

La Representación Andina del Tiempo y del Espacio en la Fiesta

H. Qsvaldo Urbano

Estudiar la representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta (1) es investigar las imágenes, los signos y los símbolos que la sociedad andina produce para definir dos dimensiones esenciales de su cultura. ¿Qué debemos entender por representación? Generalmente se emplea este vocablo sin significado preciso. A menudo se designa así un conjunto de imágenes agrupadas alrededor de un tema; más específicamente corresponde a un primer intento de sistematización de la realidad social o de una parte de dicha realidad. Sin embargo no hay que confundir representación con ideología, que es el producto de un grupo o de una clase social con miras a una acción por emprender o una práctica común. Representación es una noción más general. Constituida por los elementos de un sistema simbólico, la representación proporciona los primeros indicios de una percepción no-crítica y no-organizada de un conjunto social; no tiende a una acción concreta ni a una práctica inmediata, más bien reúne datos dispersos y heterogéneos para un primer análisis de las situaciones. De modo que la representación del tiempo y del espacio en la fiesta debe de estar constituida por imágenes, signos y símbolos que nos permitan elaborar una primera definición global de la cultura andina en cuanto es una cultura significativamente distinta de otras.

Por su carácter teórico, las nociones de tiempo y de espacio concentran en ellas mismas gran parte del esfuerzo lógico de las sociedades. Gestos y palabras, mitos y ritos sugieren desde tiempos inmemoriales la preocupación colectiva de los pueblos por inventar medidas del tiempo y modelos de organización del espacio. Múltiples símbolos lo atestiguan. Las sociedades seleccionan ciertos elementos simbólicos que creen tener privilegios. Así es el maíz en

muchas sociedades amerindias y particularmente en los Andes. El maíz dice la abundancia o la escasez de la cosecha y los favores divinos otorgados a un pueblo o a una comunidad local. En torno al maíz ciertos pueblos elaboraron todo un discurso sobre el mundo y las cosas, midieron el tiempo y definieron los espacios. El maíz es entonces parte integrante de la lógica de un pueblo y está profundamente anclado en las estructuras mentales de este pueblo. En la región del Cusco, el maíz era el símbolo privilegiado de las cosechas y su maduración anunciaba que había llegado el tiempo de recoger los frutos de la tierra; el Inca y los jefes políticos echaban en tierra los primeros granos de maíz para dar la señal del comienzo de un nuevo año de trabajo agrícola. El maíz era y sigue siendo la base de las numerosas especies de *chicha* que alegran la fiesta y se derraman en libaciones en los pagos rituales. También, en la mayor parte de los ritos domésticos, utilizan ciertos elementos del maíz para dar al gesto simbólico, el alcance significativo que le es necesario para expresar las relaciones del hombre con el mundo o con los demás hombres.

Para estudiar la representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta, utilizaremos esencialmente datos de los tiempos incaicos. Pretendemos descubrir en las antiguas fiestas, las grandes dimensiones de las nociones que queremos estudiar. Este marco de percepción sigue teniendo influencia hoy en día porque la memoria de los campesinos andinos, como toda memoria colectiva, está basada en experiencias y prácticas que se remontan a tiempos antiquísimos. Entre todas las experiencias colectivas del pueblo andino, la de los Incas tiene mucho peso. Por tanto es importante estudiar los antiguos marcos de referencia, para comprender las prácticas coloniales y modernas vividas en la sierra peruana. En estas páginas nos interesaremos especialmente por la dimensión circular del tiempo y la dualidad simbólica traducida en el espacio y el tiempo andinos por símbolos y signos referentes a Inti y Viracocha.

I

II. TIEMPO Y EL ESPACIO EN EL CICLO AGRARIO ANTIGUO

Poccui, Ccusqui, Haucay.

Los Cronistas están de acuerdo para afirmar que el calendario incaico dividía el año en meses lunares; pero los nombres de los meses y de las fiestas varían según las Crónicas. Sin embargo es posible trazar las grandes coordenadas y acercarse satisfactoriamente a la verdad de la antigua división del tiempo. Domingo de Santo Tomás y, después de él, Holguín nos han dejado algunas referencias lingüísticas.

Domingo de Santo Tomás traduce *haucay cusqui* por “otoño”, *rupaymita* por “estío o verano” y *chirimita* por “invierno”; “invernar” corresponde a *poconi*. Dice que *rupay* significa “siesta”, mientras Holguín traduce “el calor del sol o de lumbre”. Las traducciones de Holguín son semejantes para *rupaymitta*, “verano, tiempo caluroso” y *cchirimitta paray* o *paramitta*, “invierno”; “invernar” puede traducirse por las expresiones *paraymitta canancama cay-naycuni* o *pacha usiyanancama caynacuni* o *unamuni*, con referencia explícita a la maduración de las frutas. “Estío” es *rupaimitta* o *canananay mitta* como en Domingo de Santo Tomás. Para designar la primavera, Holguín emplea dos expresiones: *chirau pata* y *hatun poccuy*, lo que significa también “año de muchas aguas y de muchos frutos” mientras *huchuy poccuy* significa “pocas aguas” y mala cosecha.

De todas estas expresiones podemos deducir que hay que distinguir tres grandes momentos en el ciclo agrícola: el que corresponde a la abundancia o a la escasez de las lluvias, lo que significa *poccuy* o *poconi*; el que está designado con el vocablo *ccusqui*, lo que sugiere trabajos en el campo, como por ejemplo *cuzquiypacha* o *mitta* que Holguín traduce por “tiempo de romper la tierra quando comienzan las aguas por octubre”; finalmente el tiempo de descanso, definido por *haucay*: *haucay pacha*, “tiempo ocioso, tiempo libre de mitas” o *hauca punchao*, “domingo e fiestas” o

Haucaypata que Holguín define como “la plaza del Cuzco... de las fiestas, huelgas e borracheras”.

Cuadro 1: NOMBRE DE LAS ESTACIONES		
Estaciones	Domingo de Sto. Tomás	Holguín
Verano o estío	rupaymita	rupaymitta o canananay
Primavera	—	chirau pacha o hatun poccuy
Otoño	haucay cusqui	—
Invierno	chirimita	chirimitta paray
“Invernar”	poconi	paraymitta canancama caynaycuni, etc.

Meses y fiestas

Según los cronistas, existen dos grandes momentos en el año lunar incaico: **puncuy sucanca** y **chirao sucanca** (Polo, 1926:16). El primero corresponde al comienzo del invierno y el segundo al comienzo del verano. Polo indica que los lugares designados para el cálculo del advenimiento de esas dos estaciones eran especialmente consagrados, como los sitios que indicaban el comienzo de cada mes: “Y a cada luna, o mes tenían puesto su mojón o pilar al alrededor de Cuzco donde llegaba el sol aquel mes. Y estos pilares eran adoratorios principales, á los quales ofrecían diversos sacrificios y todo lo que sobraba de los sacrificios de las huacas, se llevaba a estos lugares que se llamaban sucanca” (Polo, 1926:16). Cobo nos da más detalles: “de la adoración que hacían al Sol resultaron catorce adoratorios universalmente venerados: estos eran padrones o pilares llamados sucanca que señalaban los meses del año” (Cobo, II, 1956:158). Este mismo autor nos indica que dichos pilares estaban distribuidos en el espacio según un orden distinto del de los ceques. Sin embargo, en la lista de ceques que transcribe, Cobo señala la guaca Quiangalla, en el camino a Yucay, del Collana, sexto ceque del Chinchaysuyo “donde estaban dos mojones o pilares que tenían por señales que, llegando allí el sol, eran principio del verano” (Cobo, II, 1956:172). Cobo hace otra referencia explícita: la huaca Sucanca, “un cerro por donde viene la acequia de

Chincheró, en que había dos mojones por señal que cuando llegaba allí el sol, habían de comenzar a sembrar maíz” (Cobo, II, 1956: 173-4). Por fin, Cobo habla también de una tercera huaca: Chinchincalla, “un cerro grande donde estaban dos mojones a los cuales, cuando llegaba el sol, era tiempo de sembrar” (Cobo II, 1956: 185). Esta huaca hacía parte del ceque duodécimo, Cayao, con número 3. Estos son los únicos lugares explícitamente señalados por Cobo. ¿Dónde estaban los pilares correspondientes al invierno? Sería muy atrevido afirmarlo pero han podido estar situados del lado del Antisuyo, entre éste y el Qollasuyo.

El nombre de los meses varía según las Crónicas. Los nombres que tienen a veces corresponden a las fiestas. Holguín en su diccionario nos da una lista incompleta:

Cuadro 2: NOMBRE DE LOS MESES Según Holguín	
Enero	Kollappocoy
Febrero	—.—
Marzo	—.—
Abril	Ayrihua quilla
Mayo	Hatun cuzqui aymuray quilla
Junio	Inti Raymi
Julio	Antta Cithua
Agosto	Kapak Cithua
Setiembre	Umaraymi
Octubre	Ayar maca
Noviembre	Kapak raymi
Diciembre	—.—

Algunos términos usados por Holguín se refieren a trabajos agrícolas: ayrihua y aymuray. La expresión ayrihua sara significa “dos granos de mays nazidos juntos, o de una caña dos choclos blanco y negro”. Aymuray, atestiguado por casi todos los Cronistas, se aplica tanto a una fiesta como al mes de mayo. Holguín escribe que aymorani significa “entroxar o recoger la mies” y aimura-

mitta o pacha, “tiempo de cojer mies”. En ambos casos, meses de abril y mayo, la cosecha de maíz caracteriza éste momento del ciclo agrícola. Aymoray anunciaba la fiesta de las cosechas.

Molina, uno de los pocos Cronistas que hace comenzar el año incaico en el mes de mayo, nos proporcionan un cuadro completo de meses y fiestas:

Cuadro 3: MESES Y FIESTAS Según Molina		
Mes actual	Nombre incaico	Fiesta
Diciembre	Hacicay Llusque	Inti Raymi
Enero	Cauay o Chachuarhuay	—.—
Febrero	Moronpassa tarpuiquilla	Yahuayra
Marzo	Coya Raymi	Citua
Abril	Omac Raymi	Huarachico
Mayo	Ayamarca Raymi	Ayamarcas
Junio	Capac Raymi	Capac Raymi
Julio	Camay quilla	—.—
Agosto	Atun pucuy	—.—
Setiembre	Pacha pucu	—.—
Octubre	Paucar huara	—.—
Noviembre	Ayriguay	Aymoray

A pesar de las variaciones en los términos, encontramos en este cuadro las mismas características que en el cuadro de Holguín. Molina coloca **ayriguay** y **aymoray** en el mismo mes, siendo el primero el nombre del mes y el segundo, él de la fiesta. **Paucar huara** designaría el mes de marzo; Holguín traduce esta expresión por “tiempo de diversidad de flores, tiempo florido en que brotan todas”. Enero y febrero están caracterizados por el término **pucuy**, época de lluvias y de calor que corresponde a la maduración de las frutas. Resulta más difícil traducir **cauay** o **chachuarhuay**; según Molina estos vocablos corresponderían al riego de las chacras y a la limpieza de los manantes. Domingo de Sto. Tomás traduce **chacchuni** por “regar para barrer” y **chacchusqa** por “cosa regada”. Por fin interpretaremos **Omac Raymi** y **Ayamarca Raymi** como los meses festivos de los pueblos Oma y Ayamarca.

