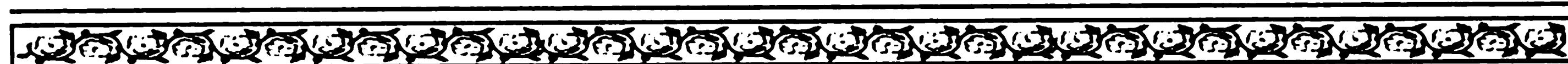

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

El ritual de la renovación de cargos en Carnaval

Beatriz Pérez-Galán



SON ABUNDANTES LOS ESTUDIOS que han abordado el modo en el que los pobladores andinos experimentan su paisaje, habitado por una variedad de seres supraterráneos, resultado de la superposición de tradiciones diversas profundamente singularizadas en este contexto. Los cerros, los mojones y los santuarios naturales son algunos de los símbolos inscritos en un territorio que 'tiene el poder' de decidir sobre el destino o 'suerte' de los *runas*¹ (Bastien, 1978; Harris, 1982; Allen, 1988; Valderrama y Escalante, 1988). Temerosos del poder que puede ejercer a veces de forma caprichosa, siempre inapelable, los *runas* entablan una relación de reciprocidad con un territorio profundamente antropomorfizado. Bien mediante especialistas rituales y en otras, las que aquí nos interesan, mediante las autoridades étnicas, en tanto que representantes político-religiosos del grupo, no sólo logran 'contener' su fuerza telúrica, sino que la ordenan

¹ Voz quechua: ser humano.

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

para hacer de ese territorio un 'lugar seguro en el que habitar' (Slade, 1992)².

La relación entre autoridades étnicas y territorio ha sido ampliamente abordada desde diferentes perspectivas (Rostworowski, 1983 y 1993; Flores, 1990; Martínez, 1995). Quizás, una de las más fructíferas haya sido la proporcionada por el estudio de la iconografía inca, de la que se desprende la vinculación entre los antiguos *kurakas* y el territorio por el que aparecen continuamente desplazándose. Para estas autoridades, moverse por el espacio parece haber constituido no sólo una estrategia para establecer un gobierno legítimo sino además un modo de sacralizar el territorio para el grupo (Molina, 1989; Guamán Poma de Ayala, 1993). En ese contexto, los antiguos señores étnicos aparecían no sólo ejerciendo como intermediarios burocráticos entre las autoridades coloniales y los indígenas, a los que representaban (en su función de recaudar tributo y organizar la mano de obra), sino también como intermediarios simbólicos en la construcción de un orden cosmológico que era validado y transmitido al resto del grupo a través de sus continuos desplazamientos en ceremonias rituales concretas. De tal modo, la autoridad ejercida por los *kurakas* aparece, más que como una institución, como un atributo susceptible de ser poseído no sólo por determinados individuos sino también por las divinidades que los pobladores situaban, y aún sitúan, en el paisaje (Martínez, 1995: 199).

Sin embargo, el recorte paulatino de las competencias administrativas y de las prerrogativas atribuidas a las autoridades indígenas desde las reformas borbónicas permite entrever más nítidamente el papel que estas personas ejercían simultáneamente en la reproducción de un complejo mundo simbólico frente a su grupo étnico. Según los autores citados, la retroalimentación continua entre ambas atribuciones (político-administrativas y simbólico-religiosas) habría permitido a las autoridades étnicas del pasado obtener la legitimidad y el consenso necesario entre la población para garantizar la cohesión frente al sistema político dominante.

² Diferentes autores se han ocupado en analizar un orden jerárquico trascendente y observan los elementos de la naturaleza que los *runas* reflejan en un orden profano en la tierra (ver: Earls, 1969; Bastien, 1978).

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

Este estudio versa sobre la relación intrínseca que continúa existiendo, hoy como en el pasado, entre la función que desempeñan estas autoridades en la reproducción de un orden cosmológico y su actualización a través del territorio por el que circulan. La constatación etnográfica de esta relación es proporcionada por los alcaldes envarados de las comunidades de Písac –Calca- (Cusco) durante su participación en el calendario ritual (Pérez-Galán, 1997, 1999, 2002). Este distrito, popular en todo el Sur Andino peruano por ser uno de los que mejor “conserva” sus autoridades étnicas, constituye un ejemplo paradigmático de la sacralización del territorio que, año tras año, realizan las personas que “pasan un cargo” en el sistema de autoridades o jerarquía cívico-religiosa. En la actualidad, como sucedía con las autoridades étnicas del pasado, las personas que pasan un cargo transmiten al resto del grupo unos principios ordenadores acerca de cómo concebir su mundo y cómo actuar sobre él.

Si, como parece generalmente aceptado, “todo sistema de autoridad, para mantenerse, tiene que fundamentarse en un conjunto de legitimaciones compartidas de conceptos, tanto sobre la naturaleza del mundo como sobre las formas aceptables de actuar dentro de él” (Rasnake, 1986: 132), el contexto ritual parece ser una de las formas adecuadas para que los actores expresen y legitimen ese concepto de autoridad y su representación simbólica en el espacio. El calendario ritual-festivo en las comunidades de Písac dura todo el año, pero en este tiempo se pueden distinguir varios períodos en función del número y del significado de las actividades que se realizan. Sin duda, el período que más “efervescencia ritual” acapara es el que transcurre durante los meses de enero y febrero con motivo de los carnavales. En estos meses se concentra la mayor parte de los rituales destinados a ratificar a las autoridades étnicas y, a través de éstas, una cartografía sagrada del espacio que expresa la concepción espacio-temporal de los *runas*.

TIEMPO DE CARNAVAL EN EL SUR ANDINO PERUANO

Si bien el origen de los carnavales es incierto y parece remontarse, según diferentes autores, hasta las saturnales romanas (Caro Baroja, 1979; Gutiérrez, 1989; Heers, 1988), el significado etimológico de

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

‘carnal’ remite de forma más precisa al calendario litúrgico cristiano. Caro Baroja se refiere al “orden pasional” que comúnmente establecen las religiones históricas a lo largo del año, con días de alegría y júbilo a los que, indefectiblemente, siguen otros de penitencia y tristeza. En la religión cristiana, por ejemplo, a la alegría de Navidad le sucede el desenfreno del Carnaval y, a éste, la tristeza obligada de la Semana Santa tras la represión de la Cuaresma (Caro, 1979: 19). De algún modo, el lenguaje que caracteriza a los carnavales (el juego, el ritmo violento de las actividades, la subversión del orden, el intercambio de papeles sociales y el consumo de grandes cantidades de alcohol y platos ricos en grasas y proteínas animales) confirma y expresa ese “orden pasional” al que se refiere Caro, ratificado además por el significado de estos meses según la concepción precolombina del tiempo (Fioravanti, 1985; Harris y Bouysse-Cassagne, 1988; Urton, 1990; Zuidema, 1986 y 1992).

