

De lo sagrado a lo profano: la chicha de jora

MICHÈLE FRAU-ARDON

I.I.S, HUM-363: Teoría de la Literatura y sus aplicaciones

From the Sacred to the Profane: chicha de jora

Abstract

A socio-historical marker of the Andean cosmivision, the sacred drink of the Incas was reserved for ritual ceremonies offered to Pachamama or Mother Earth. It was also grafted onto the mythical, through cycles, from those of Illlapa Chuquilla, the entity of thunder, to the cycle of Mama Sara, in which libations of chicha were celebrated. In the 1950s, the impact of chicha was redistributed, no longer on a metaphysical level, but on an earthlier level. This is how the sacred chicha became the profane chicha, moving to another cultural field: that of music. In other words, it took on a new identity under another name, that of 'chicha culture', a mixture that metaphorised the confrontation between the highlands and the coast.

Key words: The Andes. Chicha de jora. Mythical vision. Identity processes. Chicha culture.

Resumen

Marcador socio histórico de la cosmovisión andina, la bebida sagrada de los incas era reservada para las ceremonias rituales que se ofrecían a la Pachamama o Madre Tierra. También se injertó en lo mítico, a través de ciclos, desde los de Illlapa Chuquilla, entidad del trueno, hasta el ciclo de la Mama Sara, en que se celebraban libaciones de chicha. En los años 50, se redistribuyó el impacto de la chicha ya no a un nivel metafísico, sino a otro nivel más terrenal. Es así como la chicha sagrada vino a ser la chicha profana, desplazándose a otro campo cultural: el de la música o sea que vino a tomar una nueva identidad bajo otra determinación, la de 'cultura chicha', una mezcla que metaforizaba el enfrentamiento entre lo serrano y lo costeño.

Palabras clave: Los Andes. Chicha de jora. Visión mítica. Procesos identitarios. Cultura chicha.

ISSN. 1137-4802. pp. 51-61

El presente trabajo tiene dos enfoques: el primero consiste en analizar tanto el impacto de la chicha a través de su legado histórico como su papel en tanto que factor de cohesión socio-cultural; el segundo propone una aproximación a la denominada 'cultura chicha'.

1. La bebida de los dioses

No se puede abordar la visión mítica de los Andes sin apelar a la estrecha relación que mantienen los dioses con los temas relacionados con la

1 Dentro del manuscrito se distinguen dos épocas: la ñaupacba o «tiempos antiguos» referida a la época prehispánica, y que dio origen a los ritos y costumbres, que eran habitados por los macubcuna, «los antepasados» o los «hombres antiguos» que eran venerados todavía durante la colonia, y a los que los curas y doctrieros convirtieron en «condenados» o «demonios»; es la época de los fundadores de sus pueblos, de sus héroes que eran considerados dioses locales antiguos. La segunda época es la cristiana que empieza con la llegada de los españoles, los «wiracochas», y con la persecución de los ricos y cultos locales por los visitantes eclesiásticos, que buscaban destruir las «idolatrías». (Vásquez Monge)

agricultura. Así, por ejemplo, en los mitos de Huarochiri¹, el más importante de los dioses, Pachacámac, se asocia con el producto que fue la base de la economía de extensas regiones: el maíz. Esa visión 'desde arriba' repercute en todas las prácticas culturales que identifican al pueblo andino –representaciones artísticas, ceremonias y símbolos mágicos– especialmente a través del ritual del beber y del comer. Con este propósito, parece interesante recordar que *mientras las divinidades benignas son asociadas con gérmenes de plantas y frutas, la representación de los demonios se hace destruyendo animales y vegetales*. (Lozada Pereira, 11: 2003)

1.1 Los ciclos míticos

Son los autores de los siglos XVI y XVII quienes se centraron en primera instancia en el estudio de las edades míticas del mundo andino, y éstas se siguen repertoriando en ciertos trabajos etnográficos recientes, entre otros los del Centro Bartolomé de Las Casas, y la Pontificia Universidad Católica del Perú.

