas y alpacas que presentan una gran mancha de color negro, marrón, "rojizo", combinada con blanco, crema y otros tonos claros (Flores Ochoa, 1988: 121-140). Recordemos que González Holguín muestra que *alqa* es "*Lo de dos colores blanco y negro*", también es la raíz de "*Allcamaricoriquenque. Paxaroblanco y negro*" (op.cit.: 19). El *alqamari* con el nombre de *qorigenqe* fue ave sagrada de los soberanos inca, que usaban sus plumas para sus insignias de realeza. En los escudos nobiliarios que se otorgaba a los nobles incas en los siglos XVII y XVIII, aparece con frecuencia, junto al arco iris, el otorongo, la maskapaycha o la coca.

El *alqamari* es una falcónida (*pholyborus chima chima*) que también se conoce como *karancho* o *kalancho*. En el altiplano del Lago Titicaca, encontrarlo es señal de buena suerte, por lo que la gente que lo ve se quita el sombrero para saludarla. Es parte de la connotación de la combinación de dos colores como espacio que confiere buenaventura. Es decir, el mismo que tiene la *tiqlla*, la *missa* y el *sami*. Cereceda ha realizado un valioso e interesante trabajo sobre el simbolismo que comunican los colores blanco y negro del *alqamari* (1990: 57-104).

La relación dual entre colores oscuros y claros es muy flexible, puesto que permite combinaciones que van más allá de mitades simétricas, como también han sugerido varias estudiosas que se han ocupado de la división del espacio de los tejidos y del centro como el elemento articulador, especialmente de los costales y mantas del altiplano y la región runa simi del Cuzco (Bouysson-Cassagne et.al, 1987: 19-34; Cereceda, 1986: 149-174; Seibold, 1990; 1992: 166-201).

En la periferia de lo que fue el núcleo del Tawantinsuyu se llevan a cabo ceremonias que contribuyen a incrementar la

comprensión del significado de la *missa*. Las poblaciones serranas de la cuenca del río Salado, un afluente del río Loa, en el norte chileno, observan complejas y hermosas ceremonias durante la "limpia de canales", en las que propician a la "santa tierra pachamama" y a las "kochas", como siguen llamando a la tierra, a los estanques y lagunas. Todo demanda varios días de trabajo y ceremonias, en los que se preparan mesas para las ofrendas y los banquetes ceremoniales que acompañan a las labores de limpieza. En este contexto, los campesinos norteños preparan sus mesas a partir de mantas, pañuelos o telas de producción fabril, no faltando los tejidos confeccionados artesanalmente con lana de sus rebaños. Las extienden para colocar encima de ellas los objetos sagrados de las ceremonias y las viandas que han preparado en sus hogares para los banquetes. En ambos casos se confirma que "mesa" "*en el contexto ritual, (...) designa un espacio (...)*" (Castro et al, 1994).

Como ocurre con otros casos de difusión, se comprueba que en poblaciones contemporáneas que se encuentran bastante lejos del centro de difusión, en este caso el sur andino peruano, se continúan practicando ceremonias cuyo origen indudablemente es anterior a la invasión europea. Se conservan formas, ritos, conceptos e ideas idénticas a las que se practican en la sierra sur peruana. Esta feliz continuidad ayuda extraordinariamente a confirmar el significado de "missa".

"Missa" posee significados que se aplican de acuerdo con el contexto en el que se les utiliza. Esta multivocalidad no sorprende en el runa simi, porque es frecuente. La relación de dos colores se refiere al aspecto físico visible, que muestra de manera objetiva la relación armónica de dos mitades diferenciadas, que podemos interpretar siguiendo el principio de la oposición complementaria, con las diversas connotaciones que tiene en los andes: arriba-abajo; mujer-varón; derecha-izquierda; día-noche; puna-qeshwa y así sucesivamente.

En las ceremonias se usan objetos con esta decoración, porque el ritual, como la disposición de la parafernalia, sigue el principio de mitades relacionadas. Los tejidos adquieren sig-

nificado especial, manteniendo el concepto de "missa" en las ceremonias contemporáneas. Sirven para que este presente la fuerza que logra el bienestar material y espiritual, que contribuya a la reproducción y la creación de riqueza y bienestar. La connotación de "buena suerte" es clarísima cuando se la entiende como el favor de lo sobrenatural, concedido porque el individuo tiene comportamiento adecuado.

"Missa" también es un espacio sagrado, el creado para que funcione como parte central material en el que se realiza la ceremonia. Su duración es temporal, la que demanda la realización del *haywarisqa*. Los límites físicos están fijados por la superficie de los tejidos en los que se extienden los objetos sagrados.