Un autor anónimo nos aporta algunas precisiones interesantes. Según el escrito que nos dejó, el año incaico comenzaba con **ayriuaquilla**, el mes de marzo. Tres meses llevan nombres compuestos con **—cusqui**: abril, **haokaycusqui**; junio, **hatuncusqui**; octubre, **chaupicusqui** o **cantarayquilla**. Como Holguín traduce **cusqui** por “barbechar”, abril sería el mes de descanso del barbecho, junio el mes del gran barbecho y octubre el mes del segundo barbecho o barbecho de medio año. El mes de julio es **chauaruay**; Domingo de Santo Tomás escribe que **chauar** significa “cáñamo, lino” y Holguín traduce “sogas de cáñamo” por **chahuar huasca**. Pero nos parece que éste término correspondería mejor al mes de junio de la clasificación de Molina, **cauay** o **chachuarhuay** sugiriendo un tipo de irrigación o de abono (**kahua** significa “boñiga” en Holguín). Recordemos finalmente un dato más del escrito anónimo: **tarpuyquilla**, mes de agosto, es un nombre que evoca el momento de la siembra (Maurtua, VIII, 1940).

Varios Cronistas afirman que el año comenzaba en el mes de diciembre. Elegiremos a tres de ellos: Polo, Betanzos y Cobo.

Cuadro 4: NOMBRES DE LOS MESES Según Polo, Betanzos y Cobo			
MES	POLO	BETANZOS	COBO
Diciembre	Raymi	Pucuy quillaymi	Raymi
Enero	Camay?	Coyquis	Camay
Febrero	Hatun pucuy	Ccolla poccoyqqis	Hatun pucuy
Marzo	Pacha pucuy	Pachapoccoyquis	Pacha pucuy
Abril	Atihuaquiz	Ayrihuaquis	Ariguaquiz
Mayo	Hatun cuzqu raymoray	Aymorayquis quilla	Hatun cuzqui
Junio	Aucay cuzqui	Hatun cosqui quillan	Aucay cuzqui
Julio	Chaua huarquis	Cahuarquis	Chahuar huayquis
Agosto	Yapaquis	Capacsiquis	Yapaquiz
Setiembre	Coya raymi	Cituaiquis	Coya rayme
Octubre	Homa raymi puchayquis	Omaraimiquis	Homaraymi puchayquis
Noviembre	Ayamarca	Cantarayquis	Ayamarca.

Polo y Cobo no presentan diferencias, salvo errores de transcripción. No podemos decir lo mismo de Betanzos. El mes de agosto lleva el nombre de *yapaquis* o de *capacsiquis*. Holguín lo llamaba *kapaq cithua*, nombre que se asemeja al que le da Betanzos. Para interpretar *yapanquis*, Domingo de Santo Tomás y Holguín concuerdan en traducir *yapa* por “añadir”: *yapani*, “dar más”; *yapana*, “añadidura, ayuda”. No se hace referencia a la agricultura, de modo que no es posible saber si la ayuda es de tipo económico o moral. Puede ser que esta ayuda corresponda a un pedido hecho a la divinidad para la preparación de las ceremonias de la fiesta de *Citua*. Sería entonces lo que Holguín llama *Antta Citua*. Betanzós llama *cantarayquis* al mes de noviembre; es muy difícil traducir este término. Para Polo y Cobo *camay* es enero; esto evoca siempre un trabajo por realizar, una “tarea en el trabajo” como escribe Holguín.

Este inventario rápido del antiguo calendario nos permite descubrir algunas líneas principales de la división del tiempo. El ciclo agrícola orienta la mayor parte de las medidas del tiempo: sembrar, regar, cosechar y preparar la tierra para otro ciclo. Estos trabajos se reparten en función de dos grandes momentos astrales: el comienzo del verano y la venida del invierno. El primero anuncia el período de lluvias y el segundo la temporada seca, el uno corresponde a los días calurosos propicios al crecimiento de los sembríos y el otros trae el frío para la cosecha y el almacenamiento. Entre todas las labores agrícolas, las referentes al maíz ocupan un lugar privilegiado y sirven de ejemplo; es así cómo simbolizan el conjunto de las faenas en el campo. El otro elemento simbólico privilegiado es el agua y todos los trabajos con ella vinculados: limpieza de los manantiales y distribución para el riego. El agua que baja del cielo, lluvias, incide sobre los nombres de los meses de enero y febrero o febrero y marzo según los autores.

El ciclo agrícola es entonces un ciclo festivo. El mismo espíritu de fiesta parece animar los tiempos de descanso y los de trabajo. Las celebraciones rituales acompañan especialmente las cosechas. El *aymoray*, el *tarpuyquilla* con la danza *yahuayra*, los meses y fiestas de barbecho o *ccusqui* marcan los momentos privilegiados del ciclo para celebrar más el eterno reinicio que un desarrollo lineal.

El ciclo anual se repite indefinidamente con sus dos momentos esenciales, verano e invierno, **chirao sucanca** y **puncuy sucanca**. En rigor de términos no existe un principio del año; el tiempo da vueltas. Sólo los cataclismos, las catástrofes y los males mayores que acechan el mundo andino pueden romper el círculo del caminar del tiempo. En este caso se producirá un nuevo ciclo, nueva era que corresponde a otra "revolución del mundo" o **pachacuti**. Las dudas manifestadas por los Cronistas acerca de los nombres de los meses y del principio del año se deben precisamente al carácter circular del tiempo, que es la repetición continua de un mismo esquema (cf.: Albornoz, 1967:25).

II

FIESTAS, RITOS Y FUNCIONES

Sitwa

Algunos meses y fiestas revisten una solemnidad particular. La **sitwa** o **cittua** designa generalmente la fiesta del mes de setiembre. Holguín habla de dos **sitwa**: **antta** y **kapak**, en julio y agosto. Generalmente los autores hacen coincidir la **sitwa** con las primeras lluvias (Rowe, 1946:310). En la región del Cusco las primeras siembras han terminado y la tierra espera la lluvia. El agua es indispensable para un buen inicio del ciclo agrícola: los manantes y las acequias han sido preparados. Es durante este tiempo de espera que el pueblo celebra la **sitwa** para pedir que todos los males se alejen del territorio del Cusco y de toda la región a la que se extiende su control político. Esta es la intención principal de las celebraciones que Molina describe como sigue: "en este mes comenzaban las aguas, y con las primeras aguas suelen haber muchas enfermedades, para rogar al Hacedor que en aquél año... tuviese por bien no las hubiese" (Molina, 1943:28-9). Casi con los mismos términos Cobo escribe: "la razón porque la hacían este mes, era porque comenzaba entonces a llover, y con las primeras aguas solía haber algunas enfermedades; y así en ella pedían al Viracocha que tuviese por bien no las hubiese aquel año ni en el Cuzco ni en todo el imperio de los Incas..." (Cobo, II, 1956:217).

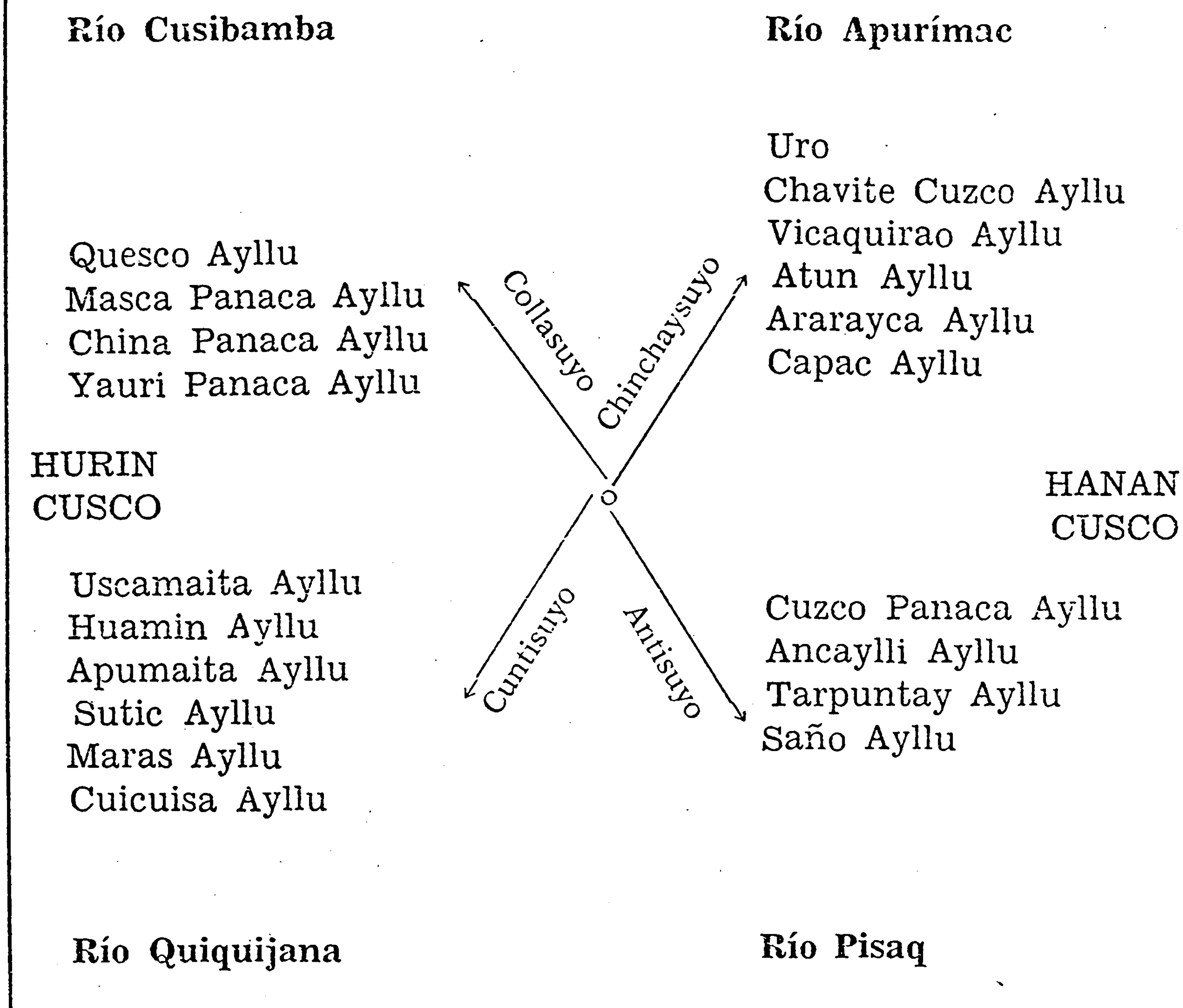
Betanzos nos da una precisión que merece nuestra atención, cuando distingue dos ritos en **cituaiquis**, mes de setiembre. El primer rito se parece, según dice, a las celebraciones de San Juan Bautista: la gente se levanta a media noche y se baña hasta el amanecer, a la luz de antorchas; después del baño se golpean la espalda con las antorchas para alejar los males. El segundo rito se llama **purappucquiu**: “Inca Yupanqui... mandó que se hiciese a las aguas, e que asimismo las hiciesen sacrificios... que tomasen mucha cantidad de ropa y la echasen en aquel río del Cuzco en la parte do se juntan los dos ríos...” (Betanzos, 1-968:45). Al mismo tiempo que sus vestidos, echaban al río “ovejas, corderos y coca” que ofrecían en sacrificio al agua. Ambos ritos tienen algo en común: están dedicados explícitamente a Viracocha, cuyo nombre evoca el elemento “agua”. Está presente en todos los rituales de este mes, que describiremos brevemente.