En el imaginario colectivo, la bebida sagrada convoca una lectura de los discursos míticos andinos. En su artículo «Transformaciones religiosas en los Andes peruanos, Ciclos míticos y rituales» (1997), la antropóloga Olin-da Celestino subraya que éstos constituyen un patrimonio cultural que da luz sobre los diferentes ciclos andinos prehispánicos, coloniales y contemporáneos relativos a los dioses, héroes, fundadores, a los orígenes de los incas así como del hombre andino en general. Uno de los intereses de la lectura mítica es ver cómo se entrecruzan dos series cronológicas: la primera que se asienta en la distribución de las edades del mundo de acuerdo a las tres personas de la trinidad cristiana; la segunda presenta la estructuración del tiempo en una división quinquiepartita. Esta sucesión de los varios mundos, cada uno de 1000 años, está en la base de la cosmogonía andina. La reaparición del sol entre dos edades así como la angustia del pueblo andino siempre pendiente de esta regeneración explican el sentido de este pasaje denominado *Pachacuti* o sea inversión del mundo, momento clave de destrucciones y restauraciones o no... Dentro de este ámbito siempre inestable, vestidos pobremente, los dioses recorrían espacios míticos diferentes. Respecto a la aproximación a los ciclos míticos, son leídos ya fuera

a través de figuras específicas orientadas hacia el Bien o el Mal, ya fuera a través de paradigmas naturales: montañas, ríos, lagos bajo formas humanas y animales. Presentes en la cotidianidad de las sociedades andinas, *se presentan por ejemplo bajo la apariencia de cerros que caminan, que vigilan, que hablan, que comen, que beben, que castigan, que protegen, que mantienen relaciones de parentesco y de alianza entre ellos* (Celestino, O). Es así como el circuito mítico se da a leer sucesivamente bajo los ciclos siguientes: el de Viracocha y de los Ayar; el ciclo de Tunupa o Tonopa; el ciclo de Illapa-Libiac; el ciclo de Pariacaca-Cuniraya-Tutayquiri-Huallallo Carhuincho-Pachacámac; el ciclo de Inkarri y el ciclo del Pishtaco o Naqaq. Entre los varios ciclos notamos que será mientras el ciclo de Tunupa, que engloba al rayo al relámpago y al trueno, cuando se practiquen abundantes libaciones de chicha. También cabe añadir que los incas veneraban a la Luna o Mamaquilla, y que el primer día de luna nueva era esperado por ser propicio para sacrificios humanos y animales así como consumos de chicha. Otra diosa que se debe mencionar es Mama Huaco o Mama Sara por ser ella quien cultiva el primer maíz de abril. Gran hechicera, se la celebraba con abundantes libaciones de chicha. Hasta hoy día, Mama Huaco es la diosa de la cosecha del maíz en el Cusco y la protectora de la papa en los pueblos del lago Titicaca y en otras regiones de los Andes. Para concluir este breve apartado, añadiremos que si bien muchos de los gestos y los actos rituales continúan con las tradiciones de origen precolombino como la utilización del sango del maíz, la chicha y otros elementos materiales del rito andino popular, *se encuentran también simbióticamente presentes la cruz, la devoción a los santos, las oraciones, las plegarias, las palabras, los conjuros, las fórmulas sagradas introducidas por el catolicismo* (Ibid.).

1.2. Recorrido histórico

Se puede decir que el hombre andino nació con la chicha. Usualmente reservada para las ceremonias más preciadas, la chicha de jora, una cerveza artesanal hecha con maíz fermentado, era la bebida sagrada de los incas. El consumo de la chicha respetaba un ritual articulado en torno a tres etapas. En su artículo, «Esta cerveza de maíz te acerca a los dioses» (2016), la periodista Micaela Trimble reproduce el ritual protagonizado por la bebida del brebaje sagrado. La bebida de maíz se ofrecía primero a la Pachamama –o Madre Tierra en lenguaje inca, el quechua– vertiéndola

sobre el próspero terreno en símbolo de gratitud por la fertilidad de la tierra de la cual procede el maíz. Tanto en el discurso como en la práctica ritual andina, la *challa* (ofrenda) va a la par con la invocación a la Virgen María. El siguiente paso era saludar a las montañas conocidas como *Apus*, levantando el *ke-ro* (cáliz) hacia el cielo. La tercera fase consistía en beber la chicha para trascender de la existencia humana normal y así elevarse más cerca de los dioses y acercarse a la consciencia de la propia existencia.

