



Tiempo festivo y espacio sagrado en los Andes. Entre el cristianismo y la tradición indígena

Festive time and sacred space in the Andes. Between Christianity and indigenous tradition

Beatriz Pérez Galán

Departamento de Antropología Social y Cultural. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid.

beatrizp@fsf.uned.es

RESUMEN

En este artículo se aborda el significado cultural del territorio andino a través de la interpretación de un conjunto seleccionado de liturgias de inversión que tienen lugar en la fiesta de la navidad en un grupo de comunidades quechuas del sur andino peruano. La concepción sagrada que los pobladores indígenas imprimen al territorio a través de sus prácticas rituales a lo largo del año permite entrever la naturaleza híbrida de la tradición andina.

ABSTRACT

This study examines the cultural meaning of the Andes territory through the interpretation of a set of selected liturgical inversions that take place in Christmas celebrations among a group of Quechua communities of the southern Peruvian Andes. The sacred conception that the indigenous settlers imprinted on the territory with their ritual practices over the year enables a glimpse of the hybrid nature of Andean tradition.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

simbolismo ritual | pueblos amerindios | territorio sagrado | tiempo festivo | navidad | ritual symbolism | Amerindian peoples | sacred territory | festive time | Christmas

Son abundantes los estudios que han abordado el modo en el que los pobladores andinos significan en la actualidad su territorio a partir de la superposición de tradiciones culturales singularizadas por medio de prácticas rituales en este contexto. De un lado los santos, las cruces y las varas procedentes de la tradición cristiana, y de otro los cerros, los mojones, las lagunas, las estrellas, las sirenas y otros elementos de la naturaleza son algunos de los seres supra-terrenales que habitan su territorio y tienen el poder de decidir sobre el destino o *suirti* de los runas (1) (Bastien 1978; Harris 1982; Allen 1988; Valderrama y Escalante 1988; Pérez 2004, Gose 2008).

Temerosos del poder que pueden ejercer estos seres, a veces de forma caprichosa, siempre inapelable, los runas entablan una relación de reciprocidad con un espacio profundamente antropomorfizado y jerarquizado, fiel reflejo del orden terrenal que observan las personas (2). Bien a nivel individual mediante especialistas rituales (los conocidos *paqos*, *misayoqsoaltomisayoqs*), o a nivel comunal mediante sus autoridades tradicionales (los alcaldes de vara), los runas se proponen contener su fuerza telúrica y domesticarla para hacer de ese territorio agreste "un lugar seguro en el que habitar" (Slade 1992).

En los Andes, las etnografías que se ocupan de ilustrar la relación entre el espacio y el grupo humano que lo ocupa, lo hacen a través del estudio de la cosmología peculiar de ese grupo. En ellas el espacio territorial es, a menudo, interpretado como *un medio para* enfatizar la identidad grupal en resistencia frente al contexto político dominante: el Estado-Nación (Rasnake 1987; Allen 1988; Radcliffe 1990). En otros trabajos se hace hincapié en el espacio como la huella física del pasado del grupo que lo habita y, como tal, un vehículo de transmisión de la memoria histórica sobre los límites territoriales (Urton 1981; Rapaport 1990). La conceptualización del espacio como un *territorio de memoria* es común en ambos casos, un "texto" a partir de la cual leer la estructura social, política y económica del grupo (Geertz 1992, Connerton 1989; Hirsch 1995).

La alternativa al espacio como superficie inscrita de la memoria es aquella que supone el espacio como

proceso (Turner y Turner 1978; Turner 1988; Sallnow 1987; Küchler 1993). Desde esta perspectiva el territorio aparece como un conglomerado de significados a la vez ordenados y ordenadores de la cosmología del grupo mediante la acción ritual. Cosgrove expresa esta idea cuando señala que: "más allá de los parámetros específicos por los cuales el paisaje es percibido y experimentado, debemos fijarnos en el paisaje en sí mismo (...) en este sentido connota no tanto el mundo visto como un modo de ver el mundo (...) una percepción sintética, holística, conformada por la experiencia particular cultural y las disposiciones individuales del sujeto" (Cosgrove 1984: 13).

Para aproximarnos al significado cultural del espacio sagrado en los Andes en cuanto que "modo de ver el mundo", una de las vías privilegiadas es la que proveen las autoridades político-religiosas tradicionales que representan al grupo.

Autoridades tradicionales y territorio sagrado

La relación entre autoridades tradicionales y territorio ha sido un tema preferido en la literatura sobre los pueblos amerindios (Bárabas 2003; Pérez 2004, Urton 2006). En el caso andino, una de las perspectivas más fructíferas ha sido proporcionada por antropólogos, etnohistoriadores e historiadores a través del estudio de la iconografía inca, de la que se desprende la vinculación entre la nobleza indígena, los curacas, y el territorio por el que aparecen continuamente desplazándose (Flores 1990). Moverse por el espacio constituía para estas personas no sólo una estrategia para ratificar y legitimar su autoridad, sino además un modo de significar ese espacio para el grupo.

Esta vinculación se remonta a tiempos prehispánicos. Los cronistas de Indias dan cuenta de ello en sus descripciones acerca de las costumbres de los incas (Molina 1989; Guamán Poma de Ayala 1993). Con su movimiento a lo largo y ancho del territorio los curacas no solo ejercían como intermediarios entre las autoridades coloniales y los indígenas, a quienes representaban en sus funciones de recaudar tributos y organizar a la mano de obra, sino como intermediarios en la construcción de un orden cosmológico. Ese orden era validado y transmitido al resto del grupo en sus desplazamientos por el territorio andino convertido en un inmenso espacio ceremonial sagrado.

