

# LA FLOR EN EL CICLO RITUAL INCAICO

Eleonora Mulvany<sup>a</sup>

## Resumen

*En este trabajo se presentan los resultados de un estudio etnohistórico sobre la posible relación entre el ritual, la organización social, el calendario solar y metáforas visuales y verbales. Esta interrelación se puede comprender mediante el empleo de flores en los tocados de hombres jóvenes y adultos, en las ofrendas a deidades y su distribución en el espacio del paisaje sagrado vinculado a rituales periódicos.*

*Palabras clave: organización social, calendario anual, ritos, flores, metáfora*

## Abstract

### THE FLOWER IN INCA RITUAL CYCLES

*In this paper, we present the results of an ethnohistoric study on the possible relationship between ritual, social organization, solar calendars and visual and oral metaphors. This interrelationship can be understood in terms of the use of flowers placed in the headdresses of young and adult men as offerings to deities and their distribution in a sacred landscape space entail to periodical rituals.*

*Keywords: social organization, annual calendar, rituals, flowers, metaphor*

## 1. Introducción

Las investigaciones realizadas en la región andina desde diferentes marcos científicos han propuesto diferentes hipótesis sobre la organización social, política y económica andina. Así, Urton señala que, en los estudios andinos, se pueden percibir dos posiciones diferentes representadas por Rowe y Zuidema. Al trabajar sobre las contradicciones y diferencias de los cronistas, el primer investigador propone la construcción de la historia cultural inca. Por su parte, Zuidema, con un marco estructuralista, cuestionó esa postura en la década de los sesenta y postuló que la ausencia de textos prehispánicos no permite valorar la presunta «historicidad» de los relatos recogidos por los españoles sobre la historia incaica. Por ello, propuso que, en realidad, la información contenida en las crónicas constituye una representación de la estructura y organización social, económica y política incaica (Urton 1989: 131).

En el marco de esta segunda línea de investigación, la interpretación de mitos y rituales incaicos ha permitido conocer las características de dicha organización (Zuidema 1986, 1989a, 1989b, 1989c, 1995; Ziolkowski 1996), cuyos principios eran la tripartición, dualidad, tetrapartición y «quinquepartición» (Zuidema 1995: 126). Se ha propuesto que la organización dual es una característica de las sociedades andinas, no solo de la incaica, y que estructuraba las relaciones de los diferentes grupos sociales por medio de principios de oposición y complementariedad. Se expresaba mediante prácticas rituales que posiblemente tenían una gran profundidad histórica. La vinculación entre organización social y religión constituye una de las contribuciones más importantes, particularmente los estudios que Zuidema realizara sobre el sistema de ceques, los que partían del templo principal del

---

<sup>a</sup> Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades. Correo electrónico: pluma@uolsinectis.com.ar

Cuzco, el Korikancha, y se irradiaban hacia los diferentes puntos cardinales. Estudios de este autor y otros investigadores sugieren que estos conceptos eran compartidos por diferentes etnias de la región andina, aunque con distintas manifestaciones (Rostworowski de Diez Canseco 1986; Zuidema 1986, 1989a, 1989b, 1989c, 1995).

Zuidema analiza el sistema de parentesco entre los incas y señala que la organización jerárquica y la posición social de los hombres se relacionaban con la distancia genealógica al *Zapa Inca* o Inca gobernante (Zuidema 1986: 35; 1989a: 108). Esta distancia social o jerárquica era independiente de la edad de los comprendidos en la relación y se definía en cada ocasión en que un Inca ascendía al trono. Esto se debe a que no existía una verdadera sucesión, sino el reemplazo de un Inca por otro (*op. cit.*), por lo que la reorganización comprendía a diferentes generaciones, incluyendo los ancestros fallecidos. Cuando el «Sol» elegía entre varios hermanos a quien accedería al trono, independientemente de su edad, los demás integrantes de los diferentes niveles jerárquicos, entre ellos sus hermanos y los curacas de las diferentes etnias, eran reclasificados en un nuevo sistema de relaciones (Zuidema 1989a: 108). Por este motivo, un hombre podría denominar a un hermano menor como «padre» si este era el gobernante inca (*op. cit.*: 109). Teóricamente, a mayor distancia genealógica, la posición del individuo era inferior (1986: 35). El orden de nacimiento de los hermanos también se relacionaba con la jerarquía de los mismos (Zuidema 1986, 1995).

Los grupos sociales estuvieron organizados sobre la base de reglas de descendencia paralela: linajes masculinos y linajes femeninos. Zuidema propone un modelo de organización social de oposición entre linajes incas y no incas; a su vez, los incas se subdividían en «incas de sangre» e «incas de privilegio» (Zuidema 1995). Mediante el principio de tripartición, los integrantes de los linajes incas «de sangre», descendientes del *Zapa Inca* y su esposa principal, eran jerárquicamente calificados como *Collana*. Los hombres podían elegir esposas secundarias entre grupos no emparentados o *Cayao*. Los hijos de estas uniones eran *Payan*: «[...] Las relaciones mutuas entre *Collana*, *Payan* y *Cayao* corresponden a las que existían entre el grupo de los gobernadores aristocráticos, el de sus asistentes, servidores y sustitutos y el de la población general no aristocrática [...]» (Zuidema 1995: 119). De esa forma, Zuidema opone los *Auqui Capac Churi* (hijos reales, descendientes del Inca con su esposa principal) a los hijos del Inca y sus mujeres secundarias. Las mujeres secundarias eran consideradas «hermanas» y la voz «concha» —que significa ‘sobrino’— designa, jerárquicamente, a los hijos de las mujeres no incas o pertenecientes a la clase de incas de privilegio. La categoría «sobrino» se vinculaba con *Hurin Cuzco* o la mitad de abajo. En este modelo, los descendientes del Inca podrían ser ordenados en «hijos reales» y «sobrinos». A su vez, los primeros se ordenaban en jerarquías descendentes de «hijos», «nietos», «bisnietos» y «tataranietos», mientras que los «tataranietos» ocupaban el mismo rango genealógico que los «sobrinos», pero se ubicaban en *Hanan Cuzco* (Zuidema 1986: 34-35, fig. 5).