Para abordar el aspecto siguiente, nos valdremos de los aportes del historiador Walter Flores Jiménez, en su artículo, «Sobre la historia de las chicherías cuzqueñas» (2018). El papel que juega la chicha en el desarrollo histórico, cusqueño y nacional es fundamental para conocer la herencia histórica que tiene la chicha. Me parece oportuno rastrear la historia con el objeto de evaluar el papel de la bebida en su contexto socio-cultural. En esta perspectiva, sustentaremos nuestra aproximación en la investigación de Thierry Saignes, a través de su artículo: «Borracheras andinas: ¿Por qué los indios hablan en español?» (1989).

En los tiempos pre-incaicos, el maíz era la planta sagrada por excelencia y expresaba la riqueza agrícola de la sociedad inca. En efecto, la chicha fue utilizada para las relaciones de intercambio y reciprocidad con distintos jefes regionales del imperio. Esta práctica de cortesía por parte de la sociedad andina era elemental en los Andes y se demostró cuando Atahualpa le alcanzó el *qero* lleno de chicha a Valverde, como símbolo de respeto. Valverde por otro lado creyó que la chicha estaba envenenada y la arrojó. En los Andes, la denuncia de la ebriedad indígena, al imputarle el “mal vivir” se volvió un tópico tanto en las campañas toledanas como en las mismas *Relaciones Geográficas* de los años 1580. ‘Tomar’ o sea beber la chicha es el primer marcador que apunta al proceso identitario entendido como vínculo vertical y horizontal: tomar bebidas fermentadas a base de maíz (*azua*, en quechua; *kusa* en aymara) permitía reafirmar la cohesión grupal tanto en la relación con los dioses como entre los participantes. De ahí las series de medidas tomadas en contra de los ‘naturales’: *prohibirles las borracheras y amancebamientos e idolatrías y entierros que hacen conforme a sus ritos y antigua costumbre* [Ordenanzas del corregidor, 27.VI.1565, en Assadourian (1987:374)]. A la expresión de una identidad colectiva que se reagrupa en torno a este ritual conviene cuestionar la embriaguez colectiva frente a su recuperación del idioma del otro, el colonizador. Entre 1550 y 1650 abun-

dan varias fuentes que hacen alusión a grupos o individuos que hablan en español de modo más o menos comprensible. ¿Débil intento de imitar y en consecuencia asimilarse al grupo dominante o burla entendida como reafirmación de la unidad frente a la otredad? Cualquier interpretación apunta a los procesos de asimilación, y/o resistencia culturales a través de las estructuras hegemónicas del poder.

Desde la prohibición total para Garcilaso (1609) a un uso limitado a grupos ligados al Estado (como los curacas o *yana*) o, al contrario, público, en especial mientras la celebración de los triunfos militares, la chicha se nos aparece como el marcador predominante de la cohesión socio-cultural andina. Su uso suscitó el interés de las instancias civiles y religiosas que lo percibían doblemente en tanto que amenaza para la imposición de un nuevo orden cultural y en paralelo afirmación del complejo estereotipo que configura al indio: ocio-embriaguez-idolatría. El jurista Matienzo escribe al respecto:

«La falta mayor que tienen estos bárbaros es que beben mucho y muy a menudo una bebida que ellos hacen de maíz, que llaman azua o chicha, lo cual hacen muy ordinariamente en las fiestas muchos juntos, haciendo sus *taquíes* y bailes [...]. Los daños e inconvenientes que se siguen de las borracheras son tan notorios, que no hay para que gastar mucho tiempo en decirlos, pues se ve claro que esos borrachos vienen a cometer adulterios e incestos con sus hermanas, hijas y parientes, y aun en algunas partes del pecado nefando, y se matan unos a otros. Fácilmente engañanles el demonio [...] Finalmente, impídeles conversión, que es lo principal que habemos de entender en esta tierra». (1567:80)

La colonia trae consigo una nueva estructuración de la organización política y social así como la inserción de la moneda: las chicherías son producto de este nuevo orden social colonial ya que responde a factores comerciales. Como indicador social, el vino se valoriza más pues es una señal de enriquecimiento. Poco a poco, el consumo de la chicha se combina con el del vino de uva, al cual se imputa la mortandad del indio. Forzado por la dispersión de los cultivos en el eco-sistema andino, y conjugado con las nuevas presiones mercantiles, el desplazamiento se inscribe en el corazón de la actividad humana. Fuera de las migraciones internas que afectan durante el siglo XVII a decenas de miles de campesinos, los indios están obligados de efectuar viajes largos y éstos propician las borracheras. En su *Vocabulario aymara* (1984), Bertonio nos libra el presen-

te estudio: *umacatha*, "beber para despedirse", *umacaatha*, "dar de beber así para la despedida cuando ha de ponerse en camino", *umacchuquita*, "beber por cumplimiento", *umahuatha*, "beber antes de partirse para otro negocio".