Como es bien sabido, el recorte paulatino de las competencias administrativas que desempeñaban los curacas es un proceso que comienza a fines del siglo XVIII con las reformas borbónicas que ponen un cruento fin a las rebeliones indígenas que estallaron en Perú y Bolivia durante varias décadas. Entre otras medidas, la antigua nobleza hereditaria, que había encabezado las rebeliones, es sustituida por alcaldes indígenas electos bajo la supervisión de la corona española (Pérez 2008). Estos cargos, con atribuciones políticas muy mermadas, y la modernización del agro y la introducción de nuevas vías de movilidad social como resultado de la reforma agraria, desembocan en su desaparición en múltiples comunidades. Por el contrario, en aquellas regiones andinas en las que continúa vigente este sistema de autoridades, de modo análogo a lo que sucede con otras regiones indígenas de América Latina (Gabbert 2003), conservan el doble papel. Por un lado, desempeñan un conjunto de funciones relacionadas con la administración de justicia, la intermediación en conflictos y la sanción a nivel comunal, y por el otro, son los encargados de reactualizar y transmitir a través del territorio el valor de unos principios cosmológicos acerca de cómo concebir el mundo y cómo actuar sobre él. Una aproximación a las prácticas rituales de la población andina contemporánea, constituye un escenario privilegiado para indagar sobre el valor sagrado del territorio andino (Turner 1988 y 1990; Geertz 1992).

Calendario ritual y lenguaje festivo

Al analizar las actividades rituales que suceden en el transcurso del año, buena parte de las etnografías sobre los Andes coinciden en tomar como elemento de referencia los ritmos de trabajo marcados por el ciclo agrícola y por las estaciones del año (Valderrama y Escalante 1988; Allen 1988; Bastien 1978; Isbell 1985). Sin embargo, éste no es el único criterio. La taxonomía *emic* del tiempo festivo está además intrínsecamente relacionada a su concepción simbólico-religiosa del territorio.

Tomando como muestra el conjunto de comunidades de Pisac, distrito andino ubicado a orillas del río

Vilcanota, observamos que los runas clasifican su calendario festivo sobre la base de cuatro criterios que operan simultáneamente:

1. El ritmo estacional y del ciclo agrícola en que suceden (secas: tiempo de siembra y cosecha, y lluvias: tiempo de maduración).
2. El espacio físico en el que transcurren (la comunidad, el pueblo, otras comunidades).
3. Los cargos que desempeñan el papel protagonista en la organización ritual de esa fiesta: ya sean regidores, segundas, veladas, wachu capitanes, capitanes, wifalas, Alcaldes envarados y/o mayordomos (Pérez 2004).
4. La naturaleza local o foránea del elemento festejado: santos, animales, la *pacha mama*, y las propias personas en sus cargos de autoridad así como los símbolos que portan entre los que encontramos varas, cruces y estandartes.

Sobre la base de estos cuatro criterios, los runas de este distrito dividen los días excepcionales que festejan en el transcurso del año en cuatro tipos:

1. *Guarday*. Se trata de fechas fijas en el santoral cristiano en las que se propicia la fertilidad del ganado y de la chacra. Para los runas, en estos días las energías telúricas se encuentran en un estado más efervescente motivo por el cual es necesario permanecer "guardados" en sus casas. Durante esos días la espera puede ser activa -realizando rituales de fertilidad que traten de calmar el "hambre" de la *pacha mama*- o bien pasiva - mediante la prescripción de una serie tabúes que prohíben el trabajo-. En el primer caso, será el propio cabeza de familia el encargado de realizar la ofrenda ritual a la Pacha Mamaoal ganado, según corresponda. Esta ofrenda de alcohol, coca, confeti y dulces irá acompañada además de una abundante cantidad de bebida y comida que será distribuida entre los presentes quienes comerán, beberán y bailarán hasta caer exhaustos. Su objetivo es triple: lograr la purga o limpieza ritual de la tierra y al ganado, propiciar la fertilidad de estos elementos durante el año, y garantizar la continuidad del pacto de reciprocidad con las fuerzas y espíritus de la naturaleza.
2. *Devoción*. Estos días son el resultado de la combinación de días fijos y móviles en el calendario cristiano en los que se celebran peregrinaciones a centros rituales, coincidiendo con el periodo de las siembras tempranas (agosto-septiembre). Para la población local estos santuarios son la morada de los espíritus de la montaña, los *apus* (3), a los que Sallnow se refiere como "puntos clave en el paisaje a los que se ha unido una imagen cristiana fusionando los significados vernaculares a las formas religiosas importadas" (1987: 174). La comitiva que peregrina a estos lugares estará presidida por las autoridades tradicionales (alcaldes, mayordomos y cargo-pasados), sus homólogos femeninas y los componentes de una de las danzas características del folclore andino.
3. *Fiestas*. Se trata de días fijos en el santoral cristiano identificados con la celebración de una misa en la comunidad. Con esta ceremonia se renueva simultáneamente el valor del símbolo cristiano (sea santo, cruz o Niño Dios) y el de los símbolos de autoridad de las autoridades tradicionales, como es el caso de las varas de los alcaldes. El significado de estas fiestas reside en los rituales que se celebran durante y después de la misa. Así, el día de Navidad y a las mismas puertas del templo en que el sacerdote oficia su sermón, se realizan toda una serie de liturgias de inversión en las que los runas disfrazados de animales y personajes míticos bailan y beben sin cesar, con la aquiescencia del cortejo de alcaldes tradicionales que sancionan con su presencia y su participación todo el evento.
4. *Uso y costumbre*. Este periodo se corresponde con un periodo de aproximadamente ocho semanas que transcurren entre el día de Navidad y el inicio de la Cuaresma cristiana. En sentido amplio estas semanas abarcan las celebraciones del Carnaval. En la tradición prehispánica ese tiempo se corresponde con la renovación cíclica de los astros coincidiendo con el solsticio de verano (hacia el 21 de diciembre). En la actualidad, los runas de estas comunidades representados por sus autoridades tradicionales se aúnan en el esfuerzo colectivo por renovar simbólicamente un orden de las cosas y de las personas. Para ello, los rituales que se celebran estos días especiales se expresan a través de un lenguaje ceremonial altamente codificado que contiene, al menos, cinco aspectos recurrentes. Su mención en este punto facilitará la lectura posterior de las prácticas rituales en un espacio sacralizado.