En la mitología quechua, la subversión del orden-espacio temporal se expresa en la expresión *pachakuti*. En sentido literal, *pacha* alude a la tierra, al mundo y al tiempo de este mundo. Mientras que *kuti*, por su parte, indicaría una inversión, la acción de darse la vuelta (Harris, 1986; Harris y Bouysse-Cassagne, 1988). Ese período era considerado por los incas como un tiempo de renovación de los elementos, una inversión cósmica del sol y la luna, que durante esos días sufren las modificaciones más violentas de todo el año. Durante esos días, los *kurakas*, como intermediarios religiosos, ayunaban y hacían penitencia para procurar la continuación cíclica del tiempo³.

El Carnaval, tal y como se celebra hoy en las comunidades de Písac, es un producto híbrido que recoge ambos sentidos: el litúrgico cristiano y el precolombino, con el objetivo de conseguir la renovación del orden-espacio temporal de la comunidad⁴. Así, durante las aproximadamente ocho semanas que duran las celebra-

³ En el solsticio, que tiene lugar pocos días antes de la fiesta cristiana de la Navidad, se celebraba en tiempos de los incas una de las ceremonias más importantes de su calendario ritual: el ‘*Capac Raymi-Camay Quilla*’ (ver: Harris y Bouysse-Cassagne, 1988; Zuidema, 1992).

⁴ Las interpretaciones funcionalistas del carnaval hacen hincapié en la función estética y psicosocial que éste cumple: como liberador de tensiones, lo que

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

ciones de Carnaval, las personas que ejercen un cargo de autoridad en la jerarquía cívico-religiosa de estas comunidades destruyen simbólicamente el orden social y cosmológico en el que se sustenta la comunidad, reduciéndolo a la burla y a la mofa el día de Navidad para, las semanas posteriores, reconstruirlo mediante la renovación de sus cargos y el complejo conjunto de acciones rituales que las significan. Aunque todos los rituales que se representan en este tiempo constituyen una sola y coherente secuencia de renovación de la autoridad/territorio, para facilitar la exposición dividiré esta secuencia en dos períodos. Cada uno de ellos está marcado por una diferente concepción del territorio en relación con el papel que desempeñan las autoridades que se desplazan por él.

MOSOQ WATA CARNAVAL O 'CARNAVAL DEL AÑO NUEVO'

Corresponde a las ceremonias de renovación de autoridades de fin de año y año nuevo. Estos rituales se extienden desde la fiesta de Navidad (en el pueblo de Písac) hasta la primera faena comunal, es decir, hasta segunda o tercera semana de enero (en el territorio comunal). Las ceremonias más importantes de estos días son: *liturgias de inversión del orden*, que suceden en la fiesta de Navidad, último día de cargo para las autoridades de vara; la *juramentación* de los nuevos cargos en el pueblo de Písac el último día del año y el posterior regreso a la comunidad; y, finalmente, la *ratificación* de estas autoridades en la primera faena comunal del año, que tiene lugar la segunda o tercera semana de enero, obviamente, en el territorio comunal. Como trataré de ilustrar más detalladamente en las siguientes páginas, el significado de estos días para los *runas* es el de una transición. En ella se marca la clausura de un orden, expresado en los cargos individuales que expiran esos días y su consiguiente renovación⁵.

contribuye al fortalecimiento del orden social (Reifler, 1986; Gossen, 1987), y en tanto que forma para recrear y reactualizar grupalmente una visión coherente del mundo, que permite actuar y transformar la realidad en la que se ubican (ver: Rasnake, 1987).

⁵ Los rituales que se celebran en *mosoq wata*, como otros de inter-regno, están caracterizados por una secuencia muy semejante a la señalada en un *rito de*

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

Tras la confirmación de su autoridad en la comunidad, los nuevos cargos serán quienes, acompañados por todos los comuneros, procederán a la reactualización simbólica del microcosmos comunal caminando el territorio. Esta renovación transcurre en la siguiente fase a la que los *runas* se refieren propiamente como Carnaval. Este tiempo abarca desde el día de *san Sebastián* (20 de enero) hasta el *miércoles de ceniza*, inicio de la Cuaresma en el calendario cristiano. Los rituales más importantes que tienen lugar durante ese periodo son los *domingos-paseo*, de tres a cuatro domingos que median entre san Sebastián (20 de enero) y la semana de Carnaval. Desde que se pone el sol, los *wifala capitanes* recorren cada una de las casas de las autoridades recién nombradas (concretamente, *alcalde*, *mayordomo* y *velada*). En su honor, beberán y bailarán hasta el día siguiente; inmediatamente después se celebra el *jueves de compadres*, ese día las autoridades invitan a comida y a trago al resto de los comuneros. Tras éste día se celebra el *jueves de comadres*, día en que los comuneros realizan un asperjamiento ritual de las llamas conocido como *chuyay*, al que le sigue el recorrido de los linderos de la comunidad. En la última parada de este linderaje se realiza un *tupay* o batalla ritual con otras comunidades (Pérez-Galan, 2002). Esta secuencia de renovación termina con las celebraciones del *domingo*, *lunes*, *martes* y *miércoles de Carnaval*. Estos días suceden nuevas invitaciones a los comuneros de comida y trago que las autoridades de estas comunidades ofrecen en el patio de sus casas.

Todos los rituales mencionados, tanto los del Carnaval de año nuevo como los del Carnaval propiamente dicho, expresan algunos aspectos recurrentes. En primer lugar, en todos ellos destaca una permanente e insistente preocupación por el orden de ubica-

paso dividida en tres partes (ver: Gennep, 1986; Turner y Turner, 1978; Turner, 1988 y 1990): primero, la separación del orden establecido, que tiene lugar los últimos días del año, cuando los cargos culminan su periodo; en segundo lugar, la suspensión temporal del orden, durante cinco días, desde Navidad (último día de cargos para las autoridades) hasta año nuevo, tiempo marcado por la ambigüedad, la confusión y la inversión de papeles de los actores que participan. Y, por último, su reinsertión, que sucede tras la ratificación en la comunidad con motivo de la primera faena comunal, de las autoridades recién nombradas en el pueblo de Písac.