## 2. Ritual y cognición incaicos

La reconstrucción e interpretación del ritual incaico enfrenta diferentes problemas. Uno es la ausencia de textos y/o de representaciones figurativas andinas de producción nativa similares a los códices mesoamericanos, ya sea del Horizonte Tardío o del Periodo Hispano Indígena. La transmisión de los conocimientos e información en los Andes Centrales y centro-sur se realizó por medio de un conjunto de técnicas propias que no se encuentran en culturas de otras áreas. Una de ellas era el quipu, cuya comprensión estaba a cargo de personas especializadas denominadas *quipukamayoc*, quienes realizaban un largo entrenamiento y aprendizaje bajo la tutela de especialistas (Murúa 1946 [1590]: 169). De acuerdo con Cobo, había diferentes clases de quipus que «almacenaban» información, entre otras, ceremonial, sobre tributos y tierras (Cobo 1964 [1653]: 143). A diferencia de los códices de Mesoamérica, que contenían textos e imágenes, el carácter «abstracto» de los quipus no permitía su «lectura» directa, por lo que se requería siempre de la intervención de personas que accedían a sus contenidos por medio de la interpretación de la disposición, color y tamaño de las cuerdas que conformaban estos instrumentos. La información contenida adquiría su significado en un contexto de transmisión oral de acuerdo con un conjunto de etnecategorías, tal como lo señaló, en su momento, Murra (1975).

La transmisión de información y conocimientos también se vinculó a motivos abstractos denominados «tocapus», ejecutados en tejidos y pinturas. Aparentemente, la mayor parte de los cronistas y funcionarios españoles no estuvo en condiciones de reconocer que los tocapus, motivos esencialmente geométricos, pudieron constituir formas de transmitir información. Una excepción fue Acosta, quien señala que los habitantes andinos subsanaban su falta de escritura mediante el empleo de «pinturas», tal como lo refiere Cummins (1993). Los españoles tampoco pudieron reconocer que los tejidos eran «elaboraciones significativas» con un papel muy importante en la organización social, como lo han puesto de manifiesto estudios recientes de Cereceda y Gisbert (Cereceda 1988, 1990; Gisbert *et al.* 1992) y también fuera sostenido por Murra (1975).

De acuerdo con Martín de Murúa, si bien los incas carecían de ordenanzas, estatutos y leyes, durante el desarrollo de los ritos que se celebraban en determinadas fechas del año «[...] en los cantares y bailes, que ellos llamaban y hoy en día llaman *arabice*, memoraban y recontaban las cosas pasadas y antiguas, desta manera: juntabanse muchos de ellos [...] indios como indias, trababanse de las manos o por los brazos, y uno de ellos guiaba, y así iban cantando en coro: la guía comenzaba, y todos los otros respondían [...] tres o cuatro horas, hasta que la guía acababa su historia [...] y algunas veces juntamente en el canto mezclaban un tambor, y así decían sus historia y memorias pasadas; como murieron sus Ingas y cantos y cuales fueron, y que cosas hicieron [...]» (Murúa 1946 [1590]: 176). Esto enmarca la transmisión de valores culturales durante las celebraciones rituales.<sup>1</sup> Varios cronistas proporcionan el nombre de numerosos cantares y bailes —particularmente Molina, «El Cuzqueño», quien los denomina «taqui»— sin detalles que permitan reconocer sus diferencias y semejanzas (Molina 1959 [1575?]).

En relación con el estudio del sistema religioso incaico, no se cuenta con un cuerpo unitario que fuera proporcionado por los propios sacerdotes y, como señala Ziolkowski, se debe partir de un conjunto incompleto proporcionado por diferentes fuentes de origen hispano que interpretan la realidad andina desde una cosmovisión diferente. Entre las fuentes, este investigador destaca mitos, descripciones de ceremonias y fiestas, objetos de culto, dibujos del supuesto altar mayor del Korikancha de acuerdo con Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua, himnos contenidos en el texto de Molina, «El Cuzqueño», y términos que se encuentran en los vocabularios de fines del siglo XVI, posiblemente influidos por conceptos españoles (Ziolkowski 1996: 38, 39).

### 3. El sistema cognitivo incaico

Además de la dificultad que plantean las fuentes, se tiene que enfrentar el problema epistemológico de analizar un sistema diferente al propio, tal como ha sido planteado anteriormente en relación con el uso del espacio (Van de Guchte 1999: 149). En cuanto a las diferencias en los sistemas cognitivos, Ziolkowski analiza los conceptos andinos *camay*, *kamaq* y *ayni* y su importancia en el ritual incaico. *Camay* constituye una raíz verbal que significa ‘animar, transmitir energía vital’; los términos *camac* o *kamaq* señalan al ser sobrenatural que puede realizar la distribución de esta energía y, por último, la energía vital transmitida a un ser natural o sobrenatural se expresa con los términos *kamaquen* o *kamaquin*. Los seres humanos, «todas las cosas» y los seres sobrenaturales poseen energía. Si bien para cada clase de seres existe un *kamaquin* específico, el aumento o disminución de su energía posibilita que puedan ser más o menos *camac* o *kamaq*. Si se tiene en cuenta este aspecto, también pueden ser ordenadas en una escala jerárquica de acuerdo con su *kamaq* o *camac*. Los seres humanos pueden aumentar su energía y, por ello, adquirir cualidades sobrenaturales que les permiten curar o profetizar (Ziolkowski 1996: 29).

El concepto de «ayni» se refiere a la reciprocidad, que puede ser simétrica o asimétrica. Este principio regula las relaciones entre los grupos sociales, pero también entre seres humanos y sobrenaturales, entre lo social y lo natural. Mediante el *ayni* se establecen reglas de circulación de energía expresada como *kamaq* (*op. cit.*: 30). *Camay* y *ayni* se vinculan a *hucha*, un término que encierra los conceptos de ‘pecado’ y ‘contrario o negocio’. El pecado era concebido como una perturbación en la transmisión de la energía vital, ya sea por incumplimiento de las obligaciones estructuradas mediante

las reglas de reciprocidad o *ayni* —por ejemplo, en la realización de las ofrendas a las deidades— o cuando se actuaba en contra de normas establecidas, como en caso de adulterio. Para restablecer el equilibrio, los pecadores debían realizar confesiones, ayunos y ofrendas a los dioses (Ziolkowski, *op. cit.*: 32).

El concepto de *hucha* como ‘negocio’ o ‘contrato’ resulta de una evaluación de una situación que puede estar relacionada con una situación política o social —por ejemplo, un problema de jerarquía— en la que el equilibrio u orden existente es insatisfactorio. Para resolver esto, es necesario introducir un cambio que cause, deliberadamente, un estado de desequilibrio mediante, por ejemplo, una ofrenda extraordinaria. Por el principio de reciprocidad o *ayni* se restablecerá el equilibrio en un nuevo nivel (*op. cit.*: 33). Las celebraciones rituales pueden y deben ser comprendidos como una expresión de estos conceptos.