Primero. En todos ellos destaca una permanente e insistente preocupación por el orden de ubicación de las autoridades y la dirección en la cual circulan que es siempre *pañaman*, esto es, hacia la derecha, siguiendo el movimiento de los astros. Tanto en los circuitos rituales como en la distribución y en los intercambios de bebida y comida que suceden constantemente durante estos días excepcionales, dicha dirección es observada escrupulosamente por las autoridades tradicionales.

Segundo. El fortalecimiento y la reproducción del territorio comunal en su cartografía física y sagrada que se realiza anualmente a través de recorridos festivos presididos por las autoridades tradicionales con la activa participación de toda la comunidad. Estos recorridos rituales o *mojón muyuy* (del quechua: girar alrededor de un mojón o hito) transcurren tanto por las fronteras administrativas actuales del territorio comunal, como por aquellas que constituyen el territorio "imaginado" de la comunidad, esto es, el adjudicado tras la reforma agraria en favor de sus vecinos y cuya memoria es mantenida y reactualizada de este modo. A su vez, el territorio comunal es culturalmente significado por las continuas ofrendas que los runas realizan durante estos recorridos a los seres supra-terrenales que habitan en él, ya sean los espíritus sagrados de los cerros (*apus*, *awkis* y *ruwales*, según su categoría) y de las lagunas (*qocha*).

Tercero. La complementariedad femenino-masculino (en quechua *warmi-qar*) como principio de significación y renovación del valor sagrado del territorio. Esta dualidad estructural se condensa en la categoría *yanantin*, que expresa la unión de complementarios-antagónicos, considerada en la literatura antropológica una pieza central del pensamiento andino (Platt 1976).

Cuarto. La permanente multivocidad de los símbolos dominantes (Turner 1990). Esta característica remite a la mezcla permanente de dos tradiciones, una de procedencia colonial y otra indígena, reapropiadas a lo largo de cinco siglos como una sola híbrida en el contexto ritual andino.

Quinto. El ritmo violento y pasional de las celebraciones que las asemejan a *performances*, escenificaciones culturales de contenido dramático, estético o ritual (Rasnake 1987: 157). Este "lenguaje pasional", como lo denominó Caro Baroja en su estudio sobre rituales peninsulares (1965), en los Andes conocido como *puqllay* (del quechua "jugar"). De modo más preciso, *puqllay* indica el tipo de interacciones que pueden ser al mismo tiempo y sin contradicción de carácter violento y peligroso (celebración de batallas rituales entre comunidades vecinas), amoroso (promiscuidad sexual, flirteos), y lúdico-festivo (juegos, danzas) (Orlove 1994). Como cualquier lenguaje simbólico este peculiar "juego" es el medio que los runas utilizan para transmitir de generación en generación el conocimiento de sus prácticas sociales, a las que se refieren genéricamente como "usos y costumbres". Jugando, transitan de un estatus a otro; jugando también, comienzan a conocer a sus parejas; jugando aprenden a bailar y a tocar instrumentos; jugando renuevan comunalmente los pactos y alianzas con otras comunidades vecinas y reactualizan los límites físicos de su territorio y su valor sagrado.

Un buen ejemplo del significado sagrado que comporta el territorio andino se obtiene a través del estudio de las liturgias de inversión que protagonizan las autoridades tradicionales de las comunidades de este distrito coincidiendo con la fiesta de la Navidad.

La fiesta andina de la Navidad

La incorporación de este día excepcional al calendario festivo de las comunidades es de singular importancia, no solo por su origen cristiano sino por su situación estratégica a caballo entre las "fiestas", en cuyo grupo es ubicada por la población indígena local, y el inicio del periodo de los días de "uso y costumbre", con el que comparte múltiples semejanzas formales y de contenido.

Por un lado, la Navidad es usufructuaria del lenguaje que caracteriza el lenguaje simbólico de andino propio de los carnavales con el ritmo violento de las actividades, los juegos, 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. Por otro, esta celebración responde a las características de las "fiestas" en cuanto que reúne y sintetiza tradiciones andinas de origen prehispánico y otras coloniales reapropiadas en el espacio ceremonial.

Un extracto de mi propio diario de campo servirá para aproximarnos a las prácticas rituales que suceden

ese día:

"Hoy es Navidad, y las campanas de la iglesia han comenzado a tañer antes de lo habitual señalando lo excepcional del día. Apenas el señor Genaro, el campanero de Pisac, ha dado por concluida su labor, han comenzado a escucharse nítidamente los sonidos sordos de las *q'epas* anunciando la llegada de los *wachus* que descendían cerro abajo. Primero, han llegado las autoridades de vara de la comunidad Ccotataki: abriendo el cortejo cuatro pequeños Regidores, tras ellos el Segunda, el Alcalde, y cerrando la fila, el Mayordomo y varios *Kuraqkuna* (...). Poco a poco han ido apareciendo los *wachus* de las demás comunidades. Todos acompañados por la música de sus estruendosas 'bandas de guerra' a las que se sumaban las *q'epas*. En pocos minutos la atmósfera solemne de la festividad cristiana ha ido desvaneciéndose ante la explosión de color, música y la algarabía incesante que provocaban los runas (...).