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

ción de las autoridades y la dirección en que circulan, tanto en los circuitos rituales, en la distribución y el intercambio de bebida y comida como en el trabajo de la tierra. En segundo lugar, resulta evidente la preocupación por el fortalecimiento y la reproducción del territorio comunal, en su cartografía física (linderos que son recorridos ritualmente en el linderaje) y simbólica (renovación del valor de su geografía sagrada, constituida por *apus*, *awkis*, *ruwales*...). Un tercer elemento común es la complementariedad entre masculino-femenino como principio estructurante y estructurado de renovación del territorio. Esta dualidad se condensa en la categoría *yanantin*, de la que distintos autores han dado cuenta (Platt, 1976, Harris, 1978). En cuarto lugar, destaca la permanente multivocidad de los símbolos dominantes a los que aparecen asociadas estas autoridades (Turner, 1990). Esta ambigüedad de significados remite, una vez más, a la mezcla de dos tradiciones: una colonial y otra indígena, resignificadas en el contexto ritual como una sola, plural e híbrida, que considero distintiva de la 'identidad andina'. Y, por último, el ritmo violento de las celebraciones, que las hace semejantes a representaciones culturales o *performances*, es decir, destinadas a escenificar un determinado contenido (puede ser una acción dramática, estética o ritual), y no solamente con fines utilitarios, como las actividades productivas o de intercambio (Rasnake, 1987: 157). Los *runas* de las comunidades de Písac se refieren al lenguaje de estas representaciones como *puqllay*, literalmente 'jugar'⁶. Sin embargo *puqllay* indica algo más que un entretenimiento lúdico e inocente. Se trata del tipo de interacción o encuentro, en sentido amplio, que caracteriza estos días (Orlove, 1994). Este encuentro puede ser, al mismo tiempo y sin contradicción, de carácter violento y peligroso (batallas rituales entre comunidades vecinas), amoroso (promiscuidad sexual, flirteos), y/o lúdico-festivo (juegos, danzas). Este peculiar 'juego', como cualquier lenguaje simbólico, es el medio para transmitir y compartir el conocimiento de las prácticas sociales de estas comunidades, sus 'usos y costumbres'. Así, 'jugando', los *runas* transitan de un estatus a otro; 'jugando' también, co-

⁶ Reifler se refiere a este tipo de lenguaje característico de los carnavales como 'humor ritual' (ver: Reifler, 1986).

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

mienzan a conocer a sus parejas; 'jugando' aprenden a bailar y a tocar instrumentos; y 'jugando' de esta forma renuevan comunalmente los pactos y alianzas con otros *ayllus* vecinos, reactualizan los límites de su territorio y, en definitiva, reconstruyen el orden que estructura su visión del mundo. En esta oportunidad me centraré en analizar las acciones rituales de renovación de los cargos que suceden durante el Carnaval de año nuevo.

Como trataré de ilustrar mediante el simbolismo contenido en estas ceremonias, lo que los *runas* renuevan durante estos días con la juramentación de los cargos no se reduce a las personas en su función de autoridades, sino, a través de éstas, abarca el orden cosmológico de la comunidad, un modo estructurado de concebir el tiempo, el espacio y los elementos que lo componen.

LA JURAMENTACIÓN DE LAS NUEVAS AUTORIDADES

Los rituales de *mosoq wata carnaval* comienzan propiamente con las ceremonias de juramentación de los nuevos cargos de vara (alcaldes, segundas y regidores) en el pueblo de Písac, tras el período de cinco días de suspensión simbólica del orden que sigue a los rituales de inversión de la Navidad⁷. La renovación de cargos se prolonga por cuatro días y se desarrolla en tres espacios: la comunidad, el 31 de diciembre, desde donde salen las autoridades que recibirán su vara en el pueblo de Písac al día siguiente; la capital del distrito, el pueblo de Písac, el 1° de enero, donde el gobernador y el párroco (poder civil y religioso) toman juramento de su cargo; el espacio entre comunidades, que constituye el camino de regreso hacia la comunidad y en cuyo recorrido se realizan distintas paradas en los *samanapata* o lugares de descanso; y, por último, de regreso en la comunidad, los días dos y tres de enero, donde los nuevos cargos son ratificados comunalmente mediante una serie de complejos rituales.

⁷ El día de Navidad, y a las puertas del templo donde se celebra una misa, los *runas* de las comunidades acuden disfrazados de *wailakas* y *machulas* (mujeres jóvenes e inexpertas y viejos que remiten a los antepasados míticos) para parodiar la liturgia que tiene lugar en el interior del templo.

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

En estas ceremonias, los cargos de vara son acompañados por sus contrapartes femeninas (ya sean esposas, madres o hermanas), por los candidatos a alcalde del siguiente año, los *mosoq* alcaldes y de todos los *kuraqkuna*⁸ de la comunidad. Tras haber juramentado el cargo y durante el camino de regreso a las comunidades, este numeroso séquito se completará además con una o dos bandas musicales “de guerra” (pito, tambor y *lawita*) y un ejército de *wifalas* (unas 24 personas). Estos *wifalas*, también cargos de la jerarquía cívico-religiosa de estas comunidades, representan, bajo un disfraz de aves de la puna (*wallatas*), a las autoridades étnicas del pasado. Ellos serán los encargados de escoltar a las autoridades envaradas recién nombradas y hacerlas reingresar, a lomo de caballos, al territorio comunal entre música, gritos, bailes y flores. El grueso de los datos etnográficos que utilizo se refieren a la juramentación de los cargos de la comunidad de Chahuaytiri (Písac) en 1996.