Los seres sobrenaturales o deidades y aquellos que poseían la capacidad de actuar como intermediarios de la energía vital eran designados con el vocablo genérico *waka*. También eran *wakas* aquellas cosas o seres naturales que, por sus atributos personales o formales, podrían considerarse como producto o manifestaciones de una «carga» mayor de energía. El reconocimiento de estas manifestaciones era por medio de su cualidad de «sobresaliente», «notable», por su hermosura, irregularidad o diferencia, como señala Van de Guchte, citando a Cobo (*op. cit.*: 150). Los *wakas* eran considerados «dueños territoriales», por lo que constituían símbolos de grupos sociales y políticos. Murúa señala que «[...] cuando el Inga conquistaba de nuevo alguna provincia o pueblo, lo primero que hacía era tomar la Guaca principal [...] y la traía a esta ciudad [...] por tener a aquella gente del todo sujeta y que no se rebelase, como porque contribuyesen cosas y personas, para los sacrificios y guardas de las Guacas [...]» (1946 [1590]: 269). La prosperidad del grupo dependía de la energía vital que su *waka* podía otorgar. Entre el grupo social y su *waka* debía producirse un equilibrio por medio del principio de reciprocidad o *ayni*, que se traducía en un compromiso o «contrato» por el que el grupo recibía beneficios, pero, a su vez, debía ofrendar a su *waka*. El no cumplimiento de las prescripciones rituales y ofrendas significaba la ruptura del compromiso o «contrato» y, consecuentemente, el grupo se encontraba en pecado. Las consecuencias eran el padecimiento de enfermedades por parte de los integrantes del grupo social, mortandad de sus animales, pérdida de cosechas por granizo, inundaciones o sequía (Ziolkowski, *op. cit.*).

#### 4. Los rituales incaicos

El análisis de las características y distribución de los *wakas* en el valle sagrado del Cuzco permitió analizar la vinculación que existía entre los mismos y los diferentes grupos sociales que estaban a cargo de los lugares sagrados.<sup>2</sup> Esto se refleja en el sistema de 41 ceques que irradiaban desde el Korikancha y que vinculaban 328 *wakas* en un mapa social, sagrado y ritual en una secuencia jerárquica y temporal durante el transcurso del año (Zuidema 1995). Posiblemente, los *wakas*, como los seres humanos, pudieron estar organizados sobre la base de linajes masculinos y femeninos (Zuidema 1995; Ziolkowski 1996). Las deidades masculinas más importantes fueron el Hacedor o Wiracocha Pachayachachic, Sol, Trueno Guanacaure, y Venus o Lucero, bajo diferentes advocaciones, cada una con distintos nombres. Otra deidad, a cargo de linajes femeninos, era la Luna (Ziolkowski 1996: 72 y ss.).

Los incas poseían un calendario que combinaba un año solar y un año lunar, integrado por 12 meses lunares sinódicos (Molinié 1997). Posiblemente, los meses comenzaban con la fase de novilunio (Ziolkowski 1996: 75). El año lunar comenzaba aproximadamente el 9 de junio y finalizaba el 3 de mayo, con una duración de 336 días distribuidos en 12 meses de 28 días. Esto producía un lapso de tiempo de 29 días de diferencia con el año solar (Molinié, *op. cit.*). Entre mediados de abril y los primeros días de junio, una constelación, la de Las Cabrillas, no es visible o desaparece del firmamento en la zona del Cuzco, particularmente en Yucay, y reaparece a comienzos de junio cuando estas son observadas al amanecer. En el Estado inca es durante este periodo, que tiene una duración estimada en 37 días por Molinié, que se producía la transición entre dos ciclos agrícolas, lo que coincidía con la cosecha del maíz y su almacenamiento en collcas, uno de los nombres con que se designaba a esta constelación (Molinié 1997: 702 y ss.). Corresponde también a un lapso temporal

que no era contabilizado por el sistema de ceques y que era interpretado como un momento de caos o desorden. La reaparición de Las Cabrillas en junio señalaba el momento en el que se reestablecía el orden temporal, social y espacial mediante las celebraciones rituales de los wakas (comunicación personal de Zuidema citada en Molinié 1997: 704).

Las celebraciones rituales estatales más importantes se relacionaban con el movimiento aparente del Sol, particularmente durante los equinoccios y solsticios, y con el ciclo agrícola anual (Zuidema 1989d). Su importancia reside en que integraban, en forma compleja, conocimientos astronómicos, conceptos relacionados con lo sobrenatural, percepciones de paisaje y naturaleza, conocimientos agronómicos y pecuarios y normas de organización social. Se ha estimado que la cantidad de tiempo dedicado a estas celebraciones rituales era de 158 días (Tschudi, citado por Bayle, en Murúa 1946 [1590]: 160), lo que permite contextualizar su importancia para todo el sistema. Por ello es que para la determinación de la posición del Sol durante los equinoccios y solsticios se construyeron estructuras denominadas «sucanca» sobre las serranías ubicadas al este y oeste del Cuzco, y el paso del Sol por el cenit se observaba en los gnomones ubicados en varios sectores de dicho valle (Zuidema 1989d; Ziolkowski 1996; Williams 2001).

La importancia del culto solar en el ritual ha sido destacada por los cronistas. El Inca mismo era considerado «hijo del Sol», escogido entre diferentes hermanos (Zuidema 1989a: 108). Ziolkowski señala que se puede observar una oposición básica en el ritual del culto solar representada por las celebraciones que se efectuaban durante los solsticios de junio y diciembre, y que, simbólicamente, está representada por la oposición entre el Sol Joven (Punchaw o Churi Inti) y el Sol Maduro o Señor Sol (Apu Inti). Esto se manifestaba en la percepción de diferencias formales del Sol durante ambos solsticios: el Sol Joven de junio era pequeño y lejano según dibujos de Guaman Poma, mientras que el Sol Maduro de diciembre, asociado a Wiracocha, era de mayor tamaño y poseía mayor cantidad de rayos (Demarest, citado en Ziolkowski 1996: 51).

Los antecedentes mencionados permiten contextualizar el comienzo del año y del ciclo agrícola con una gran celebración ritual: el Inti Raymi o «Fiesta del Sol». Esta estaba relacionada con el solsticio de junio que, simbólicamente, representaba un Sol joven. Durante la misma se reforzaban los lazos de los incas de sangre (Molina 1959 [1575?]: 40) mediante la «recreación» de los mitos de origen de los wakas y linajes incaicos con el cumplimiento de normas de ayuno de sal y ají. Todos los wakas recibían, entre otras ofrendas, «muchas flores y yerbas» (Murúa 1946 [1590]: 257; el énfasis es de la autora).<sup>2</sup> Durante el transcurso del mes se realizaban tres sacrificios diarios de camélidos a los wakas en el Korikancha, mientras los sacerdotes oraban: «[...] Oh Hacedor y Sol y Trueno, *sed siempre mozos, no envejezcáis*: todas las cosas estén en paz, multipliquen las gentes y haya comidas; y todas las demás cosas vayan siempre en aumento [...]». También solicitaban, por medio de su oración, que el Sol fuera «mozo», y que alumbrase y resplandeciese, y que el trueno y relámpago hicieran llover para que hubiese alimentos (Molina 1959 [1575?]: 35-36). El «resplendor» era la «forma de comunicarse» del Sol (Ziolkowski 1996: 52).