A ese aire festivo contribuyen hoy de manera notoria la tropa de personajes disfrazados de *machulas* y *wailakas* que han llegado junto a los *wachus* de sus autoridades (...) Los primeros, en su condición de 'viejos' visten ropas antiguas y desaliñadas: ponchos rústicos color nogal, pantalones raídos de bayeta negra y *ojotas*. Como atributos de su identidad, estos *machulas* cubren su cara con una máscara peluda confeccionada con el cuero de un chivo; en una mano agitan un *chicote* (látigo pequeño), y en la otra, llevan una vara de madera de *chachakomo* de sinuosas formas; alrededor de su cuello pende un collar ensartado con pequeñas manzanas verdes y una cruz de madera (...).

Otro grupo de varones representan a las *wailakas*, mujeres jóvenes, casaderas, y aún inexpertas en sus deberes de esposas. De modo que estos varones caminan vestidos con *pollera*, *chalina*, *lliqlla*, *ojotas*, una *puska* en una mano y una *wawa* de juguete a la espalda. Tanto unos como otros, están completamente borrachos (...) El comportamiento de los *machulas* provoca la mofa de todos los espectadores, y en especial la incomodidad y el nerviosismo entre las mujeres que estábamos observando la parodia. Gesticulando exageradamente, señalaban su sexo y simulaban posturas obscenas con la vara cerca de las *wailakas*. Estas, fingían alejarse recatadamente, pero no han parado de bailar, gritar y corretear alrededor de los viejos (...). Uno de los *machulas* de la comunidad de Ccotataki me ha visto y ha comenzado a agitar su vara con ademanes sexuales junto a mí, diciendo cosas que no entendía pero que han provocado la risa y la burla durante unos minutos de todos los presentes (...). Después de un rato en la plaza, algunos *machulas* han entrado a la iglesia, donde ya había comenzado la misa. En el interior, las autoridades de vara de todas las comunidades estaban colocados en sus bancas correspondientes, a la derecha del altar del mayor. Han mirado, han sido vistos, algunos se han santiguado y han vuelto a salir a la plaza donde han continuado tomando, bailando y escenificando su papel al son de las bandas de guerra (...). Me he quedado en el templo, aún aturdida por el episodio sucedido con el *machula* y la confusión que sentía. Sin embargo, y a juzgar por la tranquilidad demostrada por los vecinos ante las continuas irrupciones de los *machulas* en el templo borrachos y voceando, ese sentimiento no parecía compartida por nadie más (...). Ni los vecinos del pueblo ni el sacerdote cuya voz era difícil de escuchar a causa de la bulla y el desorden, ni tampoco las autoridades tradicionales de las comunidades portando sus recias varas, se han inmutado un ápice frente al espectáculo. Para estos últimos, la Misa de Navidad significa el fin de sus obligaciones en el cargo..." (Pisac, 25 de diciembre de 1996).

El día de júbilo por el nacimiento del niño Jesús representa para los runas el fin de las obligaciones del conjunto de los cargos tradicionales de autoridad más importantes de estas comunidades: alcaldes, regidores, segundas y mayordomos. Concretamente, para los últimos y sus parejas, significa adquirir el reconocimiento de *kuraq* o persona de respeto, estatus reservado a aquellos que han finalizado su servicio a la comunidad a través del servicio de los cargos. Por este motivo las autoridades tradicionales de las comunidades acuden al templo en procesión acompañados por un nutrido séquito de *pututeros* (regidores provistos de conchas marinas o *pututus*, que hacen sonar durante todo el recorrido) y comparsas festivas compuestas por personajes característicos de la mitología andina. Como se desprende del diario, estos personajes desfilarán alternativamente dentro y fuera del templo cristiano gritando, exhibiendo sus atributos animalescos y haciendo ostentación de su sexo lo que invita a la mofa de los parroquianos que observan sin inmutarse. Un vistazo a la organización del calendario prehispánico andino es precia para entender una parte importante del contexto significativo en el que se ubica esta

celebración para los runas hoy.

Del mismo modo que en otros pueblos amerindios, la observación del movimiento de los astros marcaba el calendario ritual inca. La celebración del solsticio de diciembre, a la que la tradición cristiana superpuso el nacimiento del hijo de Dios, era para los incas una de las ceremonias más importantes de su calendario ritual a la que se referían como *Capac Raymi-Camay Quilla*, "Dios Sol y Diosa Luna" (Harris y Bouysse-Cassagne 1988; Zuidema 1992). Guamán Poma de Ayala, recoge las costumbres de los indios durante los días cercanos al solsticio:

"de los años, meses de los Ingas, meses y años y domingos que contaban los Ingas en este reino, que los filósofos y astrólogos antiguos contaban la semana diez días, y treinta días un mes, y así por esto se seguía y se servía con ello, y conocía por las estrellas lo que había de pasar el año, que bien sabía que el sol estaba en más alto grado que la luna, y se ponía de encima de ella y se ensangrentaba, y así se oscurecía, y creían que había de morir y oscurecer y caer en tierra el eclipse de la luna; y así hacían gritar a la gente y a los perros, y tocaban tambores y alborotarse la gente, hasta hoy lo hacen y lo siguen...." (1993: 177).

Como se desprende de la crónica de Guamán Poma, ese tiempo era considerado por los como un periodo de renovación de los elementos o *pachakuti*, de forma coincidente con el movimiento del sol y de la luna que esos días sufren las modificaciones más violentas de todo el año. En sentido literal *pacha* alude a la tierra, al mundo y al tiempo de este mundo, mientras que *kuti* se refiere a una inversión, a la acción de darse la vuelta (Harris 1986; Harris y Bouysse-Cassagne 1988). En la actualidad, la expresión *pachakuti* es utilizada por los runas para referirse a una inversión o al fin -generalmente violento- de un ciclo y el comienzo de otro. Durante esos días, la antigua nobleza indígena, los curacas, ayunaban y hacían penitencia para procurar la continuación cíclica del tiempo: "El primer mes de enero: Capac Raymi Camay Quilla... este mes hacían sacrificios y ayunos y penitencias y tomaban ceniza y se ponían ellos y en sus puertos los echaban, hasta hoy lo hacen los indios; y hacían procesiones, estaciones de los templos del sol y de la luna, y de su Dios" (1993: 177).