LOS PREPARATIVOS EN LA COMUNIDAD Y LA JURAMENTACIÓN DEL CARGO (31 DE DICIEMBRE Y 1 DE ENERO)⁹

El último día del año comienzan los preparativos de los cargos de vara que juramentarán al día siguiente en el pueblo de Písac. De modo que ese día los dos alcaldes y sus respectivos segundas y regidores se afanan por tener a punto lo necesario para el evento. Sin duda, el papel más importante este día le corresponde al segunda, encargado de recoger la vara de la casa del alcalde saliente y llevarla a la casa del recibiente. Pero, además, durante los cuatro días que dura la renovación en Chahuaytiri, este cargo es el único que puede ‘agarrar’ la vara del alcalde. El procedimiento ritual que sigue el segunda para conseguir la vara en la casa del alcalde salien-

⁸ Personas de respeto de la comunidad, como resultado de haber culminado todos sus cargos.

⁹ Es necesario tener en cuenta que los preparativos de los alcaldes para comprometer a los que serán sus asistentes en el cargo (regidores y segunda respectivamente) comienzan meses antes (aproximadamente desde el día de san Juan). El compromiso queda sellado una vez que el alcalde, aún no reconocido formalmente, lleve y comparta con las familias de éstos su ‘cariño’ o *t’inka*, que incluye los *yanantin* botella y una *unkuña* de coca.

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

te es muy similar al de cualquier otra ocasión que la sujete en sus manos, esto es: una *t'inka* (asperjamiento ritual a las cuatro esquinas y al centro de la mesa donde esté colocada); recitar los *alabados* y, tras ello, el descanso (*samay*) de la vara en la casa del nuevo alcalde, repitiendo aquí el mismo procedimiento que ha utilizado anteriormente para recogerla (*t'inka* y *alabados*).

Mientras la vara 'descansa' en la casa del futuro alcalde, éste ya se da a conocer entre la población como exige la costumbre, es decir, bajo el lenguaje de la reciprocidad en el que se sustenta todo el sistema de cargos en estas comunidades y en general cualquier tipo de interacción socio-económica o político-religiosa. Para ello, el nuevo alcalde invita al primer banquete (*tiyarikuy*) a toda la comunidad. Para su preparación cuenta con la ayuda de sus regidores y de su segunda. Tanto éstos, como los *kuraqkuna* y los alcaldes (saliente y entrante –*mauka* y *mosoq*– respectivamente) contribuirán a esa invitación cada uno con sus botellas de trago (*yanantin*).

En la mañana muy temprano, el alcalde y la inca alcaldesa (su esposa y contraparte femenina en el cargo) y algunos parientes de la pareja aguardarán en la casa a los regidores y a su segunda. Una vez allí, este último recogerá, siguiendo el mismo procedimiento, la vara del alcalde para adornarla ritualmente con flores silvestres y con "el peruanito" (una cinta con la bandera peruana). Ya están preparados para bajar al pueblo. La distribución de cada una de estas personas mientras caminan es indicativa del cargo que desempeñan 'de hecho' desde el agasajo comunal del día anterior¹⁰.

La ceremonia de la juramentación consta de dos partes: una religiosa, que incluye una misa con bendición en el templo y la subsiguiente arenga del párroco en la casa cural, y otra civil, que sucede en la oficina del gobernador, en la que las autoridades indígenas juran fidelidad y respeto a su vara según una fórmula de costumbre. Tras juramentar el cargo, los nuevos alcaldes y sus co-

¹⁰ Esto es, de menor a mayor autoridad: encabezando la fila los acompañantes, tras éstos, los regidores con sus *q'epas* y sus varas pequeñas de chonta, después el *segunda* con su *kur-kur* –bastón de caña– y la vara del alcalde bellamente decorada y, cerrando la fila, el alcalde con las manos vacías.

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

rrespondientes séquitos inician el camino de regreso a la comunidad, pasando la noche en la comunidad vecina de Cuyo Grande.

En esta comunidad, en la casa del anfitrión, se repiten los mismos rituales, tanto para hacer 'descansar' a la vara como para distribuir y consumir ritualmente comida y trago. A la mañana siguiente, temprano, en la frontera entre las comunidades de Cuyo Grande y Chahuaytiri, se produce el encuentro entre las autoridades recién nombradas que regresan a la comunidad y el ejército de *wifalas* encargados, en tanto que nexo simbólico entre la naturaleza sacralizada (a la que representan como *wallatas*) y el mundo social que representan los *varayoq* de escoltarlos a éstos últimos hasta el territorio comunal¹¹. De hecho, el nombramiento oficial que estas autoridades de vara han recibido de manos del gobernador en el pueblo de Písac no confiere el tipo de 'autoridad' que precisan estos cargos. Los parabienes, las flores, las cruces y la ingestión ritual de abundante comida y bebida festiva que sucede antes, durante y después de incesantes recorridos por el espacio comunal, son el lenguaje simbólico con el que los *wifalas* coadyuvan al empeño de re-significar ese nombramiento oficial. De ese modo, imprimen el carácter trascendente que requieren las autoridades étnicas para ejercer como tales.

Si este lenguaje simbólico evoca entre los *runas* ideas de fertilidad y sacralidad asociadas a la concepción de la autoridad, las expresiones y metáforas que utilizan para designar las funciones de los *wifalas* en este encuentro apuntan en la misma dirección. En esta oportunidad, en la que los alcaldes ingresan por primera vez como tales en el territorio comunal, son los *wifalas* los que ejercen el papel de 'conductores' o 'guías' en su camino hacia la comuni-

¹¹ Se trata del cargo más breve de toda la jerarquía cívico-religiosa en estas comunidades y está estrictamente asociado al tiempo del Carnaval. Por el sentido de las acciones que representan, así como por su indumentaria, los *wifalas* son *runas* que representan a los señores étnicos del pasado ataviados con las plumas y las alas con las que se vestían para guerrear y, más concretamente, en los rituales de investidura del cargo (consultar: Pérez-Galan, 1999). Como tales, tienen la misión de recoger a las autoridades de vara en el espacio simbólico de frontera que separa esta comunidad del mundo exterior e introducirles, por primera vez desde que ostentan el estatus formal de autoridades, en el territorio comunal.

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

dad, eso sí, 'descansando, descansando'. Me detendré brevemente en este último punto.