Los sacerdotes tarpuntaes realizaban ofrendas de camélidos, pequeñas figurillas en forma de mazorca de maíz elaboradas en conchas de *mullu* de color rojo y amarillo, y cestillos de coca cada día del mes en diferentes puntos sagrados ubicados en el amplio paisaje ritual y sagrado del sistema de ceques, orando: «Oh Hacedor, Sol y Trueno, *sed siempre mozos* y multipliquen las gentes y estén siempre en paz» (Molina 1959 [1575?]: 38; el énfasis es de la autora). El peregrinaje de los sacerdotes incluía una serie de lugares sagrados como el cerro Guanacaure, *waka* personal de los incas, y seguía un «camino» que llegaba hasta el cerro Vilcanota, punto donde nace el Sol, ubicado a 26 «leguas» al sureste del Cuzco que, simbólicamente, reproducía el movimiento aparente del astro rey (*op. cit.*: 37-41). Murúa y Polo de Ondegardo señalan que «[...] *en esta fiesta se derramaban muchas flores* por el camino [...]» (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 21-22, citado en Arriaga 1999 [1621]: 58-59, cita 181; Murúa 1946 [1590]: 349; Molina 1959 [1575?]: 349; el énfasis es de la autora). Durante su marcha, los sacerdotes, con sus ofrendas, avanzaban en tramos cortos en los que no debían mirar a ambos lados y se detenían cuando el Sol se ocultaba (*op. cit.*: 271) como parte de una norma ritual que reglaba que las marchas se hacían durante el día, como ha sido señalado por Ziolkowski (1996).

También solicitaban que «[...] *El Sol sea mozo, la Luna doncella*, no se revuelva la tierra, haya mucha paz, el *Inga viva muchos años*, hasta que sea viejo, no enferme, no tropiece, no caiga, viva bien, guárdenos y gobiérenos [...]».

Mientras los sacerdotes realizaban estos sacrificios, el Inca, acompañado de los incas de sangre e incas de privilegio, se concentraban en Mantucalla y ejecutaban un *taquie*, denominado *Huayllina*, cuatro veces al día. Cuando finalizaba el mes, el Inca regresaba a la plaza Ancapata, en Cuzco, para dar por finalizada la celebración ritual (Molina 1959 [1575?]: 40-41). De acuerdo con Cobo, en esta ocasión y en otras celebraciones rituales, todos ellos vestían unkus de *cumbi* y usaban *tocados de flores*: «[...] Sobre estas vestiduras ordinarias se ponían sus galas y atavíos cuando iban a la guerra y en los regocijos y fiestas solemnes. Los más de estos arreos eran de plumas y varios y vistosos colores. Encima de la frente se ponían una diadema grande de pluma levantada en alto en forma de corona o guirnalda, llamada ‘pilcorara’, y otra sarta de la misma pluma al cuello a modo de valona [...] *Tenían pendiente del llauto varias flores* [...]» (Cobo 1964 [1653]: vol. II, libro XIV, cap. II, 237-239; el énfasis es de la autora). Incluso el *Zapa Inca* usaba flores, según relata Murúa: «[...] Inga Yupanqui [...] salía en las fiestas grandes que ellos tenían, muy galán y ricamente vestido, con la corona o *mascapaicha* puesta en señal de Rey y Señor, con *muchas flores* y con patenas de plata y de oro [...]» (Murúa 1946 [1590]: cap. 11, 70). El *Inti Raymi* coincidía en algunos años con el Corpus Christi (Arriaga 1999 [1621]: 59, cita 181 de Urbano; el énfasis es de la autora).

Finalizado el *Inti Raymi*, los integrantes de los ayllus y linajes incas regaban los campos y realizaban arreglos en las acequias. Posteriormente, se iniciaba el momento de sembrar el maíz (*Tarpuquilla* o *Chacrayapuy*), iniciado por los curacas, los integrantes de los linajes más elevados y el *Zapa Inca* vestidos de unkus y con *tocados con flores*, y en el que participaban los incas y no incas (Guaman Poma 1980 [1613]: vol. I, 174 [figura del folio 250]; el énfasis es de la autora) (Fig. 1). Posiblemente realizaban ofrendas de *flores y hierbas* a los wakas. Los sacerdotes hacían ayuno ritual hasta que los brotes de maíz alcanzaran la altura de «un dedo», mientras que el resto de la población realizaba el rito Illhuayra, durante el cual cantaban solicitando protección al Hacedor y a las deidades Sol, Trueno y Relámpago para que concediesen un buen año (Molina 1959 [1575?]: 43-44).

Durante el mes de Coya Raymi, vinculado al equinoccio de setiembre, se realizaban los rituales de Citua Raymi y Poray Upia. Durante el transcurso del primero debían salir de Cuzco los «forasteros» y los que tenían defectos físicos (Molina 1959 [1575?]: 46), mientras se realizaban varios ritos que tenían por finalidad expulsar las enfermedades de la ciudad y valle del Cuzco. Asimismo, se rezaban oraciones al Hacedor por el Inca y a todos los wakas. Uno de los actos rituales se realizaba en el momento del día en que los gnomones no producían ninguna sombra: «[...] a medio día bañaba la luz del sol toda la columna en derredor sin hacer sombra a parte alguna, decían que aquel día era el equinoccial. Entonces adornaban las columnas con *todas las flores y yerbas olorosas* que podía haber, y ponían sobre ellas la silla del sol, decían que aquel día se asentaba el sol con toda su luz, de lleno en lleno, sobre aquellas columnas. Por lo cual en particular adoraban al sol aquel día con mayores ostentaciones de fiesta y regocijo [...]» (Garcilaso de la Vega 1976 [1607]: vol. I, libro II, cap. XXII: 106; el énfasis es de la autora). Cuando la Luna se encontraba en fase de plenilunio se realizaba el Poray Upia durante cuatro días, uno de cuyos pasos incluía hacer sacrificios a las aguas de diferentes tipos de ofrendas, entre ellas flores. El espacio delimitado para hacer ofrendas era Pumap Chupan, un lugar donde se unen los dos ríos que recorren el Cuzco. El punto de unión de dos ríos, denominado «tinku», era considerado como particularmente sagrado. La norma ritual establecía que se debían aprovisionar de tejidos, camélidos, coca, recipientes que contenían chicha y «[...] de todas cuantas hierbas y plantas que había en los campos *trujesen las flores* de ellos [...] Primeramente arrojaban a las aguas los tejidos; los camélidos eran degollados e incinerados, arrojando sus cenizas a las aguas, [...] luego tras esto lanzasen en el río *las flores* que ya habéis oído», así como coca desmenuzada y molida (el énfasis es de la autora). El acto concluía cuando los señores incas del Cuzco ofrendaban chicha a las aguas y arrojaban el contenido de algunos vasos y bebían ellos mismos (Betanzos 1987 [1551]: 72).