En la actualidad con la fiesta de la Navidad se inicia el *pachakuti* a través del cual las autoridades tradicionales a través de su participación en rituales como éstos, clausuran simbólicamente el orden antiguo para dar paso a uno nuevo. El lenguaje ritual en que se expresan las acciones, es sintomático de ello. La fiesta de navidad es ante todo para los runas el anticipo de los rituales del *mosoq wata carnaval* o carnaval de año nuevo, una compleja secuencia de renovación simbólica del orden espacio-temporal que incluye a las personas, los animales, elementos naturales y el territorio en el que habitan.

En el carnaval de año nuevo se realizan las ceremonias de renovación de las autoridades tradicionales en sus cargos. Esta renovación comienza el día de Navidad, en el desfile y en la celebración posterior, y culmina durante la primera faena comunal en la segunda o tercera semana de Enero, en las que se confirma a las nuevas autoridades. Por ello, el significado de estos días para los runas es el de una transición. Como otros de inter-regno, los rituales que se celebran en *mosoq wata*, están caracterizados por una secuencia muy semejante a la señalada en un rito de paso (Gennep 1986; Turner y Turner 1978; Turner 1988 y 1990) con sus tres fases características: a) separación del orden establecido que tiene lugar se produce los últimos días del año cuando los cargos culminan su periodo; b) suspensión temporal del orden durante cinco días desde la Navidad (último días de cargo) hasta el año nuevo. c) Juramentación de las nuevas autoridades tradicionales en sus cargos tras la ratificación en la comunidad con motivo de la primera faena comunal (4).

El caos como principio del orden. *Wailakas* y *machulas*

El desfile navideño es la escenificación ritual del orden-desorden representado dentro y fuera del templo cristiano. El simbolismo de los dos personajes protagonistas del evento, las *wailakas* y los *machulas*, es clave para entender lo que ahí sucede. Estos personajes evocan la imagen invertida y esperpéntica del orden expresado a través de las autoridades indígenas que culminan sus cargos ese día. Una transgresión altamente codificada del desorden, como se infiere del comportamiento de los vecinos del pueblo en el templo quienes ni se inmutan frente a las continuas interrupciones de la misa de navidad por parte de estos personajes ebrios que lanzan improperios.

La ambigüedad, la confusión y la inversión de papeles de los actores que participan es parte del lenguaje ritual utilizado para señalar el carácter liminar de este periodo hasta la juramentación de los nuevos cargos. Bourdieu insiste en esta idea al analizar el sentido de las transgresiones rituales al señalar que: "el principio de ordenamiento del mundo está también en la base de las acciones rituales que persiguen el hacer lícitas, negándolas, las transgresiones necesarias e inevitables de los límites" (1991: 338). Orden y desorden, dos facetas de la realidad social conceptualmente inseparables, se presentan en estas inversiones rituales del año nuevo andino. Uno se apoya y se legitima en la mera posibilidad de la existencia del otro (Balandier 1988).

Por su parte, tal y como sucede en el caso de otras fiestas que requieren de la celebración de una misa en el templo cristiano de la capital del distrito, su significado completo se adquiere dentro del templo en la liturgia cristiana propiamente dicha, como después. Así, una vez concluidos el sermón y la procesión ritual de las autoridades tradicionales de las comunidades por el pueblo, éstos se unen a las comparsas de *wailakas* y *muchulas* para confraternizar, bailar, comer y beber juntos. El espacio elegido suele ser la casa de algún vecino del pueblo, pariente ritual del mayordomo o del alcalde indígena. Ni la celebración de la misa cristiana ni la distribución ritual de comida y bebida en la ceremonia posteriores tienen sentido de forma autónoma.

Las características del lenguaje en que se expresan esos personajes, el *puqllay* señalado, que se aprecia tanto durante la misa en el templo como en la celebración posterior, viene caracterizado por la ambigüedad de papeles, la mofa, la burla, el exceso y la dramatización. Todas estas actitudes, sintomáticas del *kuti* o inversión que están protagonizando estos personajes, se representan bajo la mirada cómplice de las autoridades de vara. En esta peculiar comparsa navideña y bajo ese lenguaje aparecen condensados diversos temas característicos de los carnavales, no sólo en los Andes y en Mesoamérica, sino también en España. Entre los que se repiten de forma más recurrente encontramos: la parodia de la vejez y de sus achaques, la animalización, o el disfrazarse de mujer (5). Me detendré primero en la inversión que suponen estos personajes en términos de las posiciones sexuales y de género, para posteriormente analizar su significado en términos espacio-temporales. ¿Qué papeles están representando los *wailakas* y los *machulas* a las puertas del templo cristiano, y en ocasiones, dentro de él?

Ambos personajes son recreados por hombres jóvenes que toman la identidad de otros personajes. En el caso de las *wailakas*, la de mujeres recién casadas e inexpertas que juegan con sus parejas, mientras que los *machulas* son hombres viejos que se comportan como jóvenes con actitudes sexuales "desviadas". Incesto, sodomía y una sexualidad desenfadada son algunas de los comportamientos de los que las *wailakas* son cómplices.