Efectivamente, en un itinerario de dos kilómetros escasos que separan Chahuaytiri de Cuyo Grande (la comunidad vecina donde nos alcanzaron los *wifalas*), 'descansamos' tres veces. Si lo comparamos con el trayecto recorrido el día anterior, desde el pueblo de Písac hasta el lugar donde pernoctamos (en la comunidad de Cuyo Grande), en el que, a pesar de ser bastante más largo (unos 10 km.) y del estado de ebriedad que presentaban buena parte de los integrantes del cortejo, no hubo ningún descanso formal, nos percataremos del significado simbólico que estas paradas tienen. ¿Qué sucede en cada uno de esos lugares en los que los *wifalas* 'hacen descansar' a los cargos de vara recién nombrados?

A los saludos y parabienes que suceden en el primer momento del encuentro entre *wifalas* y los *varayoc*, continúa la distribución de trago que comenzó el día anterior en el pueblo, pero, a diferencia de los agasajos anteriores, en cada uno de los *samanapata* (lugares de descanso) que tiene este recorrido, todos los participantes del séquito distribuirán y recibirán su *yanantin* de trago¹². Como señala Miguel Illa, uno de los *wifalas* de la comunidad de Chahuaytiri, "con eso hacemos el respeto", sin duda uno de los argumentos centrales que ilustra la naturaleza de la autoridad que desempeñan estos cargos.

La ingestión de grandes cantidades de alcohol es parte del lenguaje ritual que se practica en los Andes y, como tal, es sintomático de la relación de reciprocidad que establecen los *runas* con la tierra¹³. Así, si preguntamos las razones por las cuales beben duran-

¹² La distribución de trago comienza por los cargos de menor autoridad (los *wifala capitanes*) y termina en los de mayor autoridad (los *kuraqkuna*). Para los que reciben el orden es justo a la inversa: primero, los cargos de mayor autoridad (los alcaldes recién nombrados) y los últimos en recibir son los *wifalas*. En la rueda de distribución del trago descrita, la secuencia espacial ubica a la derecha a los de mayor autoridad (los que primero reciben y los últimos en servir).

¹³ La ingestión de alcohol no es percibida como un problema, sino más bien como una de las características asociadas a los *runas* como tales. De hecho, los *runas* toman habitualmente grandes cantidades de alcohol (de caña), chicha (alcohol de maíz) y más generalmente de *trago* (alcohol metílico rebajado con

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

te una faena en las chacras comunales, las respuestas son del tipo: “Tomamos para tener fuerza”, o bien: “El trago nos da fuerza en el trabajo’. *Trabajo –consumo de alcohol– fuerza* son los conceptos que aparecen relacionados en estas afirmaciones. Sin embargo, en un contexto más estrictamente festivo como el que aquí nos concierne, la asociación es distinta. En cada *samanapata* los *runas* no “toman para trabajar” sino que “descansan tomando”. *Descanso –consumo de alcohol– fuerza* son, en este caso, los conceptos relacionados. La analogía que se puede establecer entre los rituales que se practican con los animales y con la tierra para potenciar su fertilidad resulta manifiesta: a los primeros se les hace tomar los días de *guarday*¹⁴ como parte de su limpieza ritual o *ch’uyay*, la *Pacha Mama* también recibe su “ración” de alcohol (*yanantin* botellas) en los despachos que le dispensan durante los numerosos rituales de que es objeto en el transcurso del año y, por último, a los propios *runas*, quienes a través de las invitaciones a trago activan el pacto de reciprocidad que articula la vida social en los Andes. Todos ellos reciben el mismo tratamiento ritual. El alcohol, en este contexto, transmite una ‘fuerza revitalizante’ que, obviamente, no es exclusivamente física o material, sino sobre todo espiritual, y que recibe el nombre de *sami*¹⁵. Coincido con Allen cuando señala que “el objetivo de los rituales que se practican en los Andes sería el de controlar, desarrollar y dirigir el flujo de *sami*” (1987: 50). En este punto propongo interpretar el sentido del lenguaje ritual del alcohol, las

agua). Este consumo sucede tanto en un contexto ritual-festivo como en otro más cotidiano relacionado con el trabajo agrícola de las *chacras*. A menudo es un rasgo de identidad.

¹⁴ Los *guarday* son días fijos en el calendario litúrgico cristiano en los que se cree que las energías telúricas se encuentran en un estado especialmente efervescente. Por ese motivo, la gente permanece “guardada” en sus casas, tratando de controlar por activa (mediante rituales de fertilidad, generalmente referidos al ganado) o por pasiva (mediante tabúes que impiden el trabajo en la chacra) esa energía.

¹⁵ Este *sami* es una de las capacidades atribuidas por los pobladores de estas comunidades al *apu* cóndor, el ave sagrada que transmite una potencia generadora: ‘(...) el *apu* cóndor bonito hace el *sami*, así, levantando sus alas (...)’ (don Esteban Guamán, Kuraq de la comunidad de Chahuaytiri, mayo, 1996). *Sami* parece, por tanto, implicar una expulsión más o menos literal de aliento que sale del cuerpo en forma de soplido, aliento, respiración o eructo que transmite potencia generadora.

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

flores y la mixtura, elementos a través de los cuales estas autoridades van adquiriendo su propio *sami*, es decir, la potencia generadora para ejercer como tales¹⁶.

El análisis simbólico de los diferentes lenguajes que se entrecruzan en cada uno de los *samanapata* (espacial, iconográfico, semántico, musical) permite interpretar el sentido de las acciones de los *runas*, quienes, de este modo, re-significan de acuerdo a su propia cosmovisión el tipo de autoridad que ejercen estos cargos.

El lenguaje espacial expresado en el movimiento, tanto el de los *wifalas* mientras bailan como el de los *alcaldes* caminando, en el último de los tramos de este recorrido (dentro del territorio comunal de Chahuaytiri) completa la sinfonía del proceso de resignificación que estas autoridades experimentan durante el regreso a la comunidad.

Una vez consumido el trago en el penúltimo *samanapata* ubicado a la entrada de la comunidad, algunos *kuraqkuna* trataron infructuosamente de subir a lomos de un caballo, como corresponde a aquellos que detentan este mismo tipo de autoridad, caso de los santos, las cruces y las vírgenes. Lamentablemente, don Pío apenas si podía tenerse en pie tras casi dos días consecutivos ingiriendo alcohol. De modo que, tras abrazarle por turno una vez más, colocarse sus monteras emplumadas y ajustarse las botas, los *wifalas* han comenzado a caminar en parejas apresuradamente el trecho final (unos 600 metros), cuyo destino es el centro simbólico de esta comunidad.