Luego de su uso tradicional y de su abuso, y a la vez necesidad para enfrentarse a todas las pruebas de la vida, el alcohol se debe leer desde el sesgo festivo. Experimentado mientras las fiestas profanas y religiosas, estimula y reactiva la memoria colectiva o sea las tradiciones locales y conductas compartidas que han sido aprendidas a través de un proceso de socialización durante la infancia de los individuos. Factor de cohesión socio-cultural, el 'tomar' festivo ancla al individuo en las raíces de su pasado a través de un ritual que combina el alcohol, el baile y el canto.

«*Taqui* "significa todo junto, bailar y cantar"; en los cantares de regocijo y alegría... "referían sus hazañas y cosas pasadas" y en los entierros, también con harta chicha decían en sus cantares "todas las cosas que le sucedieron [al difunto] siendo vivo...y cuanto hizo digno de memoria y fama"» (Cobo, 1964).

Aquí es donde el 'tomar' hace sentido: revés de la insuficiencia cotidiana debido esencialmente a la explotación por los 'vencedores', el discurso etílico expresa además los sueños y las ansias de una colectividad hacia el Otro. Siempre se debe tener en cuenta que la chicha se relaciona con el indígena: así el consumo de chicha y la extirpación de las idolatrías, dos procesos que se relacionan con las prácticas paganas, deben ser leídas a la luz de un mismo sentido, el de erradicar lo andino.

A lo largo del siglo XVII, las chicherías se convierten en lugares de confluencia social en que las mujeres toman en cierta medida el poder; en efecto, en gran mayoría son las mujeres que son dueñas de estos espacios y cabe mencionar que generalmente no son ellas quienes preparan la chicha sino otra categoría –las mujeres chicheras– que habían heredado la tradición ancestral de las mamaconas o sea las mujeres ancianas incas que regentaban las casas donde vivían en comunidad las vírgenes consagradas al servicio de los templos del Sol.

Los tres siglos siguientes, XVIII, y primera mitad del XIX no enfocan especialmente en la historia de las chicherías pero se puede encontrar citas que hacen referencia a la participación de las mismas en medio de la

coyuntura que se vivía o sea epicentros de rumores, lugares donde se hablaba de profecías religiosas, y de política. De modo general, las chicherías están siendo acusadas de espacios donde se elaboran conspiraciones y donde se profetiza la vuelta del Inca.

Después de un proceso turbulento, las chicherías continuaron siendo espacios de politización hasta 1850, pero el siglo XX parece abandonar estos espacios para privilegiar las picanterías, una suerte de modernización de las chicherías. Estos nuevos espacios apuntan a una reconfiguración socioeconómica: allí no se consume solo chicha sino que se prueban platos típicos y música y juegos.

El 4 de noviembre del 2015 declaran Patrimonio Cultural de la Nación los espacios culturales de la Picantería y de la Chichería cusqueñas y piuranas, un reconocimiento que se deja leer en tanto que legado histórico del pueblo peruano.

2. La cultura chicha

El artículo de Quispe Lázaro, "La cultura chicha en el Perú" (2004) será una de las bases de nuestro análisis con vistas a definir histórica y culturalmente hablando la denominada 'cultura chicha'.

Desde la segunda mitad del siglo XX hacia adelante se fue configurando un tipo de cultura entendido como producto de las nuevas circunstancias por las que fue atravesando el país, y Lima en particular. Básicamente se debió a las migraciones andinas que arribaron a la ciudad desde 1950, provincianos pobres de distintas partes del país que llegaron a la capital con muchas expectativas. Se ubicaron en lugares distantes de la ciudad, creando asentamientos humanos, pueblos jóvenes, distritos populares. Es decir, "ensancharon" Lima en sus cuatro grandes zonas (norte, sur, este, oeste) y este proceso vino a ser identificado históricamente. Se produjo la "cholificación" de Lima y la emergencia del cholo (Quijano, 1980). El nuevo limeño, como lo definiera Portocarrero (1993), fue amalgamando sus valores, creencias, costumbres y tradiciones a estas nuevas circunstancias citadinas (Quispe Lázaro, 1993). Este hecho produjo un doble proceso: por un