El sentido de la inversión de papeles no acaba sin embargo en los comportamientos individuales. Como se deduce de los atributos y la indumentaria que caracteriza a los *machulas*, posiblemente la más interesante y compleja de este binomio. Estos personajes no solo invierten la identidad de un individuo joven en la de un viejo, manifiesta a través de la indumentaria descuidada, además la transforman adquiriendo la identidad de un animal a través de la máscara que cubre sus rostros. En ese estado de salvajismo propongo ubicar los comportamientos que podrían considerarse a priori "socialmente desviados". Ni la sodomía ni el incesto, ni tampoco la promiscuidad que los *machulas* sugieren con la vara que agitan en su mano y cuyo simbolismo fálico parece evidente, son propias de ningún joven runa de estas comunidades entre quienes no provoca la hilaridad, a diferencia de los vecinos mestizos del pueblo y de los observadores foráneos. Los *machus* no son del todo humanos. Son seres mitad runas y mitad animales asociados a un estado presocial y sus comportamientos son propios de ese estado. Desde esa perspectiva, el significado de estos personajes parece más claro: el abandono transitorio del mundo de la cultura para sumergirse en el de la naturaleza, hecho manifiesto en el comportamiento sexual animalesco y la indumentaria que exhiben. Pero además, estas figuras simbolizan no sólo una transgresión de estado sino también un viaje en el tiempo.

Para los runas estos *machus* son los antepasados prehumanos que vivieron en una época mítica no civilizada en la que reinaba la oscuridad, la behetría. Como aquellos, los *machus* tienen sus casas: los *inca wasi* o *machu wasi* (casas de los incas o *machus* respectivamente), lugares que conservan restos de templos prehispánicos y que son preferidos por los runas para enterrar a sus muertos. Garcilaso de la Vega, Cieza de León y otros cronistas, al referirse a la mitogénesis de los incas como héroes

civilizadores-solares, hablan de una primera edad de gentiles, los *machus*, seres salvajes que recuerdan también a la tradición latina de las behetrías (6).

La identidad de estos seres míticos que habitan hoy el territorio de las comunidades andinas es ambivalente. Por un lado, se cree que son los causantes de las enfermedades provocadas en un encuentro en el que seducen a sus víctimas. Por otro, como todos aquellos seres que detentan poder, son poseedores de una energía renovadora. Estos personajes forman parte de la mitología andina de la que tenemos abundancia de testimonios (7): "Estos *machus* son adoradores de la luna, habitantes de las cavernas y pequeñas *chullpas*, seres que hasta ahora siguen reviviendo en las noches, conversando durante los eclipses y enfermado a hombres y mujeres" (Morote Best, en Casaverde, 1970: 41). En otros mitos se los identifica como a los primeros habitantes que vivieron en una época anterior a la actual adorando a un *anta inti* (sol de cobre) que les regalaba una tenue luz rojiza (Morote Best 1988). La estructura de las diferentes versiones recogidas en toda la sierra sur es bastante similar: a) seres salvajes llegan a acumular tanto poder que Dios decide destruirlos mandando un diluvio de fuego; b) sabedores de lo que va a ocurrir, destruyen sus objetos para que no puedan ser aprovechados por otros y construyen los *machu wasi*, pequeñas casas de piedra y barro donde se encierran. Otros optan por penetrar en los manantiales de agua convertidos desde ese momento en lugares peligrosos, c) tras el diluvio, cuando cesó el fuego, éstos quedaron momificados mientras que el Creador hizo al dios Sol (*Inti*) a la diosa Luna (*Qilla*) y a los demás astros, plantas y animales y, por último, a los runas (Casaverde 1970: 44-45).

Si regresamos de nuevo a nuestro particular desfile a la puerta de y en el interior del espacio ceremonial marcado por el templo cristiano donde los *machus* danzan alrededor del hijo de Dios, la figura de estos personajes parece cobrar en este punto toda su complejidad. En cuanto que antepasados míticos de los incas (medio humanos medio animales) estos seres se sitúan entre el mundo de la naturaleza y el de la cultura. Como las autoridades tradicionales encargados de significar el territorio y renovar el *ordo rerum* portan varas de mando, pero no ejercen autoridad con ellas. Al contrario, siembran el desorden en un espacio aún no domesticado, no significado colectivamente por las autoridades cuyo cargo expira ese mismo día, quienes contemplan y sancionan con su presencia todo el evento.

El vacío de poder característico de los periodos de renovación como éste, parece implicar una vuelta transitoria a la naturaleza no domesticada (Turner y Turner 1978: 249). Desde esa perspectiva, propongo interpretar el significado de este desfile que sucede el día de Navidad como la escenificación de un *pachakuti*, una vuelta atrás en el tiempo, al mundo de lo salvaje y al pasado mítico. Una inversión espacio-temporal del orden que será renovado durante los siguientes días.

Su indumentaria y los comportamientos descritos avalan esta interpretación. Los *machus* en tanto que seres pre-sociales ofrecen la imagen perfectamente invertida de las autoridades de vara y los *kuraqkuna* ahí presentes: como éstos, los *machus* llevan poncho, pero no se trata de un tejido fino ni tampoco bordado; también como las autoridades de vara, estos personajes llevan al cuello una cruz, distintiva de su cargo, pero en este caso ensartada entre minúsculas manzanas; una vara como la de los Alcaldes pero en lugar de la elegante madera de *chonta* con la que se confecciona, utilizan la rama retorcida del *chachakomo*. De modo que al terminar la misa cuando las autoridades tradicionales confraternizan con estos personajes, 'sus esperpentos', con los que beben y comen ritualmente, están sancionando la liquidación de un tiempo social caracterizado por un orden. Dicho orden termina ese mismo día en el que culminan sus cargos.