Con un ritmo agotador provocado por las carreras de los *wifalas*, que hacían su *mircca*¹⁷ envolviendo consecutivamente en el centro a las autoridades, y con la cantidad de alcohol ingerida, alcanzamos el último de los *samanapata*, situado en la casa hacienda

¹⁶ Martínez Cereceda llega a la misma conclusión cuando analiza los conjuntos significantes de emblemas e iconos que rodean a las autoridades étnicas precolombinas. Según este autor, *Camac* (ejercer autoridad /orden) sería la categoría que explicaría *samay* (descansar) como acción (*Op. cit.*, 1995: 127). Éste es uno de los rasgos fundamentales que expresa la naturaleza de la autoridad que ejercen los cargos como *camachikuq*, es decir, reactualizadores del orden cosmológico.

¹⁷ Figura que implica un desplazamiento en zig-zag por parejas (en este caso de *wifalas*).

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

y su capilla adyacente. En ese lugar se celebró la última invitación, esta vez hecha por los *kuraqkuna*, quienes eran los únicos de este numeroso cortejo que aún no habían invitado a trago al resto. Los *wifalas* recorrieron en zig-zag el perímetro del patio apresuradamente, mientras emitían graznidos (imitando a las *wallatas*, los pájaros de la puna a los que representan). En el centro de los bucles que formaban los bailarines, caminaban los nuevos cargos de vara completamente ebrios. De este modo, alcanzaron la puerta de la capilla de la hacienda. Eran aproximadamente las 12 del mediodía.

La comunidad, que dejáramos en silencio una decena de personas (el alcalde, el segunda, los regidores, y sus respectivas parejas y acompañantes) apenas 24 horas antes, aparecía ahora completamente transformada. La música de la banda, los gritos y las carreras de los *wifalas*, con sus vistosas ropas de gala y sus monteras emplumadas, la alfombra de flores que arrojaban las esposas de los *kuraqkuna* precediendo el paso del cortejo, eran algunos de los elementos de una escenografía que evoca aquella descrita por algunos cronistas al referirse al cortejo del Inca.

Momentos después de nuestra llegada se convocó en la casa del nuevo alcalde el último *tiyarikuy* correspondiente a la juramentación. Con esta invitación las nuevas autoridades hacían público y extensivo su nombramiento al resto de la comunidad. Abatidos por el cansancio, consecuencia del alcohol, las carreras, la música y la intensa caminata, regresamos a casa. Los nuevos alcaldes habían sufrido su metamorfosis particular, ahora eran personas ritualmente transformadas, aunque no todavía autoridades de pleno derecho, ya que sus manos seguían vacías.

RUNA MUYUNA: LA VISITA A LAS CASAS DE LOS RUNAS
(3 DE ENERO)

Imbuidos ritualmente de la energía (*sami*) que requiere el desempeño de sus cargos como autoridades trascendentes y legitimados además por los demás comuneros, que han recibido la invitación a comida y trago a su llegada a la comunidad, resulta sorprendente que los *alcaldes* aún no porten el principal símbolo de su autoridad: la vara. La razón es sencilla. Su cargo, validado comunalmente con

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

esas invitaciones, debe aún serlo individualmente: casa por casa, familia por familia. Sin esta ratificación familiar su valor no sería completo.

Así, durante todo el día, y por primera vez desde que juramentaron en Písac, los alcaldes caminarán ritualmente el territorio de la comunidad, ahora solos y en silencio. Acompañados tan sólo por los pequeños regidores y sus respectivos segundas. Estos últimos son los que, desde que la recibieron a la salida de la oficina del gobernador, portan la vara de su *maestro*, el alcalde. Ni una sola vez durante los días anteriores, el *taytacha* –como se denomina a la vara en estas comunidades- o alcalde ha recibido o tocado no siquiera la vara. Con la vara del alcalde en su mano derecha y unas cuantas cruces bajo el poncho, el segunda se reunirá, apenas despunte el sol, en la casa de su *maestro* para salir a hacer las visitas a las casas de los *runas* o *runa-muyuna*¹⁸: “Con la vara tienes que juramentar, y cuando acabas, vas de casa en casa a visitar. Recién (el alcalde) agarra el *taytacha* para hacer el *runa-muyuna*. Todas las casas tenemos que recorrer, y ahí nos fijamos y visitamos las cruces y las arreglamos si están caídas, si se han malogrado” (comunidad de Chahuaytiri, Pisac, febrero de 1996).

Como señala Jacinto Illa, segunda de la comunidad de Chahuaytiri, al día siguiente debe acompañar al alcalde y a sus dos regidores en la visita que realizan a todas y cada una de las casas de los *runas*. En esta oportunidad, como en todos los circuitos rituales, la dirección de estos recorridos es *pañaman*, es decir, ‘hacia la derecha’. En cada casa, el alcalde arreglará y repondrá –si es preciso– la cruz que preside la puerta de acceso. Posteriormente, el alcalde entrará en la vivienda y, por primera vez desde que ha jurado su cargo, agarrará la vara y la paseará por el interior de la casa, viendo,

¹⁸ En la casa del alcalde y antes de salir a hacer el *runa muyuna*, la vara recibirá el tratamiento ritual que precisa para llegar a las manos del alcalde: el segunda, de rodillas y abrazando la vara del regidor mayor, la suya propia y la del alcalde, rezará los alabados. Se trata de una escena que evoca intensamente la sucedida tres días antes durante el juramento del cargo en la gobernación de Písac. A diferencia de aquélla, esta vez los cargos no se arrodillan frente al gobernador de Písac, sino frente al alcalde. Tras lo cual, *sumaqta* (‘bien bonito’, ‘con mucho cariño’) comenzarán las visitas a todas las casas para que su cargo sea validado individualmente.

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

dejándose ver y compartiendo uno o dos vasos de licor con los dueños:

Al igual que el alcalde, imbuido simbólicamente de *sami* en cada uno de los descansos del recorrido hacia la comunidad en forma de trago, flores y música, la vara ha sufrido una metamorfosis similar. Mediante los continuos *alabados* y *tink'as* que han sucedido durante estos días, tantas veces como el segunda la recogía o la depositaba cuidadosamente sobre una mesa envuelta en una manta, la vara ha 'descansado' ritualmente y se ha impregnado de esa misma energía. Está preparada entonces para llegar a las manos de los alcaldes, quienes ratifican su autoridad primero familia por familia y posteriormente con toda la comunidad.