lado, Lima fue adecuando a estos nuevos habitantes a su ritmo y a su lógica; y por otro, los nuevos limeños fueron adecuando Lima a sus valores, costumbres y tradiciones. Al paso del tiempo a este tipo de manifestación cultural se le ha denominado de muchas maneras: cultura andina, cultura chola y también cultura chicha.

Si tuviéramos que definir a la cultura chicha, podríamos enunciarla en tanto que manifestación de un conjunto de situaciones que corresponden a una sociedad de tránsito de una sociedad aristocrático-criolla hacia una sociedad en donde cohabiten todas las culturas, dentro de un contexto social moderno. Por tanto, lo que se viene denominando chicha es aquella amalgama de todas las expresiones culturales, el hervidero del pasado y del presente, de la reminiscencia de la cultura criolla y aristocrática, y su conflicto permanente con lo andino quechua y amazónico.

2.2 La connotación negativa del término chicha

Hasta fines de los años 60 en el Perú, a la chicha sólo se la conocía como una bebida ancestral, autóctona, andina: la chicha de jora. Tenía un contenido positivo, casi mítico y ningún otro referente que la reconociera. No había nada que la identificara con lo peyorativo, insignificante, o improvisado. Entonces ¿de dónde proviene su connotación negativa?

En principio, habría que decir que esto se dio básicamente desde la creación de la música chicha. La música chicha surgió en un medio netamente urbano y limeño, dentro de una atmósfera de convulsión social y cultural, de fusión de géneros musicales (cuyos gestores fueron tanto migrantes aclimatados como sus descendientes o nuevos limeños), y de una suerte de enfrentamiento entre lo serrano y lo costeño. Su aparición, a fines de los años 60, en el medio musical urbano redefinió el sentido del término. De ese modo, la chicha no sólo era una bebida, sino además un género de música específico. Es así como el significado negativo de la chicha empieza a configurarse como representativo de grupos sociales desfavorecidos y marginados dentro de un entorno periférico: fiestas, que más de las veces terminaban en pleitos; forma de ser de algunos chicheros, a quienes se les identificaba como "achorados", "maleados", "gente del mal vivir"; y sobre todo marcador identitario de quienes conformaban ese mundo chichero: jóvenes de secto-

res sociales bajos, de barrios populosos, muchos de ellos migrantes andinos pobres.

La chicha cobra una nueva carga semántica que recogiera por un lado, los trastornos sociales de las nuevas circunstancias que se generaron desde los 50 en adelante, de los cuales la música chicha es su producto cultural; y por otro lado, los prejuicios y valores formados desde el racismo republicano contra todo aquello que tiene algún matiz andino, étnico o cultural distinto al blanco.

Ahora bien, asistimos a una resemantización de la bebida sagrada a través de su traslado al mundo profano de una cultura determinada y denominada en tanto que 'cultura chicha'.

Luego de cuestionar las circunstancias que protagonizaron la emergencia de esta nueva cultura, conviene explorar su alcance en el campo cultural.

2.3 Dimensiones de la "cultura chicha"

A lo largo del tiempo, esta manifestación de 'lo chicha' se ha ido configurando en una suerte de cultura que ha involucrado una serie de aspectos o dimensiones. De ahí, podemos decir que la cultura chicha presenta las siguientes dimensiones:

1) lo estético-cultural: colores estridentes, combinación de las comidas, mezcla de tradiciones y culturas que más de las veces se ha asociado con "mal gusto" desde cánones culturales distintos.

2) lo informal, la mezcla, *pandemónium*, (capital imaginaria del infierno).

3) la flexibilidad de las normas y los valores: lo inescrupuloso, fuera de las normas.