La incertidumbre y la ambigüedad de papeles se extenderá durante los cinco días que siguen hasta la juramentación de las nuevas autoridades tradicionales en sus cargos que sucede el primer día de Enero. Esta situación excepcional es señalada ritualmente, como indiqué, por los tabúes respecto a la tierra que se concentran en esos días, los *guarday* de Navidad y de Santos Inocentes respectivamente. El mensaje parece claro: no habiendo intermediarios simbólicos del grupo que se encarguen de domesticar ritualmente los poderes de la naturaleza, no es propicio entablar ningún tipo de relación ni tampoco exponerse a ella (Douglas 1978). Tanto la actividad ritual, como las prácticas agrícolas se reducen a su mínima expresión durante estos días. Sólo en las casas de los que recibirán el cargo para el siguiente año, comienzan los preparativos para acudir a la capital del distrito, a juramentar el cargo. Estos cargos serán los encargados en el periodo de ocho semanas que dura aproximadamente el carnaval de volver a armar el orden social y cosmológico en el que se sustenta la comunidad (Pérez 2002).

Sacralizando el territorio

Si hacemos una breve recapitulación de los días excepcionales en estas comunidades, derivada de la participación de las autoridades político-religiosas de la comunidad, el momento del ciclo agrícola en que suceden y el movimiento que implican, observamos que es posible trazar una correspondencia entre el contenido de las actividades rituales que se realizan y la experiencia que los runas tienen de su territorio.

El año comienza con las primeras siembras en el mes de agosto-septiembre, tiempo de secas (*ch'aki*). Es el momento en el que la tierra está preparada para recibir la semilla. En términos rituales, estos son los meses en los que se concentran las peregrinaciones a santuarios naturales, los llamados "días de devoción". Es además el tiempo en el que se hacen las limpiezas y los pagos rituales a la *pacha mama* y a los animales autóctonos (llamas) con el objeto de garantizar su fertilidad el resto del año.

La relación de reciprocidad en este periodo se establece entre los runas a nivel familiar y el paisaje sacralizado. Para ello, se desplazarán hasta los santuarios, de manera voluntaria y a título personal portando estandartes que representan a la comunidad, acompañados de una danza típica; de igual modo, las familias invocarán desde su *chacra* a los espíritus que moran en los santuarios naturales (*apus*, *awkis*, *ruwales*). Lo familiar-individual prevalece en su relación con la naturaleza estos meses, cuyo valor sagrado es renovado simbólicamente mediante ofrendas, pagos y procesiones.

El siguiente periodo corresponde a la época de maduración de las semillas -*poqoy*-, en la estación de lluvias, aproximadamente desde Noviembre hasta Febrero. Es el tiempo en el que se realiza la renovación de los cargos de las autoridades tradicionales. Ellos son los encargados de ordenar simbólicamente el microcosmos de la comunidad tanto a nivel intra y extracomunal. Por eso en términos rituales, en estos días no se evocan imágenes de santos. En este periodo de maduración se pueden distinguir dos tiempos. Por un lado los últimos días del año y los primeros del siguiente (desde Navidad y hasta Epifanía aproximadamente) en el que se lleva a cabo la renovación de los cargos.

Como hemos visto, durante el breve espacio de cinco a seis días de interregno, las comunidades no tienen autoridades, dicho de otro modo, carecen de intermediarios simbólicos frente a las fuerzas telúricas que se encuentran por este motivo en un estado especialmente efervescente, desordenado. Ahí se concentran los tres días de *guarday* (Navidad, Santos Inocentes y Epifanía). dedicados a la *pacha mama*, en que los runas la no trabajaran en la chacra y no caminarán fuera de sus casas. Permanecerán "guardados" en el sentido literal del término.

Con las ceremonias de renovación de los cargos en la comunidad que culminan tras la Epifanía, comienza una segunda etapa del *poqoy* (maduración), propiamente identificada como Carnavales, tiempo de los primeros frutos. Las autoridades político-religiosas ya han sido renovadas y la relación de reciprocidad con la tierra se puede restablecer a nivel comunal. Estos, en su papel de representantes simbólicos de sus comunidades comienzan a caminar el territorio, a domesticarlo ritualmente para todos los runas. Por eso los carnavales se caracterizan por continuos desplazamientos desde dentro y hacia los límites del territorio comunal en los que las autoridades, en su relación recíproca con el territorio, no sólo lo sacralizan simbólicamente, sino que reciben una parte de su energía en la interacción ritual.

Con el tiempo de cosecha que transcurre entre fines del mes de abril y el mes de junio, culmina un ciclo agrícola. Este último periodo es el que más trabajo demanda de todo el año para las familias campesinas del Ande. El territorio está ahora culturalmente significado, lo que se traduce en términos rituales en la calma relativa de estos meses. Tan sólo celebran algunos de los *guarday* de animales, los de origen europeo -las vacas en san Marcos, y las ovejas en el día de san Juan- y al final del mes acuden a la peregrinación de Qoyllurit'i, ubicado en las faldas del Ausangate, uno de los *apus* más importantes de la región.

Como se desprende de esta breve descripción, los rituales de renovación andinos confieren una parte sustancial del valor sagrado al territorio. El significado cultural de ese territorio en los Andes es actualmente el resultado híbrido de la confluencia permanente de tradiciones y prácticas culturales propias y reapropiadas como una sola, plural e híbrida, que constituye lo que conocemos como "tradición andina".