Durante los dos meses siguientes se realizaba el rito de perforación de las orejas de los jóvenes de las etnias de Oma, en octubre y Ayarmacas y Tambos en noviembre, un periodo en que en el Cuzco

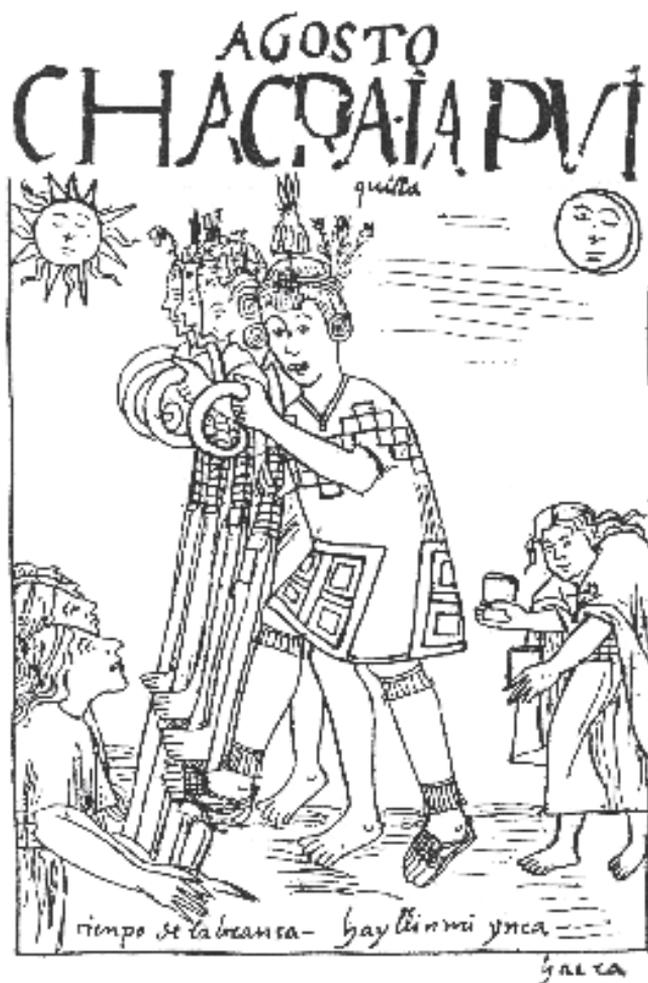


Fig. 1. El Zapa Inca acompañado por tres hombres para realizar tareas de siembra. Todos ellos tienen flores en sus tocados (Guaman Poma 1980 [1613]: vol. I, 174 [figura del folio 250]).

se hacía el rito Cantaray, en el que se elaboraban diferentes tipos de chicha que usarían durante diciembre y enero (Molina 1959 [1575?]: 64). Los jóvenes, que en el mes siguiente recibirían los pañetes o huaras y las orejeras, se trasladaban al cerro Guanacauri, donde ofrecían sacrificios y solicitaban licencia para «armarse caballeros». Guanacauri era *waka* principal de los incas, hermano de Manco Capac, el primer inca. Durante este mes y el siguiente, las actividades de los jóvenes se vinculaban a la recreación del mito de los Hermanos Ayar. Los sacerdotes reiteraban los sacrificios de camélidos tres veces por día en el Korikancha y en los diferentes lugares sagrados que habían recorrido durante el Inti Raymi; posiblemente, los caminos eran cubiertos con *flores*, como en junio. Por otro lado, todos los días se realizaban las ofrendas a los cuerpos o mallquis de los antepasados masculinos y femeninos (Molina 1959 [1575?]: 64).

Durante el solsticio de diciembre se celebraba el Capac Raymi, el rito más importante (Fig. 2). Es el tiempo en que se inician las lluvias más intensas, el Sol se encuentra en su posición más meridional y es más fuerte. Es el Sol Maduro o Señor Sol. Finaliza la siembra y las flores de las plantas de maíz ya comienzan a transformarse en semillas. Este era el momento en que los varones de la nobleza eran presentados a la sociedad inca como parte del ciclo de renovación social y política, ya que se realizaba la selección de aquellos que asumirían funciones en el gobierno, el sacerdocio y la administración del



Fig. 2. El Zapa Inca durante los rituales de Capac Inti Raymi. Lleva un tocado con flores (Guaman Poma 1980 [1613]: vol. I, 180 [figura en folio 258]).

Estado. Paralelamente se realizaban otras ceremonias para la delimitación de las fronteras sociales entre incas e incas de privilegio, quienes, como forasteros, debían abandonar la ciudad (Zuidema 1989c). Durante su transcurso se daban dos ritos: el primero era la horadación de orejas, es decir, el reconocimiento de su pertenencia al linaje de Manco Capac; el segundo consistía en la colocación de huaras, que encerraba el significado de virilidad. Era un rito de pasaje que se efectuaba en el Cuzco para los jóvenes entre los 12 y 15 años de edad (*op. cit.*).

A lo largo de los primeros ocho días de diciembre los jóvenes elaboraban armas y calzado, mientras tenían que hacer abstinencia a base de sal y ají. Al noveno día les cortaban el cabello. Ese mismo día, mientras las imágenes del Hacedor, Sol, Trueno y Luna eran colocadas en su lugar en la plaza principal de Cuzco y el Inca se asentaba junto al Sol, los jóvenes y los sacerdotes se trasladaban a Guanacaure donde hacían sacrificios al *waka* recitando una oración: «[...] Oh Huanacauri, padre nuestro, siempre el Hacedor, Sol, Trueno y Luna, sean mozos y no envejezcan y el Inca tu hijo siempre sea mozo, y todas sus cosas siempre haya bien: y nosotros tus hijos y descendientes que ahora te hacemos esta fiesta, el Hacedor, Sol, Trueno y Luna y tu nos tened siempre de vuestras manos y nos dad lo necesario para nuestras viviendas [...]» (Molina 1959 [1575?]: 68; el énfasis es de la autora). Luego se les entregaban las armas que usarían en la guerra en nombre de Huanacauri. A los 14 días