El “día de las conjunción de la luna”, dice Molina, había en el Coricancha una reunión del Inca con su Consejo. El sumo sacerdote del Sol anunciaba al pueblo y a los guerreros que “el Hacedor tenía por bien que se hiciese la dicha **Citua**”. Los extranjeros y visitantes, los enfermos y los tullidos, los perros, los que no habían nacido en el Cusco tenían que alejarse unas dos leguas de los linderos de la ciudad. Los guerreros se repartían en la plaza principal en cuatro grupos de cien, mirando cada uno hacia una de las cuatro direcciones del imperio. Uno de los grupos se dirigía hacia Collasuyo. Al llegar a Acoyapongo gritaban: “Salga el mal afuera” y transmitían este mensaje a los mitimaes de Antahuaila; estos se ponían en camino para encontrar a los de Huayrapacha que alcanzaban el río en Quiquijana. Otro grupo se dirigía hacia Chinchaysuyo; al llegar a Salpina transmitían el mensaje a los mitimaes de Jaquijahuana, que lo transmitían a los de Tilca que lo llevarían hasta el río Apurímac. El grupo de Antisuyo corría hasta Chita para encontrarse con los mitimaes de Písaq, Coyas y Paulos, que debían ir hasta el río de Písaq. El último grupo, del Contisuyo, salía en dirección a Churicalla, donde transmitía el mensaje a los mitimaes de Yaurisque, los cuales tenían que encontrarse con los mitimaes de Tantar que corrían hasta el río Cusibamba (cf.: Molina, 1943: 23-46). Todos los ayllus tomaban parte en esta purificación general, según un orden jerárquico pre-establecido: de un lado los hu-

rin-cusco y del otro los hanan-cusco; cada grupo se disponía según el ceque que le correspondía. Molina nos indica las jerarquías:

Cuadro 5: GRUPOS SOCIALES Y ORIENTACION EN EL ESPACIO DURANTE LA FIESTA SITWA

Según Molina (el Cusqueño)



Una vez que el mensaje de purificación general había sido llevado a los cuatro Suyos, Molina dice que el pueblo bailaba durante toda la noche llevando antorchas de **murupancucu**, "bolas de paja. Todo el mundo mojaba en agua el **sanco**, "masa de maíz cocido", para enviarlo a sus parientes y amigos. Los encargados del culto a Viracocha, al Sol y al Trueno aplicaban el **sanco** sobre las estatuas; cada grupo sacaba sus antepasados difuntos para hacer

lo mismo. El mismo rito se celebraba con la huaca Huanacauri: purificación por el agua y unción con el **sanco** en la ceremonia del **pilcoyaco** (el Inca y la Princesa llevaban plumas de **pilco**). Después de haber juntado sobre la plaza principal del Cusco todas las huacas ritualmente purificadas, el pueblo y los jerarcas políticos y religiosos “daban en aquel día gracias al Hacedor por haberlos dejado llegar a aquella fiesta”, con la esperanza de pasar un año sin enfermedades.

Los días siguientes estaban dedicados a las previsiones para el año, hechas por los sacerdotes mediante el examen de los “bofes” de los animales sacrificados “al Hacedor, al Sol, al Trueno y a Huanacauri”. Antes de examinar las vísceras de los animales, los sacerdotes rociaban con sangre el **sanco** que se enviaba a los enfermos. Los animales venían de los rebaños de propiedad de las imágenes. Todos los asistentes comían **sanco** y **yaguarsanco**; se hacía peticiones especiales por el Inca. Otro día estaba dedicado a la Luna y a la Tierra. Después de estos festejos, las “naciones del Inca” ingresaban al Cusco llevando sus huacas respectivas. Al terminar la fiesta, los que habían tenido que alejarse de la ciudad podían volver. Molina dice que este mismo ritual se cumplía “en todas las cabezas de provincias” aunque con una solemnidad menor que en el Cusco.

Entre todos los elementos rituales de la **sitwa** debemos prestar una atención especial al **sancu**. Elaborado a partir del maíz, es el símbolo privilegiado de la acción protectora de los cuatro dioses mayores de los Incas: Viracocha, Sol, Trueno, y Huanacauri. Cobo dice que con el **sancu** “untaban los rostros, los umbrales de las puertas y los lugares donde guardaban las comidas y vestidos, diciendo que no entrasen las enfermedades en aquella casa” (Cobo, II, 1956:218). El **sancu** ofrecido a los extranjeros y a todos los visitantes significaba “la confederación con el Inca”, es decir una manera ritual de restablecer los lazos de dependencia política, dado que quienes comían el **sancu** no podían criticar al Inca ni al Sol “porque habiéndolo comido aquel manjar, no podía ser ocultado su pecado” (Cobo, II 1956:218). Como instrumento de control político, el **sancu** se distinguía del **huminta**, “pan de sus fiestas y regalos” (Garcilaso, II, 1960:305) y del pan corriente, **tauta** o **tanta**.

Otro rito importante de la *sitwa* es el baño del cuerpo y la visita a los cuatro ríos para alejar las enfermedades: “se hacía lavatorio general en toda la ciudad, yendo los moradores della a las fuentes y ríos a bañarse, cada uno en su seque, diciendo que desta suerte salían las enfermedades dellos” (Cobo, II, 1956:218). Los ríos llevaban hasta el mar las enfermedades que así se creía eliminadas de la tierra. Estos elementos y gestos simbólicos subrayan el papel desempeñado por Viracocha entre las divinidades incaicas. Durante las fiestas principales todos los dioses y todas las huacas estaban presentes; pero en la *sitwa* Viracccha los domina a todos porque el elemento ritual principal es la purificación en el agua, elemento asociado a Viracocha. Una vez purificado el territorio, se podían reanudar los vínculos políticos. Después del agua venía el *sancu*. El agua es para las fuerzas del universo lo que el *sancu* es para las fuerzas políticas: con el agua las enfermedades se alejan de las personas y del mundo; el *sancu* protege al pueblo de este mal político que sería una ruptura con la persona del Inca.

La primacía de Viracocha en todas las celebraciones de la *sitwa* aparece también en las oraciones transcritas por Molina (ver Molina, 1943:38-45 y Rowe, 1953). Viracocha es visto como el señor de todo el universo, incluso de los demás seres venerados como son el sol, los frutos de la tierra, las huacas. Por encima de todos, es lejano y misterioso. Esta idea de un dios lejano aparece frecuentemente con la invocación **Qaylla Viracocha**. Con esto se evoca la omnipotencia: nadie controla su poder ninguno sabe dónde está: “**May-pin kani? Hawapichu, ukupichu, phuyupichu, llanthupichu? Ura-riway, ayniway, iniway**”. El Sol es criatura suya, como el día y la noche, los frutos de la tierra o la abundancia; el es quien protege la cosecha. Viracocha controla la victoria porque es **kusi, usapu, hayllpu**, es decir “dichoso, venturoso, victorioso”. En resumen su fuerza y su poder se derivan de su alejamiento del mundo y de las creaturas. Su señorío es absoluto: ha creado al inca y a los reyes, es el señor de la paz, el único que pueda controlar el peligro y apagar las rebeldías.

El día y el Sol, también son señores poderosos e invocados como tales, “creadores de Cusquos y Tambos”. Pero su poder depende de un permiso de Viracocha y ejercen sus funciones en dependencia y precaridad. Lo podemos ver claramente al estudiar la fiesta de **capac raymi**.

Capac Raymi

Según Molina y Cobo esta fiesta, celebrada en diciembre como lo afirman la mayoría de los Cronistas, es la fiesta de la consagración de los guerreros: “armaban caballeros y les horadaban las orejas, y daban bragas...” (Molina, 1943:48; Cobo, II, 1956:208). Los primeros ocho días del mes, los padres de los futuros señores van preparando las “cjotas” y “camisetas” que los jóvenes deberán llevar en Huanacauri; sapayacolla y llautos negros completan el vestido. El día noveno los jóvenes “caballeros” se dirigen hacia Huanacauri acompañados por sus parientes y por las ñusta callisapas, jóvenes de familias nobles, que sirven chicha a los presentes. La primera etapa es Matahua. Al día siguiente, a la salida del sol, suben hasta la cumbre del Huanacauri para sacrificar animales cuya lana se distribuirá a los curacas. Después del sacrificio los nuevos “caballeros” reciben de manos de los tarpuntaes las huaracas que heredan de Apu Huanacauri. Todos bajan hasta Quirimanta, lugar donde los padres golpean los jóvenes guerreros con las huaracas que acaban de recibir, exhortándoles a que sean fuertes y valientes a imagen de sus jefes. Después de esta ceremonia se ejecuta una danza y todos se encaminan al Cusco. En alguna parte del camino se les acerca un pastor que les entrega una llama especialmente separada para aquel día: raymi napa. También se les entrega el suntur paucar, insignia de los señores. Se quedan en el Cusco durante algunos días para descansar y venerar las imágenes de las divinidades. Después de esto se dirigen a Anahuarque, huaca de los pobladores de Choco y Chacona, para “probar a correr quien más corriese... Y dicen que esta huaca, desde el tiempo del Diluvio, quedó tan ligera que corrian tanto como un halcon volaba...” (Molina, 1943:54). De vuelta al Cusco cumplen con el mismo ritual que en Huanacauri, antes de emprender otro viaje hacia el cerro Yavira. Hacen etapa en Huamancancha para descansar. A la salida del sol, el Inca en persona viene a entregarles “orejas de oro y mantas coloradas con unas borlas azules, y otras cosas por vía de grandeza”. Molina añade: “Esta huaca Yavira eran dos halcones de piedra, puestos en un altar en lo alto de cerro; la cual huaca instituyó Pachacútec Inca Yupanqui, para que allí fuesen a recibir los zaragüelles o bragas, que ellos llaman huara” (Molina, 1943:56). Después de esta ceremonia en el cerro Yavira, se repiten los

ritos de Huanacauri: Danzas, azotes, admoniciones y vuelta al Cusco para la veneración de las huacas principales.