MOSOQ FAENA

Las prácticas en el trabajo agrícola, de donde los *runas* de Chahuaytiri extraen las analogías necesarias para poder pensar su mundo de un modo ordenado, constituyen el contexto propicio para que la comunidad consensúe a las autoridades recién nombradas. Ese consenso toma una forma explícita en la ratificación formal que hace el presidente de la junta directiva de la comunidad a pie de *chacra*.

En el transcurso del año existen al menos cuatro faenas comunales importantes en esta comunidad: *yapuy*, *tarpu*, *hallmay* y *haray*. Con este motivo, los *runas* se reúnen para trabajar en el *muyuy* (parcela de rotación comunal) que corresponda ese año. La competencia en el trabajo entre los sectores se organiza bajo el mando de los respectivos *wachu capitanes*, otro de los cargos de la jerarquía cívico-religiosa de estas comunidades, a menudo desempeñado en los últimos años por evangélicos. De las cuatro faenas, la primera del año o *mosoq faena*, que corresponde en el calendario agrícola a la labor de aporque o *hallmay*, es la más importante para los cargos, por el significado simbólico que tiene para la población, a diferencia de otras que se convocan puntualmente para llevar a cabo alguna obra en la comunidad¹⁹. La participación de los *runas*

¹⁹ Generalmente, en estas comunidades suele tratarse de faenas que convoca la ONGD local con el objeto de implementar algún proyecto en la comunidad,

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

en estas faenas es muy alta. El lenguaje observado durante el ascenso a la comunidad se repite en este contexto de trabajo en la tierra: distribución de alcohol, parabienes, música, invitación de bebida (*haywarikuy*), a la que contribuyen todos los cargos recién nombrados.

Aunque ninguno de los cargos porte sus atributos de autoridad (poncho, monteras, varas o *pututus*), todos marcarán claramente su estatus, según el cargo que desempeñen en la jerarquía cívico-religiosa, con la posición que ocupan en los *wachus* o surcos de la siembra: al principio de la fila se sitúan los *wachu capitanes*, tras los cuales avanzará, ordenadamente, el resto de la población; cerrando la fila, como es habitual, se sitúan los alcaldes. Por su parte, los *kuraqkuna*, a los que la población exonera del trabajo por haber cumplido ya con todos sus cargos, optarán por colocarse formando su propia fila en otro sector de la chacra en la que el ritmo no sea marcado por nadie o simplemente observarán como los demás trabajan mientras *pijchan* coca y se encargan de que no falle la música en ningún momento. En el contexto del trabajo agrícola se observan, uno por uno, todos los rasgos distintivos que caracterizan el lenguaje ritual de la autoridad. La analogía entre el trabajo agrícola y el funcionamiento del sistema de cargos es visible en varios planos significativos. Comenzaré por el de la representación espacial. ⁴

Del mismo modo que los surcos en la *chacra* se distribuyen uno tras otro, las autoridades del *wachu* se ordenan una tras otra en las filas que se observan, tanto al caminar, sentarse a descansar, comer o beber. Así el *wachu capitán*, cuando comienza a trabajar en los surcos de la *chacra* comunal, se ubica en el extremo inferior y va avanzado surcos con toda la fila detrás, al final de la cual se sitúa el alcalde. Según esa posición, el alcalde es el que más cerca está siempre del primer surco por el que se comenzó el trabajo. En segundo lugar, el trabajo de siembra en los *wachus* o surcos de la

labor para la cual precisan de la participación de la población de la comunidad. En todas ellas la participación es obligatoria mediante un sistema de multas establecido por la junta directiva, de común acuerdo con la ONGD y aceptado previamente por la comunidad en asamblea comunal.

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

tierra se realiza siempre en parejas *wami-qari* (mujer-varón), dualidad de opuestos que se complementan y principio que impregna la ordenación de otros elementos nucleares de este sistema (el par de botellas de trago que se distribuyen o *yanantin* (botella); el alcalde y su segunda, como representantes de la comunidad; las mitades o sectores en que ésta se organiza). En tercer lugar, el trabajo comunal se realiza sobre la base de un sistema rotativo en parcelas denominadas *muyuys* (tierras de rotación de cultivos que posee la comunidad)²⁰. Del mismo modo, cuando los *runas* 'están en su turno de pasar el cargo' –hecho básicamente determinado por la edad–, se ven obligados a aceptar y prestar servicio a la comunidad. Sus pobladores, en reciprocidad, los aceptan como reactualizadores de un orden trascendente. Por último, la dirección que siguen los *runas* mientras trabajan en los *wachus* de la tierra es la misma que observan en cualquier otro circuito ritual, esto es, *pañaman*, hacia la derecha.

Con esta faena comunal se da por culminada la renovación de los cargos en estas comunidades y comienzan los rituales de renovación del territorio, que tienen lugar en las semanas siguientes.

AUTORIDADES ÉTNICAS, IDENTIDAD Y TERRITORIO

El análisis de la secuencia de rituales de renovación de cargo de las autoridades étnicas que suceden en el Carnaval de año nuevo en comunidades del distrito de Písac ilustra que las funciones principales de estas autoridades no residen en la administración directa de los asuntos políticos y administrativos de la comunidad, sino en el papel que desempeñan en el contexto simbólico que provee la acción ritual. Estas personas, en tanto que intermediarios simbólico-religiosos entre el mundo de la naturaleza y el mundo social de los

²⁰ En la comunidad de Chahuaytiri hay siete *muyuys* o parcelas de rotación comunal. Mientras unas están en barbecho o descanso, los animales de cualquier campesino pueden pastar en este terreno. Mientras que, cuando 'les toca el turno' (cada vez con un producto diferente), son trabajadas comunalmente y el resultado es usufructuado también comunalmente.

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

runas, son los encargados de transmitir al resto del grupo un modo de percibir su mundo y los elementos que lo componen. Dicho orden se sustenta en una concepción sagrada del territorio tal y como se manifiesta a través del análisis del simbolismo ritual contenido en ceremonias como la traída a colación en esta comunicación.