Notas

1. Del quechua "ser humano". Etnónimo que utiliza esta población para distinguirse a sí mismos frente a cualquier otro grupo.
2. Estos elementos simbólicos del territorio (sol, luna, estrellas, cerros, lagos, entre otros) observan un escrupuloso orden jerárquico entre sí, análogo al sistema de estatus, conocido como *wachu*, que utilizan los runas para distinguirse a sí mismos en función de su género, edad y cargos que hayan realizado (Pérez 2004).
3. Los más importantes centros de peregrinación de la geografía religiosa de este área son: el Señor de Qoyllu'riti, en las faldas del *apu* Ausangate, al que se acude poco antes de la festividad del Corpus; le sigue en orden de importancia el Señor de Huanca, en la comunidad vecina del mismo nombre (distrito de San Salvador), asociado al *apu* Pachatusan al que se peregrina el 14 de septiembre y, por último, el Señor de Occoruro, también conocido como "Justo Juez", que se celebra el mismo día que el anterior.
4. Tras su confirmación, los nuevos cargos comienzan la reactualización simbólica del territorio por el que circulan. Esta renovación transcurre en la siguiente fase que coincide aproximadamente con nuestro *Carnaval*, esto es, desde el 20 de enero, día de san Sebastián, hasta el miércoles de ceniza, inicio de la Cuaresma en el calendario cristiano de la que nos hemos ocupado en otras ocasiones (Pérez 2004).
5. Sobre el lenguaje ritual característico del carnaval ver: Caro 1965; Reifler 1986; Vogt 1988; Gutiérrez 1989.
6. Leyenda del imperio civilizador erigido sobre tribus salvajes.
7. Casaverde (1970) recoge en la comunidad de Cuyo Grande (Pisac) media docena de *machus* que se diferencian según el grado del efecto maligno que producen en sus víctimas. Los masculinos son *soq'a machu*, *ñawpa machu*, *machula*; y los femeninos: *soq'a paya*, *ñawpa paya*, *awlay*, *paya* o *awki* femenino. En las comunidades del norte de Potosí, en Bolivia, Olivia Harris (1982) refiere la existencia de estos *machus*, que son conocidos como 'gentiles'.

Bibliografía

Allen, Catherine

1988 *The hold life has... Coca and cultural identity in an Andean community*. Washington, Smithsonian Institution Press. [Traducción al castellano: *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 2008.]

Balandier, George

1988 *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Madrid, Júcar.

Bárabas, Alicia (coord.)

2003 *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bastien, Jean

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

Bourdieu, Pierre

- 1991 *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- Caro, Julio
1965 *El carnaval. Análisis histórico-cultural*. Madrid, Taurus.
- Casaverde, Juvenal
1970 *El mundo sobrenatural en una comunidad: Kuyo Grande. Cusco*. Tesis de Maestría presentada en la Universidad Nacional San Antonio Abad, Cusco.
- Connerton, Paul
1989 *How societies remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cosgrove, Daniel
1984 *Social Formation and symbolic landscape*. New Jersey, Barnes & Noble Books.
- Douglas, Mary
1978 *Símbolos naturales: Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza Universidad.
- Flores, Jorge
1990 *El Cusco. Resistencia y continuidad*. Cusco, Centro de Estudios Andinos Cusco / Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- Geertz, Clifford
1992 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Gennep, Arnold Van
1986 *Los ritos de paso*. Madrid, Taurus.
- Gose, Peter
2008 *Invaders as ancestors. On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. Toronto, University of Toronto Press.
- Gutiérrez, Manuel
1989 "Carnaval, cuaresma y vida cotidiana en la tradición hispana", *Folklore Americano*, 48 (2): 194.
- Harris, Olivia
1982 "The dead and the devils among the bolivian Laymi", en Maurice Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*. Cambridge, Cambridge University Press.
1986 "From asymmetry to triangle: Symbolic transformations in Nothern Potosi", en J. Murra, N. Wachtel, y J. Revel (eds.), *Anthopological History of Andean Polities*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Harris, O. (y Thérèse Boysse-Cassagne)
1988 "Pacha: En torno al pensamiento aimara", en X. Albó (comp.), *Raíces de América: El mundo aymara*, Madrid, Alianza América-UNESCO: 217-282.
- Hirsch, E.
1995 "Landscape: Between place and space", en E. Hirsch y M. O'Hanlon (eds.), *The anthropology of Landscape: Perspectives on place and space*, Oxford, Clarendon Press: 1-30.
- Küchler, S.
1993 "Landscape as memory: the mapping of process and its representation in a Melanesian Society", en B. Bender (ed.), *Landscape, Politics and Perspectives*, Oxford, Berg Publishers: 85-106.
- Isbell, Billie-Jean
1985 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Prospect Heights. Waveland Press. [traducción al castellano: *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 2005.]
- Martínez, José
1995 *Autoridades en los Andes, los atributos del Señor*. Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad

Católica del Perú.

Morote, Efrain

1988 *Aldeas sumergidas*. Cusco, CERA Bartolomé de las Casas.

Orlove, Benjamin

1994 "Sticks and stones: Ritual battles and play in the southern Peru", en Deborah Poole (ed.), *Unruly order. Violence, power and cultural identity in the high provinces of southern Peru*, San Francisco, Westview Press: 133-164.

Pérez, Beatriz

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

2004 *Somos como incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*. Madrid, Iberoamericana.

Platt, Tristan

1976 *Espejos y maíz*. La Paz, CIPCA.

Radcliffe, Sara

1990 "Making the boundaries between the community, the state and history in the Andes", *Journal of Latin American Studies*, 22 (3): 575-594.

Rappaport, Joanne

1990 *The politics of Memory. Native interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rasnake, Roger

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

Reifler, Victoria

1986 *Humor ritual en la Altiplanicie de Chiapas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Sallnow, Michael

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

Slade, Doren

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, Victor

1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Taurus.

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

Turner, Victor (y Edith Turner)

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

Urton, Gary

1981 *At the Crossroads of the Earth an the Sky: An Andean cosmology*. Austin, University of Texas Press. [Traducción al castellano: *En el cruce de rumbos del Cielo y la Tierra*. Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 2006.]

Valderrama, Ricardo (y Carmen Escalante)

1988 *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima, DESCO.

Vogt, Evon

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

Zuidema, Tom

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.

Gazeta de Antropología