Fig. 3. El Inga Roca con su hijo, posiblemente su heredero, ubicado a su izquierda. Este lleva un tocado del que pende una flor (Guaman Poma 1980 [1613]: vol. I, 73 [figura en folio 102]).

reiteraban las ceremonias en la plaza Huakaypata, donde se les entregaba unkus nuevos y lanzas *yauri*. A continuación seguían varios ritos que incluían batallas y carreras rituales, y la entrega, por parte del Inca y los sacerdotes, de orejeras de oro y huaras o huarayaros (Molina 1959 [1575?]: 74). A los 21 días, los jóvenes recibían un baño ritual y se les entregaba escudo, porra y hondas, y se les recomendaba que no olvidaran a sus antepasados. A los 22 días se realizaba el rito de perforación del lóbulo de las orejas (*op. cit.*). Hecho esto, les colocaban *flores* en el llauto en la cabeza (Fig. 3). Garcilaso de la Vega señala que: «[...] Sin las insignias dichas, ponían en las cabezas, a los noveles, *ramilletes de dos maneras de flores, unas que llaman cántut, [...] La otra manera de flor llaman chihuaihua; [...] Estas dos maneras de flores no las podían traer la gente común, ni los curacas, por grandes señores que fuesen, sino solamente los de la sangre real [...] También les ponían en la cabeza una hoja de yerba que llaman uinay huaina [...]*» (Garcilaso de la Vega 1976 [1607]: vol. II, libro VI, cap. XXVII, 60; el énfasis es de la autora).

Guaman Poma ilustra a Inga Roca con su hijo, posiblemente su heredero, ubicado a su izquierda, que lleva un tocado del que pende una *flor* (Guaman Poma 1980 [1613]: figura en pág. 73, folio 102). La flor en el tocado del joven sugiere que este ya ha atravesado la ceremonia de colocación de «pañetes», símbolo de virilidad entre los incas. Durante el Capac Raimi Camay Quilla (enero), los jóvenes orejones finalizaban su ayuno de sal y ají. Se realizaban actos rituales que contribuían a

definir las fronteras sociales y políticas entre *auquicuna*, *incacuna* e incas de privilegio, y especialmente entre el Cuzco y la región donde habitaban los considerados «incas de privilegio» (Zuidema 1989c: 357-360). Durante su transcurso, a los 19 días de comenzado el mes, durante la fase de plenilunio, se celebraba el rito de Mayucati. Se confeccionaban unas pequeñas represas en el río Capimayo o Huacapano Mayo, el que atravesaba Cuzco. Nuevamente juntaban gran cantidad de «todas las cosas que usaban o comían» como tejidos, cestos de coca, calzados, llautos, plumas, ganado, oro, plata, y *flores*, y las cenizas de los sacrificios realizados durante el año. Una hora antes que se pusiese el Sol sacrificaban y quemaban un animal. Luego, en Pumap Chupan echaban las cenizas en el río, el resto de los sacrificios y, finalmente, las *flores*. Abrían las represas, que arrastraban las ofrendas, recitaban oraciones y agradecían al Hacedor porque les había otorgado un buen año y le solicitaban que tuvieran otro semejante. Mientras las ofrendas eran arrastradas por las corrientes, bebían y brindaban a las aguas (Molina 1959 [1575?]: 86-87).

Los meses siguientes eran dedicados al beneficio de las chacras. Durante la celebración del Inca Raymi (Fiesta del Inca) en abril, nuevamente las flores aparecen relacionadas con los rituales. Era el momento de la madurez de la cosecha y el Inca invitaba a los diferentes grupos sociales. Al fin de la cosecha se ofrecía un gran festejo, con renovación del juramento de servir a los dioses, sacerdotes, incas y «ministros» en ceremonias de acatamiento al poder. En esos momentos, la nobleza practicaba una serie de juegos rituales (Rivicocha, Uayro). En la plaza principal se ofrecía también un gran festejo a los «incas pobres» o extranjeros. El Inca y su esposa presenciaban estas ceremonias sentados en un «[...] *estrado coronado por un palio adornado de flores* [...]» (Zuidema 1989b: 277; el énfasis es de la autora). Las ceremonias finalizaban con el ingreso de las jóvenes elegidas en el Aqllahuasi (Zuidema, *op. cit.*). El año terminaba con la cosecha y almacenamiento en las collcas durante el periodo en que las Siete Cabrillas no eran visibles en el cielo del Cuzco.

## 5. La flor como metáfora

A lo largo del año las flores eran utilizadas en diferentes actos rituales. Como formaban parte de los tocados de los incas, a los jóvenes que realizaban su iniciación como varones de linaje también se les colocaban tocados con ellas. Las flores eran ofrendadas a los wakas, con ellas se adornaban los gnomones, integraban el palio que protegía el Inca y su esposa, y eran arrojadas a las aguas y desparamadas en los caminos de forma ritual.

Los vocabularios de González Holguín y Bertonio registran diferentes nombres de flores, algunos de ellos comunes en las dos lenguas como, por ejemplo, *chihuanhuay*, *chinchincuma*, *huayarcuma*, *mayhua*, *ñupchu*, *cantuta*, *amancaya*, *panti*, *chimakhapanti* y *huayrancaya*. El conjunto de diferentes flores se denominaba «Inquillcuna». La mayor parte de ellas aún hoy son consideradas sagradas o simbólicas y son usadas por los grupos sociales para algunos ritos (Bertonio 1984 [1612]: parte II, 83, 101, 123, 243, 293; González Holguín 1989 [1608]: parte I, 109, 111, 235, 263). Con estos mismos nombres se encuentran varios géneros y especies propias de la región del Cuzco. El análisis de los vocabularios ha permitido interpretar uno de los posibles significados del término «flor». González de Holguín proporciona una imagen en la que relaciona las flores de árboles no solo con «florecer» sino también con personas jóvenes, hermosas, frescas y saludables: «Çiçaylla çiçak huayna çiçak sipas o ttasque, o aynaylla aynak. Moços muy pintados galanos hermosos frescos bien tallados que estan en la flor de su juventud; Çiçayllan çiçani aynayllan aynani. Estar fresco hermoso y en la flor de su hedad; Çiçaymana çiçaymanalla aynaymanalla. Cosa linda como flor o lindsayimo al parecer». También señala que las flores utilizadas en los tocados eran «flores de oler» (1989 [1608]: parte I, 82; parte II, 526). Por su parte, Bertonio presenta un conjunto de definiciones similares: «Florida edad de moços: Huayna cancaña; Florida edad de moças. Tahuaco cancaña [...] Biuir en la flor de su hedad. Quellampiquitha, thuthumpiquitha [...] Quellampi; La mata delas papas quando esta muy crecida; Quellampi; Vn moço o moça de edad florida [...]» (1984 [1612]: parte I, 94, 243; parte II, 35, 156, 286, 369). Se puede encontrar una relación de las plantas de papas «quando estan crecidas», posiblemente en la fase de producción floral, con los significados de los términos «florecimiento», «hermosura» y «juventud».