Durante seis días bailan el **taqui coyo**, disfrazados de pumas, **huillacunga** y **chuquicunga**, con “camisetas coloradas... y unos rapacejos blanco y colorados” (Molina, 1943:58). El día vigésimo primero van a bañarse a Calixpuquio y cambian sus ropas. Visten entonces la **huanaclla**, de color negro y amarillo, con una cruz en el centro del vestido. En la plaza principal del Cusco, el “tío más principal” regala a su sobrino “una rodela, una honda y una porra” para la guerar. Sus parientes les regalan ropas, ganado, oro y plata. Al día siguiente, en el campo o en la casa, se hacen “horadar las orejas”; con este rito termina la fiesta **capac raymi**. Los sacerdotes hacen entonces el recuento del ganado de propiedad de las huacas y del inca e interceden por que se reproduzca. El día 23 los sacerdotes trasladan la imagen del Sol, Huayna Punchao, hasta Puquin. Se ofrece sacrificios para que las familias sean numerosas y que los hogares tengan bienes en abundancia.

La descripción del **capac raymi** en el relato de Cobo presenta algunas variantes respecto a la versión de Molina. De todos modos lo más importante son las peregrinaciones hacia las cumbres ritualmente determinadas, porque dichas peregrinaciones nos revelan el significado más profundo de la fiesta. Hemos visto, en el relato de Molina, que hay tres cerros especialmente venerados: Huanacauri, Anahuarque y Yavira. Cobo nos dice que después de la visita a Anahuarque se da una peregrinación hacia la cumbre del Sabaraura, antes de la que se hace al Yavira, situado a la derecha de Carmenga (Cobo, II, 1956:212). Podemos establecer las siguientes rutas:

Cuadro 6: **LUGARES Y HUACAS DE LA FIESTA CAPAC RAYMI**

Ruta para:	Lugar intermedio de preparación	Huaca	Lugar de llegada
Huanacauri Anahuarque	Matahua Raurana Quillaycolca	Huanacauri Anahuarque	Quirasmanta Ravaraya
Sabaraura Yavira Calixpuquiu	? Huamancancha ?	Sabaraura Yavira Calixpuquiu	Cusco? Cusco? Coricancha

En el relato de Molina cada uno de los cerros visitados desempeña un papel particular. En el Huanacauri los jóvenes caballeros reciben las huaracas; en el Anahuarque emprenden una carrera bajo las miradas de guaman; en el Yavira los sacerdotes les entregan “unos pañetes que llaman huarayaro” (Molina, 1943:57) o guaras (Cobo, II, 1956:211). Son estos cerros los que caracterizan la fiesta, que no es sino la ceremonia de consagración de los guerreros al servicio del Inca y del imperio. El símbolo elegido es el guaman, del que los Cronistas afirman que está presente en Huanacauri, en nahuarque y también en Yavira, por mano de Huáscar Inca. Podría ser un recuerdo del mito que cuenta que uno de los hermanos Ayar se quedó en el Huanacauri después de su vuelo hasta la morada del sol. En todos los mitos del origen del Cusco y del estado incaico, Huanacauri representa siempre la función guerrera. Este cerro quedó consagrado desde el día en que Ayar Ucho o Ayar Cache —el nombre varía según los autores— quedó transformado en ídolo de piedra en la cumbre del Huanacauri. Este héroe había alcanzado al sol y aprendido así el secreto del poder político de Ayar Manco, ahora Manco Cápac (Betanzos, 1968:13). La crónica de Cieza de León señala explícitamente la función guerrera del Huanacauri, aunque el relato presente ciertas variantes respecto a otras crónicas. Ayar Cache, engañado por sus hermanos, aparece algún día en el aire, con alas de plumas variopintas y grita a sus hermanos: “...en un cerro questá cerca de aquí me quedaré de la forma y manera que me veis, y seré para siempre por vos y vuestros descendientes santificado y adorado y llamarle héis Guanacaure; y en pago de las buenas obras que de mí habeis recibido, os ruego para siempre me adoréis por Dios y en él me hagáis altares, donde sean hechos los sacrificios; y haciendo vosotros ésto, seréis en la guerra por mí ayudados...” (Cieza de León, 1967:18-9).

No es imposible que el puma tenga un rol en *capac raymi*. La referencia nos viene de Molina cuando habla de aquella danza en la que los bailarines están disfrazados de “leones”. Betanzos habla de la reorganización del espacio de la ciudad del Cusco ordenada por Pachacuti Inca Yupanqui; la parte Hurin Cusco fue confiada a tres señores: Vica Quirao, Apu Mayta y Quillischi Urco Guaranga. Este barrio lleva el nombre de Pumap Chupan (Betanzos, 1968:48). Este mismo cronista escribe: “Después de haber In-

ca Yupanqui dado e repartido la ciudad del Cuzco en la manera que ya haveis oído, puso nombre a todos los sitios e solares, e a toda la ciudad junta nombró Cuerpo de León, diciendo que los tales vecinos y moradores dél era miembros de tal León, y que su persona era la cabeza dél". (Betanzos, 1968:50). ¿No serían, entonces, Sacsayhuaman y Pumacchupan los dos polos de una misma representación simbólica de la ciudad del Cusco después de la re-estructuración llevada a cabo por Pachacuti Inca? Sacsayhuaman evoca el símbolo claramente guerrero: **Guaman**; **Puma** podría ser también una de las dimensiones de la función guerrera.

Inti Raymi

Es la fiesta del mes de junio, **haucay-cuzqui**, que Domingo de Santo Tomás y Holguín traducen por "otoño". El **inti raymi** es la fiesta del inca y de los jefes, sus colaboradores. Los cronistas divergen bastante al describir el ritual; pero todos concuerdan en decir que el cerro Manturcalla domina todo el rito. Sólo el inca y la nobleza está en este lugar durante la fiesta. Todo el mes se pasa en ofrecer sacrificios a Viracocha, al Sol y al Trueno. Cobo dice que esculpen muchas imágenes que serán quemadas cuando terminen el **inti raymi**. Después de los sacrificios ejecutan la danza **Cayro**, cuatro veces, en tres grupos: el primer grupo baila en Manturcalla, el segundo en Chupicancha y el tercero en Paucarcancha. Imágenes de carneros de oro y plata se envían a Manturcaylla, Pillcocancha y Paucarcancha. La última acción solemne de la fiesta se desenvuelve en Manturcalla (Cobo II, 1956:215-6).

Según Molina, la danza del **inti raymi** se llama **hualina** y las imágenes que se envían son las de **Palla aylo** e **Inca aylo**, vestidas con **llancapata**, **colcapata** y **paucar unco**. Este autor hace notar que ciertos sacrificios se ofrecen en otros lugares que el Cusco: Por la mañana mandan un "carnero" a Huanacauri; al medio día se hace un sacrificio en el Coricancha; al atardecer sacrifican en el cerro Aspirani" porque sobre él se pone el sol". Cada día los sacrificios se ofrecen en distintos lugares ceremoniales. Lo que se pretende con estos sacrificios, es ir acercándose hacia el río Vilcanota "porque dicen nace el sol en aquella parte". La primera ruta pasa por los siguientes lugares:

Sucanca
Omotoyanacauri
Capac vilca, a tres leguas de Huanacauri
Queros Huanacauri
Rontoca, en Quiguare
Collopata en Pumacancha
Yana Yana
Cuti, en la puna de Pumacancha
Vilcanota

A la vuelta, los centros ceremoniales designados para los sacrificios son los siguientes:

Rurucache, un llano
Sunto, junto a Sihwana, en Cacha
Cacha-Viracocha.
Yacalla huaca
Virauma, en Quiquijana
Mollebamba
Urcos Viracocha, en Urcos
Antahuayla, en un llano
Pati, otro llano de Antahuaila
Acahuara
Quispicancha
Sucanca

Molina dice además: "iban los tarpuntaes por un camino y volvían por otro" (Molina, 1943:26-7).

Aunque el cerro Manturcalla no parezca tener tanta importancia como el Huanacauri, sin embargo desempeña un papel principal en el ritual del inti raymi, fiesta del Inca y de sus colaboradores más cercanos. Cobo nos ofrece algunas precisiones acerca de este lugar. Sobre el camino de Antisuyo, el ceque cayao, primero con este nombre, contiene tres huacas sitas en el Manturcalla. La primera es Chuquimarca que "era un templo del sol... en el cual decían que bajaba a dormir el sol muchas veces; por lo cual, allende de lo más, le ofrecían niños". La segunda huaca "era una fuente de buen agua, que está en el cerro sobredicho, donde los indios

se bañaban". La tercera se llama como el cerro: Manturcalla "que era un cerro de gran veneración, en el cual, al tiempo de desgranar maíz, hacían ciertos sacrificios y para ellos ponían en el dicho cerro muchos haces de leña labrada vestidos como hombres y mujeres y gran cantidad de mazorcas de maíz hechas de palo; y después de grandes borracheras, quemaban muchos carneros con la leña dicha, y mataban algunos niños" (Cobo, II, 1956:176). Estos "adoratorios" nos recuerdan dos dimensiones de la fiesta: por una parte la celebración de la puesta del sol como antinomia de las ceremonias en la ruta del Vilcanota y, por otra parte, la celebración del maíz al momento de desgranar. El *puquiu*, fuente de agua, del Manturcalla no está relacionado con ninguna fiesta conocida. En cuanto a Chuquimarca, quizás sea un lugar cercano al Aspirani del que habla Molina, porque en ambos cerros se pone el sol. Si Chuquimarca es el mismo cerro que otros llaman Chuquicancha, sabemos que está al lado del actual San Sebastián, muy cerca al Cusco, y que se trata de la huaca en la que sepultaban los niños sacrificados el día de la coronación de un Inca (Cobo, II, 1956:223).

La ruta seguida por la peregrinación hacia el Vilcanota durante el *inti raymi*, nos sugiere algunas observaciones. El trayecto de ida está bajo el signo de Huanacauri y el de vuelta parece estar bajo la influencia de Viracocha. No hay nada extraño en el hecho de que un santuario principal influya sobre lugares sagrados secundarios. La presencia jerárquica de las divinidades principales está señalada por imágenes o símbolos. Huanacauri y Viracocha aparecen a menudo en las listas de huacas y adoratorios del Cusco. En el caso del *intirraymi*, la ruta que va al Vilcanota pasa por las cercanías del Huanacauri, sigue los caminos de Paruro y se acerca a la laguna de Pomacanchis antes de encontrar el Vilcanota; toda aquella región parece estar dominada por la presencia del Huanacauri. La ruta de regreso evoca la presencia de Viracocha porque sigue, en parte sino totalmente el trayecto de Viracocha desde el Lago Titicaca hasta el Cusco, cuando su viaje creador (cf.: Betanzos, 1968). Esos son los dos ejes de la peregrinación, representando tanto la trayectoria del sol desde el levante hasta el poniente como la dialéctica entre Viracocha y Huanacauri, la que es parte de un conjunto lógico más amplio dominado por dos símbolos mayores: el agua y el fuego.