Desde esa perspectiva se observa como la naturaleza de la autoridad que ejercen en la actualidad los cargos indígenas en este distrito es más que una fuerza coercitiva, una fuerza cohesiva que transmite una concepción peculiar del mundo y del lugar que los *runas* ocupan en él, una cosmovisión particular en la que se valida la identidad del grupo. El espacio en estas comunidades, tal y como es construido y percibido por los *runas*, no es meramente un territorio físico gracias al cuál subsisten, sino también la metáfora de una forma de concebir su realidad y, en esa medida, uno de los medios más importantes con los que cuentan para poder enfatizar su identidad frente al otro.

BIBLIOGRAFÍA

ALLEN, C.

1988 *The hold life has... Coca and cultural identity in an Andean community*, Washington, Smithsonian Institution Press

BASTIEN, J.

1978 *Mountain of the Condor: Metaphor and ritual in an Andean Ayllu*, American Ethnological Society Monographs, 64, St. Paul, Minnesota, West Publishing

BOUYSSSE-CASSAGNE, T.

1986 "Urco and Uma: Aymara concepts of Space", in *Anthropological History of Andean Polities*, Murra, J., Wachtel, N., y Revel, J. (Eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 201-223

1997 "Plumas: signos de identidad, signos de poder entre los incas", en *Arqueología, antropología e historia en los Andes: homenaje a María Rostworowski*, Lima, Banco Central de Reserva-Instituto de Estudios Peruanos, 545-66

CARO BAROJA, J.

1965 *Carnaval: análisis histórico-cultural*, Madrid, Taurus

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

DOUGLAS, M.

1978 *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza Universidad

DURKHEIM, E.

1992 *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia*, Madrid, Akal Universitaria.

EARLS, J.

1969 "The Organization of Power in Quechua Mythology", in *Steward Journal of Anthropological Society*, 1:63-82.

FIORAVANTI, A.

1985 "Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes", en *Journal of South America*, 71: 97-114.

FLORES OCHOA, J.

1990 *El Cuzco. Resistencia y continuidad*, Cuzco, Centro de Estudios Andinos Cusco, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

GEERTZ, C.

1992 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

GENNEP, A.

1986 *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

GOSSEN, G. (de)

1987 "The Chamula Festival of Games: Native Macroanalysis and Social commentary in a Maya Carnival", in *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community: Essays in Mesoamerican Ideas*, vol 1, Studies on Culture and Society, Nueva York, Institute for Mesoamerican Studies / University of Albany, 227-56.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M.

1989 "Carnaval, Cuaresma y vida cotidiana en la tradición hispana", en *Folklore Americano*, 48(2), 171-194.

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

HARRIS, O. y BOUYSSSE-CASSAGNE, T.

1988 "Pacha: en torno al pensamiento aymara", en *Raíces de América: el mundo aymara*, Albó, X. (Comp.), Madrid, Alianza América-UNESCO, 217-282.

HEERS, J.

1988 *Carnavales y fiestas de locos*, Barcelona, Península.

MARTINEZ CERECEDA, J.

1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del señor*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

ORLOVE, B.

1994 "Sticks and stones: ritual battles and play in the southern Peru", en *Unruly order. Violence, power and cultural identity in the hig provinces of southern Perú*, Poole, D. (Edt.), San Francisco, Westview Press, 133-164.

PÉREZ- GALÁN, B.

1997 "Los andares de la memoria en la construcción andina del espacio", en *Política y Sociedad*, vol. 25, 135-150.

1999 *Autoridad, orden e identidad en el Sur Andino peruano. Las representaciones del wachu en el distrito de Písac, Calca, Cuzco*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

2002 "Autoridades étnicas y territorio. El ritual del linderaje en una comunidad andina", en *Anthropologica*, 19, 365-382, Lima.

PLATT, T.

1976 *Espejos y maíz*, La Paz, CIPCA.

POOLE, D.

1991 "Rituals of Movement, Rites of Transformation: Pilgrimage and Dance in the Highlands of Cuzco, Peru", en *Pilgrimage in Latin America*, Crumrine, N. and Morinis, A., Londres, Greenwood Press, 307-339.

BEATRIZ PÉREZ-GALÁN

RASNAKE, R.

1986 "Carnival in Yura: Ritual Reflections on Ayllu and State Relations", en *American Ethnologist*, 13 (4), 662-80.

1987 *Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura*, La Paz, Hisbol.

REIFLER, V.

1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas, Mexico*, Fondo de Cultura Económica.

ROSTWOROWSKI, M.

1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1993 *Ensayos de historia andina: elites, etnias, recursos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

SALLNOW, M.

1987 *Pilgrims of the Andes: regional cults in Cuzco*, Washington, Smithsonian Institution Press.

SLADE, D.

1992 *Making the world safe for Existence: Celebration of the Saints among the Sierra Nahuat of Chignautla, Mexico*, Michigan, Ann Arbor/Michigan University Press.

TURNER, V.

1988 *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.

1990 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.

TURNER, V. & TURNER, E.

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Nueva York, Columbia.

URBANO, H. (Comp.)

1993 "La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino", en *Mito y simbolismo en los An-*

AUTORIDADES ÉTNICAS Y TERRITORIO EN EL SUR ANDINO PERUANO

des: la figura y la palabra, Cusco, CERA Bartolomé de Las Casas, 7-52.

URTON, G.

1981 *At the Crossroads of the Earth an the Sky: An Andean cosmology*, Austin, University of Texas Press.

1984 “Chuta: el espacio de la práctica social en Paqaritambo, Perú”, en *Revista Andina*, 2 (1), 7-56.

1993 “Moieties and ceremonialism in the Andes: the ritual battles of the carnival season in southern Perú”, en *Senri Ethnological Studies*, vol. 37, 117-142.

VALDERRAMA, R y ESCALANTE, C.

1988 *Del tata mallku a la mama pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*, Lima, DESCO.

VOGT, E.

1988 *Ofrendas para los dioses: análisis simbólico de los rituales zinacantecos*, México, Fondo de Cultura Económica.

ZUIDEMA, T.

1991 “Batallas rituales en el Cuzco colonial”, en *Hommage a Pierre Duviols, Andes et Meso-Amerique cultures et sociétés*, vol II, Provence, Université de Provence, 811-829.

1992 “Inca cosmos in Andean Context. From the Perspective of the Capac Raymi...”, en *Andean Cosmologies through Time*, Bloomington, University of Indiana Press, 17-44.