Tabla 1. Nombres vulgares, científicos y colores de flores (fuentes: Towle 1961; Infante Vera 1962; Vargas 1981).

Nombre vulgar	Nombre científico	Color de la flor
<i>K'antu, kantuta</i>	<i>Cantua buxifolia</i> Juss. ex. Lam.	Flores tubulares rojas y amarillas
<i>Ccantu, decanto, ccellmo, flor del inca</i>	<i>Cantua tomentosa,</i> <i>Cavanilles, Perighragmos,</i> <i>Cantua dependens</i>	Cáliz verde o purpúreo, corola rojo-purpúrea
<i>K'antu, kantuta</i>	<i>Cantua buxifolia</i> Juss. ex. Lam.	Rosa ciclamen
<i>Chinchircuma</i>	<i>Mutisia viciaefoli</i> Cav. <i>Mutisia acuminata</i> Ruiz et Pav.	Naranja
<i>Chinchircuma</i>	<i>Mutisia viciaefoli</i> Cav. var. <i>hirsuta</i> Meyen	Naranja profundo
<i>Ñucchu chchurin</i>	<i>Salvia opositiflora</i> Ruiz et Pav	Rojo brillante
<i>Ñucchu chchurin</i>	<i>Salvia tubiflora...</i>	Rojo
<i>Sacha ñucchu</i>	<i>Salvia dombeyi</i> Epling	Rojo oscuro
Amancay	<i>Hymenocallis iridiflora</i>	Blanco o amarillo
<i>Sullu-sullu</i>	<i>Bomarea ovata</i> <i>Bomarea uniflora</i> Vargas, <i>Bomarea sanguinea</i> Kränz	Rojo
<i>Chiwanway</i>	<i>Zephyrantes tubiflora</i> Schinz	Rojo vivo
<i>Chiwanway</i>	<i>Crocopsis fulgens</i> Pax	Rojo; tubo amarillo y limbo rojo
<i>Maywa</i>	<i>Stenomesson variegatum</i> (Ruiz et Pav.) Macbride	Rosa salmón o crema
<i>Chimpu Fucsia</i>	<i>Fucsia boliviana</i> Britt	Rojo oscuro o púrpura

Ambos autores sugieren una expresión figurativa en la que las flores expresaban juventud o, como mencionan, como personas en la «flor de edad» (Mulvany 2000-2002). En el contexto ritual, las flores constituían una metáfora de los «mozos» y se relacionaban también con las oraciones recitadas por los sacerdotes durante las celebraciones rituales de Inti Raymi, como las realizadas en el Korikancha: «[...] Oh Hacedor y Sol y Trueno, *sed siempre mozos, no envejezcáis*: todas las cosas estén en paz, multipliquen las gentes y haya comidas; y todas las demás cosas vayan siempre en aumento [...]» (Molina 1959 [1575?]: 36). En otras celebraciones, como las que se recitaban en el transcurso del Capac Raymi, cuando los jóvenes a los que se les iban a colocar las huaras, sacrificaban a Guanacaure, una de las oraciones también enfatizaba la necesidad que las deidades y el Inca fueran siempre jóvenes: «[...] Oh Huanacauri, padre nuestro, siempre el Hacedor, Sol Trueno y Luna *sean mozos y no envejezcan y el Inca tu hijo siempre sea mozo*, y todas sus cosas siempre haya bien, y nosotros tus hijos

y descendientes que ahora te hacemos esta fiesta [...]» (Molina 1959 [1575?]: 68; el énfasis es de la autora). Con ello se demuestra un ideal de juventud, representado por las flores, como metáfora de la eternidad, algo similar a la colocación de las hojas de Viñay Huaina en los tocados de los jóvenes, a los que se les había perforado el lóbulo de las orejas (Garcilaso de la Vega 1976 [1607]: vol. II, libro VI, cap. XXVII, 61). Según este cronista, su significado es 'siempre joven', por lo que refuerza la intención.

En la Tabla 1 se exponen los nombres vulgares y científicos de las flores usadas en los rituales incaicos. Aún en la actualidad, varias de ellas son reconocidas como flores sagradas y los grupos sociales las usan en algunos ritos incorporados a la liturgia cristiana (Towle 1961; Infante Vera 1962; Vargas 1981). Los colores predominantes de las flores son el fucsia, rojo, naranja, amarillo y blanco; algunas son, simultáneamente, de color rojo y amarillo, como la *kantuta* y el *chiwanway*. El rojo y amarillo eran considerados colores solares y eran los mismos que los de las borlas que colgaban de la *mascapaicha* real: rojo para el *Zapa Inca* y amarillo para su heredero (Garcilaso de la Vega 1976 [1607]: tomo II, libro VI, cap. XXVII, 60).

Cuando se analiza el juego de los colores por la disposición de las flores en los caminos y en los diferentes puntos sagrados durante el Inti Raymi y el Capac Raymi, se puede inferir que el paisaje se habría transformado en una sinfonía de colores claros, como el blanco, el amarillo y el naranja suave, y oscuros, como el rojo brillante, rojo oscuro, fucsia y morado; en síntesis, un paisaje ritual (*sensu* Broda 1996). El mismo fenómeno se habría presenciado durante las fechas equinocciales, en las que adornaban los gnomones con flores. Las coloraciones de las flores también se relacionan con algunos de los colores de los unkus o mantos utilizados por los orejones y los jóvenes durante los ritos de Inti Raymi y Capac Raymi. Este fuerte contraste óptico entre el rojo y el amarillo se relaciona con el concepto de *missa* que se refiere a cualquier cosa de dos colores, uno claro y otro oscuro (Flores Ochoa 1997: 720-721). Pero *missa* significa también 'venturoso en el juego'. Este vocablo es sinónimo de *sami*, el que designa a aquellas personas que poseen protección sobrenatural y, por ello, pueden invocar a las divinidades (*op. cit.*: 723). Los colores de las flores también constituían una metáfora para atraer ventura y protección sobrenatural y otorgan, a su vez, virtudes excepcionales a quienes los usan. Colores que además atraen la suerte, la posibilidad de ser venturosos en el juego y en la guerra, y esto se relaciona con las invocaciones: las oraciones dirigidas a ancestros y deidades incluían pedidos que los jóvenes fueran venturosos en todo lo que emprendieran.