Aunque evidentemente presente en el *inti raymi* y otras fiestas, mucho más difícil es el análisis del juego de los colores rituales. El ganado sacrificado parece haber sido elegido en función del color de su lana. Molina, al describir el *inti raymi*, afirma: "sacrificábanse en este mes al sol gran cantidad de carneros de todos colores, llamados los unos *huacarpaña*, que eran blancos y lanudos, y otros carneros llamados *huanacos*; y otros *pacos* blancos, lanudos, llamados *cuyillos*; y otros *pacos* llamados *paucarpaco*, que eran hembras bermejas y lanudas; y otros *pacos* llamados *oquepacos*, y otros carneros grandes llamados *chumpipaco*, que era la color de ellos casi leonados; y otros carneros llamados *yanallama* que eran negros y lanudos" (Molina, 1943:25). En la descripción de *capac raymi*, Cobo dice que el "carnero sacrificado es de color blanco porque el animal salió así del diluvio como primero de su especie (Cobo, II, 1956:209). Para los sacrificios de la fiesta *camay* se escoge "carneros... pardos de un color claro, y blancos de la rodilla para abajo, con la cabeza blanca, si se hallaban" (Cobo, II, 1956:212). En el mes de *hatun pucuy* "se hacía el mismo sacrificio de los cien carneros y por la misma orden que en el primero, salvo que éstos eran de color castaño" (Cobo, II, 1956:214). Para las fiestas del quinto y sexto mes, los animales pueden ser cualquier color. En los sacrificios de los meses y sétimo y octavo, los "carneros" son pardos (Cobo, II 1956:215-6). Durante la *sitwa* se moja el *sanco* en sangre de "carneros blancos y lanudos" (Molina, 1943:37). Cuando faltaba lluvia en el mes de *homaraymi*, "ponían atado en un llano un carnero escogido de los del sol, que fuese todo negro" (Cobo, II, 1956:219). Por fin en el mes de *ayamarca* sacrificaban "carneros" de todo color.

De manera general parece que "los carneros pardos de color de guanacos se ofrecían al Viracocha; los blancos al sol... Matábanle al sol en la ciudad del Cuzco un carnero rojo cada día... Al trueno sacrificaban carneros pintados, para que no faltase el agua" (Cobo, II, 1956:202). Sin más explicaciones, Murúa nos ofrece el mismo dato (cf.: Murúa, 1946:288). Pero en la mayoría de las fiestas los sacrificados se ofrecen a varias huacas, lo que explica la dificultad de establecer una relación exacta entre el color del animal sacrificado y la divinidad venerada. A pesar de todo, el color negro parece ser preferido en el caso de sacrificios con fines de adi-

vinización: prever el desenlace de una guerra, el clima o la calidad de la cosecha o “catar los agüeros y pronósticos” de una fiesta, como la del Sol (Garcilaso, II, 1960:221). Garcilaso de la Vega subraya que el color negro “fue entre estos indios antepuesto a los demás por ser de mayor deidad”. (Garcilaso, II 1960:221). Polo, en cambio, señala para la fiesta del Sol colores que parecen ser de Viracocha: “El séptimo mes que corresponde a junio... se hacía la fiesta llamada Intiraymi, en que se sacrificaban cien carneros guanacos” (Polo, 1916:21). Para la fiesta sitwa, el mismo autor afirma que “se quemaban otros cien carneros blancos lanudos”, siendo el blanco el color de las víctimas ofrecidas al Sol (Polo, 1916:23). Si los colores hubiesen sido empleados ritualmente de manera rígida deberíamos concluir que hubo inversión ritual, lo que no parece darse en el caso de las fiestas incaicas.

Ytu

Esta fiesta no corresponde a ninguna fecha fija. Se celebraba en caso de calamidades: terremotos, sequías y, especialmente, “cuando el Inca determinaba ir en persona a la guerra porque entonces era general y se mandaba hacer a todos los que tenían facultad para ello”. (Cobo, II, 1956:221). Esta misma fiesta se llama ayma cuando se celebra fuera del Cusco. El ceremonial de preparación es semejante al de otras fiestas que ya describimos: alejamiento de los extranjeros y de los perros, sacrificios, cambio de la ropa ordinaria por vestidos de fiesta, etc. El rito específico de aquella fiesta es la reunión en la plaza principal del Cusco de los jóvenes que van tocando tambores. Cuando el silencio se ha hecho, el jefe o el sacerdote que les acompaña esparce coca por toda la plaza; el rito se repite ocho veces. Al anochecer todos invocan a Viracocha y al Sol. Al día siguiente hay alegría, cantos y bailes.

Entre otras circunstancias, la fiesta ytu se decretaba con motivo de la proclamación de noticias importantes o de grandes decisiones políticas. Durante largo tiempo estuvo reservada al inca o a los jefes y limitada a la ciudad del Cusco. Más tarde se celebró como preparación al matrimonio de una hija o sobrina del Inca con un noble extranjero. En este caso el Inca permitía que se celebrara en el país del esposo de la princesa (cf.: Polo 1916:25; Cobo, II, 1956:220-2).

Perspectivas

Los gestos rituales de estas fiestas principales subrayan el ciclo de las labores agrícolas, el poder militar y el poder político. La *sitwa* es un discurso que integra el conjunto del territorio del imperio al intentar una formulación lógica de las diferencias locales y regionales. Viracocha es el señor absoluto, aunque no inmediatamente presente al poder político del Cusco o del Inca. Se solicita su intervención para alejar el peligro que amenaza tanto el centro —el Inca y los jefes— como el universo, la agricultura y los demás servicios en todo el imperio. La purificación es general.

En el caso del *capac raymi*, asistimos a una reafirmación ritual de la función guerrera, explícitamente señalada por la presencia del Huanacauri. Se trata de una función subordinada al poder del Inca, el cual —en cuanto señor absoluto y encarnación de Inti en la tierra— detenta todas las funciones; los demás no las ejercen sino por delegación.

La fiesta *inti raymi* es antes que todo una ritualización del poder y de la vida cotidiana del Inca y de las clases dirigentes del Cusco. En un cierto sentido, ellos celebran su propio poder, su jerarquía y su comunión al mismo y único principio del orden político en presencia de Inti. Viracocha también está presente pero a la periferia, como veremos más adelante, cual una sombra de peligro.

III

ACERCA DE LA DIALECTICA DEL TIEMPO Y DEL ESPACIO EN LA FIESTA ANDINA: AGUA Y FUEGO

Viracocha e Inti

Cualquiera que sea el punto de partida de nuestra reflexión sobre la cultura andina, llegamos inevitablemente a dos dimensiones: una que se anuda en torno a Viracocha, otra que se teje alrededor de Inti. Globalmente el tiempo sigue los pasos de Inti y, por tanto, está vinculado al culto que se le rinde, mientras el conjunto del espacio conocido es el dominio de Viracocha, señor absoluto del universo. A decir verdad esas dos dimensiones parecen no coincidir

nunca en el mundo andino, salvo en los fugaces momentos de paz después de una guerra victoriosa. Por tanto no sería ilegítimo considerar que Viracocha e Inti son los dos polos de una dialéctica. Quizás a esto mismo alude Zuidema al hablar de cuadratura del círculo, incluso si su reflexión no está orientada hacia una oposición entre Viracocha e Inti (Zuidema, 1973). Si el centro está vinculado con el poder político y, simbólicamente, con Inti, la periferia que lo amenaza tiene su origen en Viracocha. Invocar a Inti favorece el control político absoluto; pero más allá del poder político permanece Viracocha. Inti presencia la ampliación del poder del Inca y de la ciudad del Cusco, mientras las rebeliones y los obstáculos en las conquistas están bajo la voluntad de Viracocha. Era lógico, con un pensamiento tal, que la conquista española haya sido llevada por los "viracocha": "e como los españoles viniesen a esta tierra y ellos vieses gente muy ajena de su ser... llamáronlos a todos y a cada uno por sí, Viracocha..." (Betanzos, 1968:48).

Más que en cualquier otra fiesta, es precisamente en el *inti raymi* que dicha dialéctica aparece de manifiesto. Hemos señalado cómo las dos series de santuarios están respectivamente bajo la protección de Huanacauri y Viracocha. La primera huaca nos recuerda el nacimiento del poder político de la ciudad del Cusco mediante el control de las tierras y del agua del valle. Pero el viaje de Viracocha abre perspectivas más amplias por no estar limitado al centro del espacio político de los incas. Viracocha, responsable y autor de todo lo que existe, lo es especialmente de las parejas que fundaron los pueblos: "E así se partieron estos viracochas que habéis oído, los cuales iban por las provincias que les había dicho Viracocha llamando en cada provincia, así como llegaban cada uno de ellos, por la parte que iban a la tal provincia, los que el Viracocha en Tiaguanaco les señaló de piedra que en la tal provincia habían de salir..." (Betanzos, 1968:10). El hecho de que el espacio político de la ciudad del Cusco se extienda a lo largo de cuatro líneas o ceques, no cambia nada en el juego dialéctico entre Viracocha e Inti. La periferia cae bajo el señorío absoluto de Viracocha y la expansión del centro choca contra la fuerza de la periferia. Lo inmediato del centro está constantemente medido por la omnipotencia del dios lejano, Qaylla Viracocha. Este seguirá siendo a lo largo de toda la historia incaica el origen de

todos los peligros y amenazas. Aparentemente muy fuerte, el poder de los incas es precario porque no logra nunca conciliarse definitivamente los favores de Viracocha; en otros términos: Inti no traspasará nunca los límites que Viracocha le asignó. La historia de Viracocha Inca y la de Pachacuti Inca Yupanqui nos proporcionan dos ejemplos vivos de estas aseveraciones.

La alternancia del agua y del fuego

Cieza de León cuenta que existía varias versiones del origen de Viracocha Inca. Una de ellas afirmaba que “este Inca se llamó Viracocha por venir de otras partes y que en las facciones y aspectos mostró ser como un español, porque traía barbas” (Cieza de León, 1967:129). Sarmiento relata algunas versiones que intentan explicar el nombre de este Inca. La primera de ellas atribuye el título de Viracocha a una visión que el Inca hubiera tenido en Urcos. Otra versión afirma que el Inca tomó aquel nombre porque su padrino de “caballería” fue Ticci Viracocha (Sarmiento, 1960: 228). De una manera u otra los relatos subrayan la relación existente entre los lugares de culto a Viracocha y los hechos políticos del Inca. En este mismo sentido, Cobo, que no menciona el ataque de los chancas sino para exaltar el culto a Viracocha, menciona que el Inca había sido desterrado por su padre Yahuar-Huacac. Es desde Chita, lugar de su exilio, que se enteró de la retirada del Cusco ante el avance de los chancas. Entonces se dirige hacia el Cusco y cuenta la visión que ha tenido: “...se le apareció entre sueños el dios Viracocha en figura y traje de hombre blanco, barbado y con vestiduras largas hasta los pies, y se le quejó de que, siendo él el señor universal y criador de todo, que había hecho el cielo, el sol, la tierra y los hombres, y estaba todo debajo de su mandado, no le daban los indios la honra y veneración debida, antes adoraban con igual reverencia a la que a él hacían, al sol, al trueno, a la tierra y a otras cosas criadas...” (Cobo, II, 1956:74). La guerra hecha por Viracocha a los pueblos del Cusco estaba entonces motivada, por lo menos en parte, por el culto que se rendía a otros dioses. El acuerdo entre el Inca y los *sinchi* locales de los Canas y de los Canchis era total: en Cacha estaba el gran santuario dedicado a Viracocha.