A la luz del esquema precitado propuesto por Quispe Lázaro, notamos que estas dimensiones, construidas socialmente, se propagan en todos los ámbitos de la sociedad: social, político, económico y cultural. Nos permitimos presentar al respecto una de las posibles definiciones a través de la escritura de Bryce Echenique (1995:466):

«Queda una mezcla andina y caribeña, o sea totalmente inesperada e inexplicable aun por los sociólogos: la chicha y sus aledaños y hay inmensos chichódromos cual pampones hampones y todo, donde no entran ni siquiera los sociólogos que estudian *lo chicha* ni los cultores del realismo sucio ni del inmundo ni de nada porque el todo es chicha y sus aledaños».

Conclusiones

En tanto que participe de las estructuras religiosas y de los gestos rituales a través de lo que llamamos ciclos míticos, la chicha se encuentra en la convergencia del sagrado y del profano. Como lo escribe Saignes (1989, 104): *la ebriedad permanece como un elemento central, estructural, de las prácticas culturales andinas, cobrando nuevos sentidos dentro del reordenamiento general de la sociedad andina, debido a la doble presión mercantil y evangelizadora.*

Considerado a través de la experiencia única de síntesis entre el mundo indígena y las prácticas católicas, el 'tomar' de la chicha y del vino concreta simbólicamente la convivencia de dos culturas aparentemente incompatibles. Este desfase tendrá su pleno relieve en los varios procesos de resistencia, entre otros la música y el baile, que los andinos elaboraron para enfrentarse al mundo aristocrático-criollo de la república, procesos que en cierta medida fueron 'canalizados' en la emergencia de la 'cultura chicha'. En este sentido, la chicha problematiza la noción de cultura entendida como *el espacio ideológico cuya función objetiva consiste en anclar una colectividad dentro de la conciencia que ella tiene de su identidad* (Cros, 2009:42).

Referencias bibliográficas

ASSADOURIAN, C.S. (1987): «Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial», *Anuario de Estudios Hispano-americanos*, XLIV, Sevilla.

BERTONIO, L. (1987): [1612] Vocabulario Aymara, La Paz, p. 376.

LOZADA PEREIRA, B. (2003): «La visión andina del mundo», en: *Revista Estudios Bolivianos*, n°10, set. 2003.

BRYCE ECHENIQUE, A. (1995): *No me esperen en abril*, Editorial Anagrama, S.A., Barcelona.

CELESTINO, O. (1997): «Transformaciones religiosas en los Andes peruanos, 1. Ciclos míticos y rituales» en *Gazeta de Antropología*, 1997, 13, artículo 06: <http://hdl.handle.net/10481/13567>).

COBO, B. (1964) [1653]: *Historia del Nuevo Mundo*, 2 tomos, BAE.

CROS, E. (2009) [2003]: *La sociocrítica*, Arco/Libros, S.L., Madrid, p. 42.

FLORES JIMÉNEZ, W. (2018): «Sobre la historia de las chicherías cuzqueñas» en <https://enfoquecusco.wordpress.com/2018/12/11/invernaderos-de-cultura-apuntes-sobre-la-historia-de-las-chucherias-cusquenias/> por Walter Flores Jiménez.

GARCILASO DE LA VEGA, I. (1609): «Comentarios reales de los Incas». BAE.

PORTOCARRERO, G. (1993): *Los nuevos limeños, fervores y caminos en el mundo popular*, SUR, TAFOS.

QUIJANO, L. (1980): *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul editores, Lima.

QUISPE LÁZARO, A. (1993): «La chicha: un camino sin fin». En G. Portocarrero (ed.): *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. SUR, TAFOS.

QUISPE LÁZARO, A. (2004): «La cultura chicha en el Perú». *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad* N° 1. Vol. 1: 1-7. 2004. En: http://www.interculturalidad.org/numero01/c/arti/c_chi_010404_Quispe_Lazaro,Arturo.pdf

RGI (1965): *Relaciones Geográficas de Indias* (BAE, 3 tomos.)

SAIGNES, T. (1989): «Borracheras andinas: ¿Por qué los indios hablan en español?» en *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*, Institut français d'études andines, Lima. pp. 83-127

TRIMBLE, M. (2016): «Esta cerveza de maíz te acerca a los dioses» en <http://www.vice.com/78m7az/esta-cerveza-de-maiz-inca-te-acerca-a-los-dioses>

VÁZQUEZ MONGE, E. (2011): *Investigaciones sociales*, Vol.15 n° 26, pp.159-173 [2011] UNMSM/I/HS, Lima. En *Los mitos y tradiciones de Huarochirí durante el siglo XVII*.