## Notas

<sup>1</sup> Las diferencias entre los conceptos de «ritual», «acto ritual» y «celebración ritual» siguen la propuesta de López Austin (1998).

<sup>2</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue presentado en el Simposio «El uso ritual de la flor en América», 51.º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile, 2003.

## REFERENCIAS

Arriaga, P. J.

1999 *La extirpación de la idolatría en el Piru* (estudio preliminar y notas de H. Urbano), Monumenta Idolátrica [1621] Andina 3, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

Bertonio, L.

1984 *Vocabulario de la lengua aymara*, Reimpresión Facsimilar, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social/ [1612] Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo Nacional de Etnografía y Folklore, Cochabamba.

**Betanzos, J. de**

1987 *Suma y narración de los inkas* [prólogo, transcripción y notas por M. del C. Martín Rubio; estudios preliminares [1551] de H. Villanueva, D. Ramos y M. del C. Martín Rubio], Atlas, Madrid.

**Broda, J.**

1996 Paisajes rituales del altiplano central. Dioses y urbanismo, *Arqueología Mexicana* 4 (20), 40-49, México, D.F.

**Cereceda, V.**

1988 Aproximaciones a una estética aymara-andina: de la belleza al tinku, en: X. Albó (comp.), *Raíces de América: el mundo aymara*, 283-356, Alianza América, Alianza, Madrid.

1990 A partir de los colores de un pájaro, *Boletín del Museo de Arte Precolombino* 4, 57-104, Santiago.

**Cobo, B.**

1964 Historia del Nuevo Mundo, en: *Obras del padre Bernabé Cobo* (edición y estudio preliminar de F. Mateos), [1653] Biblioteca de Autores Españoles XCI-XCII, Atlas, Madrid.

**Cummins, R. T.**

1993 La representación en el siglo XVI: la imagen colonial del Inca, en: H. Urbano (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra*, 87-136, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cuzco.

**Flores Ochoa, J. A.**

1997 La *missa* andina, en: R. Varón y J. Flores Espinoza (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes: homenaje a María Rostworowski*, Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva del Perú, 717-728, Lima.

**Garcilaso de la Vega, I.**

1976 *Comentarios reales de los incas* (prólogo, edición y cronología de A. Miró Quesada), 2 vols., Biblioteca Ayacucho, [1607] Caracas.

**Gisbert, T., S. Arze y M. Cajías**

1992 *El arte textil y el mundo andino*, Tipografía Editora Argentina, Buenos Aires.

**González Holguín, D.**

1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca* (presentación de R. Matos; [1608] prólogo de R. Porras Barrenechea), 3.<sup>a</sup> ed., edición facsimilar, Francisco del Canto, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

**Guaman Poma de Ayala, F.**

1980 *Nueva corónica y buen gobierno* (transcripción, prólogo, notas y cronología de F. Pease G. Y.), Biblioteca Ayacucho, [1613] vols. LXXV-LXXVI, Arte, Caracas.

**Guchte, M. van de**

1999 The Inca Cognition of Landscape: Archaeology, Ethnohistory and the Aesthetics of Alterity, en: W. Ashmore y A. B. Knapp (eds.), *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*, 149-166, Blackwell, Malden/Oxford.

**Infante Vera, J. G.**

1962 Estudio taxonómico, histológico y etnobotánico de algunas plantas útiles del Perú. Contribución a la etnobotánica peruana, separata de la revista *Ciencias* 64 (11), Lima.

**López Austin, A.**

1998 Los ritos. Un juego de definiciones. Ritos religiosos, mágicos e impersonales, *Arqueología Mexicana* 6 (34), México, D.F.

**Molina, C. de (El Cuzqueño)**

1959 *Ritos y fábulas de los incas*, Futuro, Buenos Aires. [1575?]

**Molinié, A.**

1997 Buscando una historicidad andina: una propuesta antropológica y una memoria hecha rito, en: R. Varón y J. Flores Espinoza (eds.), *Arqueología, antropología e historia en los Andes: homenaje a María Rostworowski*, Instituto de Estudios Peruanos/Banco Central de Reserva del Perú, 691-708, Lima.

**Mulvany, E.**

- 2000- Flores para los *incacuna*, *haua incas* y *uaccha incas*, *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19, 441-458, Buenos Aires.

**Murra, J. V.**

- 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

**Murúa, M. de**

- 1946 *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* (introducción, índice y arreglo de C. Bayle), Biblioteca [1590] *Missionalia Hispanica* 2, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid.

**Polo de Ondegardo, J.**

- 1916 *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas por el licenciado Polo de Ondegardo seguidas de las instrucciones de los concilios de Lima* (notas biográficas y concordancia de H. Urteaga; biografía de C. A. Romero), Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, vol. III, Sanmartí, Lima.

**Rostworowski de Diez Canseco, M.**

- 1986 *Estructuras andinas del poder: ideología religiosa y política*, 2.<sup>a</sup> ed., Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

**Towle, M.**

- 1961 *The Ethnobotany of Pre-Columbian Perú. A Reconstruction of the Relationship between Man and the Plant World in the Prehistoric Cultures of the Central Andes*, Aldine Publishing Company, Chicago.

**Urton, G.**

- 1989 La historia de un mito: Pacariqtambo y el origen de los incas, *Revista Andina* 7 (11), 129-216, Cuzco.

**Vargas, F. C.**

- 1981 Plant Motifs on Inca Ceremonial Vases from Perú, *Botanical Journal of the Linnean Society* 82, 313-325, London.

**Williams, C.**

- 2001 Comentario a Bauer y Bauer y Dearborn: buscar el llavero perdido junto al farol y la confianza en el antejo y no en el ojo, *Arqueológicas* 25, 285-288, Lima.

**Ziolkowski, M. S.**

- 1996 *La guerra de los wawqui. Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la elite inka, siglos XV-XVI*, Abya-Yala, Quito.

**Zuidema, R. T.**

- 1986 *La civilisation Inca au Cuzco*, Collège de France, Essais et Conférences, Presses Universitaires de France, Paris.

- 1989a El parentesco inca: una nueva visión teórica, en: M. Burga (comp.), *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, 54-116, FOMCIENCIAS, Lima.

- 1989b La cuadratura del círculo en el antiguo Perú, en: M. Burga (comp.), *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, 273-305, FOMCIENCIAS, Lima.

- 1989c El león en la ciudad, en: M. Burga (comp.), *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, 306-383, FOMCIENCIAS, Lima.

- 1989d El *ushmu*, en: M. Burga (comp.), *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, 402-454, FOMCIENCIAS, Lima.

- 1995 *El sistema de ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los incas, con un ensayo preliminar* [traducción de E. Salazar], Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.