La duplicación del culto al dios Viracocha en la gesta del Inca Viracocha no es dudosa. Cobo nos indica el nombre de algunas huacas de Chita, en el camino de Antisuyo. En el tercer ceque, Cayao, la novena huaca, Yuncaycalla, "es como una puerta donde se ve el llano de Chita". La última huaca de este ceque, Urcomilpo, "está en el llano de Chita"; la quinta huaca del sexto ceque, también Cayao, "era una fuente que está en un llano, camino de Chita"; y la séptima huaca del mismo ceque, Curavacaja, "es un altozano, camino de Chita" (Cobo, II, 1956:176-7. La abundancia de las huacas en esta zona nos proporciona una prueba más de la relación entre los hechos político-militares del Inca y el culto a Viracocha. Hasta el cronista Cieza de León construye su historia de la vida del Inca Viracocha sobre el modelo del culto que se rinde al dios homónimo, lo que nos lleva a pensar que se trata de una interpretación de las acciones del Inca en términos míticos. El episodio de Calca es la repetición del de Chita; al lanzar la piedra de fuego sobre los habitantes de Caitomaca se manifiesta la misma ignorancia que la de los Canas cuando Viracocha pasó por su territorio al venir desde el Lago Titicaca. Los acuerdos políticos y las victorias del Inca hasta la región del Lago, corresponden al culto rendido a Viracocha en todo este territorio (cf.: Cieza de León, 1967:125-147).

Betanzos orienta su relato en el sentido de una oposición entre Viracocha Inca y su hijo Pachacuti Inca Yupanqui. ¿No sería esta lucha entre el padre y el hijo otra manifestación de la dialéctica entre Viracocha e Inti, y más ampliamente entre agua y fuego? Alejado del Cusco, Viracocha Inca obstaculiza el acceso de Pachacuti al poder, a pesar de las victorias militares de su hijo. Sólo después de que Pachacuti haya definitivamente vencido a los chancas, su padre reconoce el poder adquirido por el hijo. Es entonces cuando Viracocha solicita de los embajadores de su hijo una ayuda para construirse una ciudad, porque piensa en renunciar al trono del Cusco. Después de haber reconstruido el Cusco y ordenado una nueva legislación civil y religiosa, Pachacuti Inca Yupanqui desea que su poder sea consagrado y que su padre reconozca por fin que él es dueño y señor del Cusco. Viracocha Inca, invitado para las fiestas de la ciudad, elogia la obra de su hijo: "Verdaderamente, tú eres hijo del sol; yo te nombro Rey y Señor (Betanzos, 1968:52). Viracocha se retira y recibe la ayuda solicitada para construir la ciudad de Cahua Jaquijahuana.

Dos aspectos están subrayados en el relato de Betanzos: la su-
misión y la dependencia de Inca Yupanqui respecto de su padre Vi-
racocha Inca y el reconocimiento que el padre hace de la autoridad
de su hijo por ser éste "hijo del sol". En coherencia con esta acti-
tud debe interpretarse el alejamiento de Viracocha de la ciudad del
Cusco, ahora transformada en la sede del poder del sol. Viracocha
volverá para presenciar las fiestas y se le tributará los debidos ho-
nores, pero ya no será él Inca del Cusco (Betanzos, 1968:53). Desde
ahora Inti es señor del Cusco y Viracocha reina más allá de los lí-
mites de la ciudad. El Cusco reconoce el señorío de Inti, el cual,
como lo hace Inca Yupanqui, no negará nunca la fuerza y el po-
der de Viracocha. Este será el **Qaylla Viracocha**, este dios lejano in-
vocado en las oraciones de la fiesta *sitwa*, testigos explícitos de la
dialéctica entre Inti y Viracocha. Es por haber instaurado en el
Cusco el reino de Inti que Inca Yupanqui se atribuye el sobre-nom-
bre Pachacútec. Betanzos dice que su padre es quien le dio este tí-
tulo: "Yo te nombro para de hoy más te nombren los tuyos
e las demás naciones que te fueren sujetas, Pachacutec Yupanqui
Capac Indichuri"; que dice: "Vuelta de tiempo, Rey Yupanqui, hi-
jo del Sol" (Betanzos, 1968:52). Con Pachacuti comienza un nuevo
ciclo, esta vez bajo el signo de Inti.

Existen otros indicios de una dialéctica más amplia entre el
agua y el fuego. En la historia de los incas aparece siempre vincu-
lado a cada uno de ellos un ídolo que los cronistas llaman ídolo-her-
mano, **ídolo-guaqui**. Cobo explica que estos *guaqui* recibían "ca-
sa y servicio, y aplicaban alguna hacienda para sustentación de
los tenían a cargo" (Cobo, II, 1956:162). Pensaban que estos ídolos
presentaban una ayuda indispensable durante las guerras. Se les
ofrecía sacrificios y "la opinión que dellas se tenía era que en tanto
durasen tenían la misma fuerza que los cuerpos cuyos eran cuan-
do estaban vivos" (Cobo, II, 1956:163). Para los Incas podemos es-
tablecer la lista de sus ídolos-hermanos y el papel que desempeña-
ron en la vida de los soberanos:

Cuadro 7: NOMBRES DE LOS INCAS Y DE SUS IDOLOS-GUAOQUI

Según Sarmiento de Gamboa y Cobo

Incas	Guaogui
Manco Cápac	Inti
Sinchi Roca	Guanachiri Amaru
Lloqui Yupanqui	Apu Mayta o Acani Ayllu
Mayta Cápac	Uscamayta o ¿Inti?
Cápac Yupanqui	Apu Mayta
Inca Roca	Vica Quirau
Yahuar Huacac	Aucaylli
Viracocha Inca	Inca Amaru
Pachacuti Yupanqui	Inti Illapa
Túpac Inca	Cuxichuri
Guayna Cápac	Guaraqui Inca
Atau Wallpa	Ticci Capac

Pachacuti y Manco Cápac tienen guaogui que pertenecen al símbolo Inti. Los dos guaogui que sugieren una referencia al "agua" son amaru y pertenecen a Sinchi Roca y a Viracocha Inca. Sabemos que Apu Mayta y Uscamayta, guaogui de tres Incas, fueron guerreros. Su posición en las huacas y adoratorios del Cusco nos dan a conocer que están en el Collasuyo, en el ceque cayao: el ayllu Apu Mayta tenía a su cargo el cuarto ceque y el ayllu Uscamayta el séptimo (Cobo, II 1956:180-1). Zuidema señala ciertas irregularidades en la clasificación de Cobo (Zuidema, 1964:88). Sarmiento cuenta que los descendientes de Lloqui Yupanqui llevan el apellido de Conde Mayta en el momento de la Conquista (Sarmiento, 1960:221). Apu Conde Mayta es el sumo sacerdote nombrado por Mayta Cápac (Sarmiento, 1960:223), cuyos descendientes se llaman Uscamayta.

Dada la dificultad de agrupar a todos los Incas bajo un mismo principio de orden debemos admitir que varias divisiones teóricas son posibles. En la perspectiva que es la nuestra la división suge-

rida por Zuidema entre **hurin** y **hanan**, siendo **hurin** de tipo femenino y **hanan** masculino, nos parece ser una forma alterna de poder entre los **guamán** y los **amaru** con incidencias sobre la oposición entre Viracocha e Inti, entre agua y fuego (cf.: Zuidema, 1967). Algunos datos permiten establecer una división entre términos alternos sucesivos: **inti** seguido por **viracocha**.

Cuadro 8: DIVISION DE LOS INCAS DEL CUSCO
Según el principio teórico de alternancia: **agua-fuego**

Fuego	Agua
Manco Cápac	Sinchi Roca
Lloqui Yupanqui?	Mayta Capa?
Cápac Yupanqui?	Inca Roca
Yahuar Huacac	Viracocha Inca
Pachacuti Inca	Túpac Inca
Guayna Cápac	Atau Wallpa

Pese a los esfuerzos de numerosos autores, ninguna solución es satisfactoria. Es de notar, sin embargo, que el **ídolo-guaogui** de Atau Wallpa, Ticci Capac, podría ser el primer intento simbólico de solución de la oposición agua-fuego: Ticci para Viracocha y Capac para Inti.

Guamán, Amaru, Puma

La dialéctica entre Viracocha e Inti recibe una prolongación simbólica en los **guaman**, **amaru** y **puma**. Ya conocemos **guaman** desde el análisis que hicimos de la función guerrera y del papel del Huanacauri en **capac raymi**. Resulta más difícil el análisis de **amaru** y **puma** aunque estén evidentemente vinculados a la simbología del espacio de la ciudad del Cusco y de sus alrededores. Cobo nos cuenta la visión que tuvo Pachacuti Yupanqui en Susurpuquio, camino a Jaquijahuana. En la fuente "vio caer una tabla de cristal dentro de la cual se le apareció una figura de indio con este traje: en la cabeza tenía un llautu como el tocado de los Incas y de la parte alta del cerebro, le salían tres rayos muy resplandecientes, semejantes a los del sol; en los encuentros de los brazos

unas culebras enroscadas las orejas horadadas y puestas en ellas unas grandes orejas; el vestido era de la misma traza que el de los Incas; salíale otro cuyos la cabeza de un león por entre las pier- nas y en las espaldas tenían otro cuyos brazos abrazaban los hom- bros de la estatua y una manera de culebra que le tomaba las es- paldas de alto a bajo..." (Cobo, II, 1956:78; Cf. Molina, 1943: 20- 21). Las culebras, amaru, están a la altura del "encuentro de los brazos" y los leones, puma, salen desde abajo hasta "los hombros de la estatua"; las "orejas horadadas" nos recuerdan el rito del capac raymi y los guamán que les son asociados. Sobre estos tres elementos descansa la cabeza de la que salían tres rayos, yllapa, origen probable del nombre del ídolo-guaogui de Pachacuti: Inti Illapa.

Esta visión de Pachacuti prefigura el aspecto que quiso impri- mir a la ciudad del Cusco. Algunas casas y huacas o adoratorios evocaban la presencia de aquel símbolo, signo de fuerza física y de destreza militar, como lo vimos en la fiesta capac raymi.