Es conveniente reiterar que "missa" como palabra runa simi designa un principio religioso, el espacio creado ritualmente, la misma ceremonia, los objetos usados en las ceremonias y a los especialistas en la religión, que ahora son conocidos popularmente como "pampa missa" y "altu missa".

Qosco, octubre de 1995.

BIBLIOGRAFÍA

Bertonio, Ludovico.

1984 (1912) *Vocabulario de la Lengua Aymara*. La Paz

Bouysse-Cassagne, Therese y Olivia Harris.

1987 "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*: 11-60. HISBOL. La Paz.

Castro Victoria y Varina Varela, editoras

1994 *Ceremonias de tierra y agua. Ritos milenarios andinos*. Fondo de Desarrollo de la Cultura y las Artes. FONDART, Ministerio de Educación y Fundación Andes. Santiago.

Cereceda, Verónica.

1986 "The semiology of Andean Textiles: the talegas of Isluga", en *Antropological History of Andean Textiles*: 149-174. John V. Murra, Nathan Watchel and Jacques Revel, editores, Cambridge University Press. Cambridge.

Cereceda, Verónica.

1990. "A partir de los colores de un pájaro...", *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, N°4: 57-104. Santiago de Chile.

Cusihuaman, Antonio

1976 *Gramática runa simi Cuzco-Collao*. Ministerio de Educación, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

De Molina, Cristóbal

"Relación de las fábulas y ritos de los ingas hecha por ...". En *Fábulas y mitos de los incas*: 47-134. Edición de Pierre Duviols. *Crónicas de América* 48. Historia 16. Madrid.

Flores Ochoa, Jorge A.

1977 "Aspectos mágicos del pastoreo. Enqa, enqaychu, ila y

khuya rumi". En *Pastores de puna*. Uywamichiq Punarunakuna. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Flores Ochoa, Jorge A.

1988 "Mitos y canciones ceremoniales en comunidades de puna". En *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*: 237-254. Jorge A. Flores editor. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.

Flores Ochoa, Jorge A.

1990 "Taytacha Qoyllurit'i. El Cristo de la Nieve Resplandeciente". En *Cuzco. Resistencia y continuidad*. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.

González Holguín, Diego.

1989 (1608) Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú. Llamada lengua Qquichua o del Inca. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Lima.

Martínez, Gabriel

1987 Una mesa ritual en Sucre. Aproximaciones semióticas al ritual andino. HIISBOL-ASUR, La Paz

Mercado, Edith

"La tiklla: técnica andina en extinción". Revista del Museo e Instituto de Arqueología (Cuzco), N° 25 (1995): 181-190. facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Antonio Abad del Cuzco.

Rosing, Ina

1992 *La mesa blanca callawayá. Una Introducción*. Editorial "Los amigos del Libro". La Paz.

Rosas Álvarez, Washington.

1992 "Sana, sana patir de rana..." *El Qosqo. Antropología de la Ciudad*: 199-224, Hiroyasu Tomoeda y Jorge A. Flores Ochoa, editores. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.

Seibold, Katherine E.

1990 "The last incacs: social change as reflected in the textiles of Choquecancha, Cuzco, Perú". PhD Thesis, Department of Anthropology, Indiana University.

Seibold, Katherine E.

1992 "Textiles and Cosmology in Choquecancha, Cuzco, Peru". En *Andean Cosmologies Through Time. Persistence and emergence*, Edited by Robert V.H. Dover, Katharina E. Seibold, Jon H. McDowel: 166-201. Caribbean and Latin American Studies. Indiana University Press.

Tomoeda, Hiroyasu.

1988 "La llama es mi chacra. El mundo metafórico del pastor andino". En *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*: 225-236. Jorge A. Flores Ochoa editor. Centro de Estudios Andinos Cuzco -CEAC.

Tomoeda, Hiroyasu

1992 "Curanderos urbanos: salud y ritual en el Cuzco contemporáneo", *El Qosqo Antropología de la ciudad*. Hioyasu Tomoeda y Jorge A. Flores Ochoa, editores. Centro de Estudios Andinos Cuzco.

Tomoeda, Hiroyasu

1995 "El concepto de energía vital entre pastores andinos", *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, N° 25: 235-254. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco. Cuzco.

Tachopik, Harry Jr.

1968 *Magia en Chucuito*. Instituto Indigenista Interamericano Ediciones Especiales: 50, México.

Van Den Berggv, Hans

1987 *Diccionario religioso aymara*. CETA-IDEA, Iquitos

Zorn, Elayne.

"Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores", *Revista Andina*, N° 10: 489-525. CERA. Cusco.

Webster, Steven S.

1983 "Ritos del Ganado". En *Q'ero el último ayllu inka'*: 131-142. Jorge A. Flores Ochoa Juan Núñez del Prado. Editores. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.