El inventario de las huacas del sistema de ceques que llevan el nombre del puma, es como sigue:

Cuadro 9: HUACAS Y ADORATORIOS que llevan el nombre del PUMA Según Cobo		
Caminos	Ceques	Huacas
Chinchaysuyo	Collana (3er. ceque) Capac (Colana: 9º ceque)	Pomacorco
Antisuyo	Payan 5º Ceque)	Pomacucho
Collasuyo	Cayao (6º ceque) Cayao (4º ceque)	Pomamarca Pomapacha
Cuntisuyo	Anahuarque (Collana: 1er. ceque) Cayao (13º ceque)	Pumachupa Pomaguaci

Con otras huacas, como Pumauro en Paruro y Pumacaca en Chincheros (Apurímac), el símbolo puma parece haber tenido una difusión tardía en la ciudad del Cusco (cf.: Gonzales C., 1971). En cambio Garcilaso habla de otra región en los andes del norte, cuyo nombre es **Pumallacta**, “que quiere decir tierra de leones, porque se crían en ella más que en sus comarcas, y los adoraban por dioses” (Garcilaso, II, 1960:299).

Más importante es el papel desempeñado por el símbolo **amaru**. Pueblo, tribu o ayllu, los amaru están mezclados a la vida del Cusco desde los primeros tiempos de la dominación inca sobre el valle. Sarmiento habla de Amaru como si fuera la ciudad o la comunidad de los Ayamarcas (Sarmiento, 1960:225). Quizás sea la comunidad campesina que hoy en día sigue existiendo al nordeste de Písaq (cf.: Adrián A. y Sánchez G., 1970). Varios amaru marcan las huacas del sistema de ceques:

que llevan el nombre del AMARU		
Cuadro 10: HUACAS Y ADORATORIOS		
Según Cobo		
Camino	Ceques	Huacas
Chinchaysuyo	Cayao (1er. ceque) Callao (7º ceque) Callao (7º ceque)	Michosamaro Toxanamaro Urcoslla amaro
Antisuyo	Collana (1er. ceque) Ayamarca (Payan: 8º ceque)	Amaromarcaguaci
Collasuyo	Payan (5º ceque) Payan (5º ceque)	Cuipanamaro Quintiamaro
Cuntisuyo	Collana (4º ceque) Callao/Collana 8º ceque)	Ancasmaro Amarocti Quiacasamaro

Hay que añadir a esta lista el Amaru Cancha, palacio de Man-Cápac, en la parte de **hurin-cusco**, camino del Antisuyo. La ca-de Curiocclo, esposa de Amaru Tupac Inca, estaba en el Chinaysuyo y era considerada huaca del cuarto **ceque**, **payan** según bo (Cobo, II, 1956:171).

Guamán y **Puma** parecen estar vinculados con las funciones erreras, **Amaru** evocaría más bien los trabajos del campo y también la fertilidad de la tierra. Durante el reino de Túpac Inca Yunque, que se apoderó del trono destinado a Amaru Túpac Inca, hubo una hambruna de 7 años. Túpac Inca estaba ausente y Amaru Túpac, que no deseó el poder sino "se aplicaba a sus chacaras y a sus edificios", distribuía los alimentos que producían sus tierras de Callacacha y Lucriocchullo. Dicen, que su chacara jamás se apartaban nubes, llubiéndoles siempre en anocheciendo, y así dicen que no cayeyan yelos; milagro que nunca creer. Y desto que la gente los querrian adorar, el dicho Amaro Ttopaynga no los consiente a que hizisen el negocio contra el Hazedor, que antes los humillaba a los pobres, dándoles de comer en los dichos siete años de hambre..." (Santacruz Pachacuti, 1968:301). Está clara la relación que existe entre el nombre Amaru y la agricultura; también está relacionado con Viracocha, dado que Amaru Tupac se niega a ocupar el sitio al que cree ser "el Hazedor". Otro indicio de que amaru es el símbolo terrestre de Viracocha, lo encontramos en el hecho de que, además de ser amaru el **ídolo-guaqu** de Viracocha Inca, también estaba presente cuando nació el mencionado inca. Santacruz Pachacuti nos dice que la madre del inca fue Mamachuquichecyailay, nativa de Ayamarca, pueblo de los Amaru. Queda entonces fuera de duda que amaru es para Viracocha lo que guamán y puma son para Inti (Santacruz Pachacuti, 1968:295).

Examinemos una vez más el símbolo **guamán**. Lo encontramos presente en todo el espacio que rodea la ciudad del Cusco y vinculado ritualmente con la fiesta de **capac raymi** durante las ceremonias celebradas en Huanacauri, Anahuarque y Yavira (cf.: Albornoz, 1967:17; Betanzos, 1968:41-44). El nombre **guamán** aparece en varias huacas del sistema de **ceques**:

Cuadro 11: HUACAS Y ADORATORIOS
Que llevan el nombre del GUAMAN
Según Cobo

Camino	Ceques	Huacas
Chinchaysuyo	Collana (3er. ceque) Payan (4º ceque) Cayao (5º ceque)	Cusiguaman Guamancancha Guamanguachanca
Antisuyo	Yacanora (Collana: 7º ceque)	Guamantanta
Collasuyo	Cayao (1er. ceque) Cayao (7º ceque)	Guamansari Guamancapúqui
Cuntisuyo	Anahuarque (Collana: 1er. ceque) Anahuarque (Collana: 1er. ceque) Payan (3er. ceque) Payan (6º ceque)	Guaman Anahuarque- guaman Cayascasguaman Guaman

Para completar la lista de los guaman, debemos mencionar las huacas sitas en el Huanacauri y los demás santuarios vinculados de una manera u otra con la simbología de la función guerrera. En la ciudad del Cusco, Sacsayhuaman es el signo privilegiado de la primacía del guaman sobre los amaru y puma.

La crónica de Santacruz Pachacuti tiene un valor excepcional para determinar las relaciones entre guaman y amaru. Zuidema lo hizo notar con mucho acierto (Zuidema, 1967). El texto estudiado por Zuidema relata la conquista del Cuntisuyo por Inca Yupanqui: "...entonces la uaca de Cuñacuay se arde fuego temerario, y no los consiente passar la gente. Y al cabo se aparece temerario culebra, el cual dicen que consumió mucha gente, de que abía tenido gran pena y se aflexe y allssa los ojos al cielo... Y entonces viene del cielo una auancana, o aguilá, con una furia temerario, dando grandes sumbidos y arrebatá a la culebra y alssa al alto de la cabeça y después la dexa caer al suelo, y dicen que se rebentó;

otra su compañera lo mismo abía rebentado subiendo por un gran arbol para coger al capitan Ttopacapac, su ermano bastardo del ynga; y entonces dizen que los yndios salieron caçi todos bibos...” (Santacruz Pachacuti, 1968:300). La victoria militar sobre las serpientes, o amaru, es un dato presente en todo el mundo andino. En el juego de los ayllus, los guaman siempre salen victoriosos (Zuñiga, 1967). Doble de Inti, atado a la tierra por su transformación en ídolo de piedra sobre el Huanacauri, el guaman representa el poder político y guerrero de los incas. Los amaru, símbolos de las parcialidades y de los ayllus, siempre son dependientes del centro. Pero al mismo tiempo, como ya lo dijimos, son el símbolo de la rebelión y del cuestionamiento del poder central, como Viracocha que, desde el cielo, es un peligro permanente para el territorio dominado por la ciudad del Cusco.

Encontramos un último ejemplo de la lucha entre guaman y amaru en un relato de Santacruz Pachacuti para justificar el nombre de Amaru Inca: “En este tiempo dizen que llegó la nueva como en el Cuzco ubo un milagro, que cómo un yauirca o amaro abia salido del serro de Pachatusan, muy fiera bestia, media legua de largo y grueso, de dos brazeas y medio de ancho, y con orejas de colmillos y barbas; y viene por Yuncaypampa y Sinca, y de allí entra a la laguna de Quibipay; entonces salen de Asoncata, dos sacacas de fuego y passa a Potina de Arequipa, y otro viene para más abaxo de Guamanca que está y tres o quatro serros muy alto cubiertos de niebes, los quales dizen que eran animales con alas y orejas y colas y quatro piés, y encima de las espaldas muchas espinas como pescado; y desde lejos dizen que les parecía todo fuego” (Santacruz Pachacuti, 1968:299). Estas sacacas o cometas resplandescientes son la réplica simbólica de las aves de fuego que representan el fuego de Inti. La llegada de Pachacuti después de este “milagro” demuestra la primacía del fuego sobre el amaru que acaba de nacer. Es una manera de afirmar la “revolución del mundo” y del tiempo significada por el mismo nombre de Pachacuti. El ciclo de los amaru ha sido derribado y el dominio de Inti se impone, sin que desaparezca totalmente la amenaza de Viracccha y de sus amaru. Poder absoluto de Inti, pero frágil porque no logra eliminar el poder de Qaylla Viracocha, el dios lejano.

IV

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta se edifica en torno a dos símbolos mayores, Inti y Viracocha, que se expresan en otros símbolos: guaman, amaru y puma. En el espacio los dos primeros dominan el cielo empíreo y los otros están vinculados a las cumbres de los cerros a las aguas o a los valles; entre todos controlan el centro y la periferia. En el tiempo los ciclos de Inti alternan con los de Viracocha y la lucha entre uno y otro no se apaga nunca; la guerra es el fruto de esta imposible conciliación hasta el momento de una victoria aparentemente definitiva pero precaria. En este último caso el ciclo de alternancia queda quebrado y es el inicio de un orden nuevo edificado sobre las ruinas: es un *pachacuti* (cf. Imbelloni, 1946).

No hay lugar a duda de que esta representación siga siendo presente en el mundo andino contemporáneo. En los andes del sur del Perú el símbolo *guaman* sigue desempeñando un rol muy importante (cf.: Fuenzalida, s/f; Morissette et Racine, 1973; Ortiz, 1973). Las toponimias reflejan las gestas de numerosos seres míticos: *apu*, *auqui* o *urco*. Aunque Huanacauri haya dejado de ser el símbolo de un poder político real, los cerros de la región han conservado su papel de protectores de las poblaciones de la sierra, del ganado y de los cultivos. Son como las voces mudas de un discurso que no se expresa sino en los gestos rituales de una bendición del ganado, de un pago a la tierra o de la adivinación en las hojas de coca. El antiguo poder político y guerrero ya no está encarnado en la persona de un señor absoluto, pero sí está presente en la ciudad del Cusco (cf.: Nuñez del Prado, 1964; Morote Best, s/f; Ossio, ed., 1973). En los cuentos y leyendas populares, el Cusco es el punto de llegada en los viajes emprendidos por las parejas de fundadores de pueblos y aldeas y el símbolo de la primacía del valle sobre la puna o del centro sobre la periferia. Con el transcurso del tiempo, el Cusco se apropió los símbolos que estaban otrora diseminados en el espacio que rodeaba el poder real del Inca. ¿Qué pasó con la periferia?

Una de las dimensiones de la dialéctica entre el centro y la periferia, manifestada en las reivindicaciones regionalistas o en las sublevaciones políticas se enraíza en la antigua simbólica del tiempo y del espacio. En general, las rebeliones de la periferia preceden el invento de un nuevo régimen de relaciones sociales o el reajuste del sistema simbólico, después de largos períodos anómicos. Lo que de manera impropia se ha llamado "mesianismo" no es sino la manifestación del deseo de apropiarse el derecho de definir las relaciones sociales. A nivel exclusivamente simbólico, estas revueltas son en un mismo tiempo un tomar la palabra para reelaborar un discurso sobre el mundo y las cosas, utilizando signos y símbolos que continuamente se van transformando. El *taqui onqoy*, por ejemplo, no anuncia tanto el retorno a las antiguas prácticas religiosas como el nacimiento de una relación nueva entre la práctica y los signos y símbolos del lenguaje andino. Lucha simbólica por excelencia, proclama el derecho de edificar a partir de los primeros intentos de la evangelización cristiana un discurso inspirado exclusivamente en los recursos simbólicos propios de los andes (cf. Urbano, 1974).

El estudio de las fiestas actuales nos sugiere reflexiones semejantes. Hagamos algunas observaciones previas. Existen por lo menos dos maneras de analizar un sistema de representación. La primera consiste en un búsqueda de la lógica interna del discurso sobre el mundo y las cosas, a partir de los signos y símbolos más manifiestos, para llegar a descubrir qué símbolo prima sobre los demás. El juego de los signos y símbolos nos da la clave de la visión que se tiene de la realidad social. Aunque en el punto de partida los símbolos son arbitrarios, como por ejemplo los que evocan una realidad tan abstracta como el poder político, ya no lo son al punto de llegada. Dicho de otra manera: ya no es arbitrariedad el hecho de que los campesinos del sur-andino del Perú escojan entre Cusco y Puno como símbolos de la abundancia y de la escasez de bienes y servicios. El otro método de investigación de los componentes del sistema de representación arranca de la práctica de la sociedad, del análisis de los grupos sociales y del estudio de su sistema de trabajo y de producción o distribución de los bienes y servicios. En lo inmediato de una práctica o en lo singular de un gesto, el símbolo se esfuma por no estar fijado de antemano, dado que supone una experiencia o una práctica que se debe conocer. En

cuanto es un conjunto de gestos ritualizados y de discursos sobre el mundo y las cosas, la fiesta nos ofrece una posibilidad de análisis a partir de los mismos sistemas de símbolos. ¿Cuáles son los signos y símbolos invocados por la fiesta para dar coherencia a los gestos festivos?

Desde los tiempos de la Conquista se intenta descubrir los gestos y actitudes genuinamente andinos bajo el manto de las prácticas cristianas. Los "extirpadores de idolatrías" han recorrido los andes rebuscando los menores vestigios de práctica religiosa antigua. Creemos que es esta misma preocupación la que anima a etnólogos y antropólogos, aunque sus motivaciones no sean las mismas.

Aparece cada vez más claramente que muchas fiestas cristianas encubren realidades más profundamente enraizadas en el pueblo andino. Es el caso de la fiesta de la Cruz (cf.: Isbell, 1967; Palomino, 1968), por lo menos en la región de Ayacucho. Tomaremos aquí algunos ejemplos de la región del Cusco. Constatamos en Yucay un vínculo entre la fiesta de la Cruz y la cosecha del maíz. Después de recoger el maíz, se hace una cruz con las mazorcas. Una vez bendecida esta cruz, los hijos del dueño de la chacra la llevan al "tendal", donde se quedará hasta que todo el maíz cosechado esté seco. Para el entroje, la cruz también está presente, flanqueada de dos *taques* (choclos): "la Cruz representa al hombre, jefe de familia, y los *taques* representan a la mujer y a los hijos al rededor del jefe" (Mayta M., 1971:108). Para la fiesta litúrgica del 3 de mayo, las cruces colocadas en los cerros y en la puna son llevadas a la comunidad. Las devuelven a las partes altas hacia el fin del invierno, fecha que corresponde más o menos a la fiesta de la Exaltación de la Cruz, el 14 de setiembre. Es la época de las siembras, de modo que la cruz acompañó el maíz desde la cosecha hasta el comienzo de un nuevo ciclo de producción.

En Cachimayo, cerca del Cusco, las cruces regresan a la comunidad el 3 de mayo. Se distribuye una cruz pequeña a cada familia, que la utiliza para proteger las cosechas y para que el producto sea abundante y se conserve. La abundancia reina bajo la sombra de la cruz que vigila el maíz. En la época de siembras se colca en tierra unas cruces para asegurar la fecundidad del terreno. Des-

pués de esto las cruces son devueltas hacia las partes altas para que custodien toda la extensión de las propiedades.

La fiesta de la Cruz puede coincidir también con el momento del ejercicio del control económico por ciertos grupos sociales. En Maras, provincia de Urubamba, se celebra el **Cruz-Velacuy** del 14 al 16 de julio. Al anochecer un grupo de pequeños propietarios se reúne en la casa del que tiene el cargo de la fiesta. Después de la bendición de las cruces, bailan y toman chicha durante toda la noche, hasta que amanezca. Las cruces que han sido bendecidas estarán colocadas en el campo para señalar los **puqyu** (manantiales) y controlar el agua de riego. Las cruces, por cierto, imploran la protección divina sobre los manantiales pero, y es más fundamental, también señalan quienes en este círculo cerrado de pequeños propietarios dispondrán del agua durante el año. El **Cruz-Velacuy** en Maras es entonces el pretexto de una reunión para la distribución de los **puqyu**. Sólo las familias presentes en la reunión tendrán acceso al agua porque la distribución está rígidamente fijada en la noche de fiesta. Los veinte **puqyu** de Maras, que esperamos estudiar en otra oportunidad, no pueden escapar al control de los actuales propietarios.

En cada uno de los casos que acabamos de señalar, el calendario cristiano ha sido adaptado a las necesidades y al ciclo agrícola de la región andina. El antiguo sistema simbólico sigue siendo presente de algún modo, dado que se refiere a un esquema mental incontrolable desde afuera. Las fiestas de la Cruz en el mes de mayo, corresponden al antiguo **aymoray**, celebración de las cosechas. Todos los ritos actuales de conservación y almacenamiento del maíz no evocan tanto una lógica cristiana, sino una liturgia familiar andina hecha de gestos y símbolos del maíz: significado del “choclo”, del color y del tamaño de los granos y de, más generalmente, la abundancia o la escasez de la cosecha. En el caso del control de los **puqyu**, el **Cruz-Velacuy** es esencialmente un pretexto para el ejercicio del poder de control sobre el agua, manera ritual de reafirmar la comunión en un bien económico común. La bendición de los **puqyu**, la colocación casi-ritual de las cruces en ellos y la vigilancia continua emparentan estos gestos con la antigua simbología del control del agua, constantemente presente en la organización

político-económica incaica. Podemos afirmar entonces que el sistema simbólico de referencia no es el significado por la cruz, sino la representación campesina construida a partir de los elementos dispersos de la cultura antigua. La cruz sirve para el discurso cristiano que los grupos tienen que reproducir para no verse excluidos del conjunto comunitario cuya lógica dejó de ser la de la cultura andina; la cruz es un medio para crear relaciones sociales generales que hagan posible la intercomunicación.

Hablar de sincretismo es inadecuado porque un símbolo no tiene sentido sino en relación con el sistema al que alude; y, a decir verdad, los gestos y símbolos de las fiestas de la cruz evocan principios inspirados en lógicas que son otras que la lógica cristiana.

NOTA

- (1) El presente estudio, como otras investigaciones que llevamos a cabo en la región sur de los andes del Perú, ha sido posible gracias a la ayuda económica que nos proporciona el Conseil des Arts du Canad, al que agradecemos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ADRIAN A. A. y SANCHEZ G. R.
1971 *Amaru*. Lima

ALBORNOZ, C.
1967 *La Instrucción para descubrir todas las Guacas del Pirú y sus camayos y haciendas en Journal de la Societé des Américanistes*. Paris.

BETANZOS, Juan de
1968 *Suma y Narración de los Incas*. Lima

CIEZA DE LEON, P.
1967 *El Señorío de los Incas*. Lima

COBO, Bernabé
1956 *Historia del Nuevo Mundo*, II. Madrid.

DOMINGO DE SANTO TOMAS
1951 *Lexicon*. Lima

FUENZALIDA, F.
s/f "Santiago y el Wamani" en *Cuadernos de Antropología de la UNMSM*, III, 8. Lima

GARCILASO DE LA VEGA
1960 *Comentarios reales de los Incas*. Madrid.

GONZALEZ C., J.
1971 *Lítica Inca*. Tesis en la Universidad del Cusco.

HOLGUIN, D. G.
1952 *Vocabulario... Lengua Qquichua*. Lima.

IMBELLONI, J.
1946 *Pachacuti IX (El Incario Crítico)*. Buenos Aires.

ISELL, B. J.
1967 *The Feast of the Crosses and the System of Envarados in Chuschi*. Illinois.

MAURTUA, V.
1940 *Juicio de Límites*, VII. Lima.

MAYTA M., F.
1971 "La Cosecha del Maíz en Yucay" en *Allpanchis Phuturinga*, 3. Cusco.
MOLINA (El Cuzqueño)
1943 *Las Crónicas de los Molina*. Lima

MORISSETTE, J. et RACINE, L.

1973 "La Hiérarchie des Wamani" en *Recherches Amérindiennes du Québec*, III, 1-2. Québec.

MOROTE BEST, E.

s/f "Un nuevo mito de la Fundación del Imperio" en *Revista del Instituto Americano de Arte*, 8. Cusco.

NÚÑEZ DEL PRADO, O.

1964 *Estudios sobre la Cultura Actual del Perú*. Lima.

ORTIZ R., Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí*. Lima.

OSSIO, J. M., ed.

1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*. Lima.

PALOMINO F., Salvador

1968 "La Cruz en los Andes" en *Amaru*, XI. Lima

POLO DE ONDEGARDO

1916 *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*. Lima.

ROWE, John

1946 *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*. Handbook of SAI. Washington.

1953 "Eleven Inca Prayers from the Zithuwa Ritual" en *Kroeber Anthropological Society Papers*, 8-9. Berkeley.

SANTACRUZ PACHACUTI Y., J.

1968 *Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú*. Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, P.

1960 *Historia Indica*. Madrid.

URBANO, H. O.

1974 "Simbología Religiosa y Conflictos Sociales" en *Allpanchis Phuturinga*, 6. Cusco.

ZUIDEMA, R. T.

1964 *The Ceque System of Cuzco*. Leiden

1967 "El Juego de los Ayllus y el Amaru" en *Journal de la Société des Américanistes*, LVI-1. Paris.

1973 "La Quadrature du Cercle" en *Recherches Amérindiennes du Québec*, III, 1-2. Québec.

"ALLPANCHIS PHUTURINGA 7"