

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Derecho

Doctorado en Derecho

Ritual y derecho en el tinku (“peleas rituales”)

Andrea Soledad Galindo Lozano

Tutor: Ramiro Fernando Ávila Santamaría

Quito, 2022

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derechos de publicación

Yo, Andrea Soledad Galindo Lozano, autora de la tesis intitulada: Ritual y derecho en el *tinku* (“peleas rituales”), mediante el presente documento dejo constancia que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir uno de los requisitos para la obtención del título de Doctora en Derecho, por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtuales, electrónico, digital, óptico, como usos de red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autoría de la obra referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaria General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

30 de junio de 2022

Firma: _____



Resumen

En el marco del pluralismo jurídico, esta tesis investiga al ritual y el conflicto (*tinku*) que se produce en algunas comunidades andinas de Bolivia, Perú y Ecuador. Las peleas rituales (*tinku*) son actos simultáneos que ocurren en las celebraciones sagradas que se producen en diferentes momentos del año pero que están asociadas a las celebraciones religiosas y al calendario agrícola andino. Pese a que estas peleas rituales están cargadas de violencia, constituyen sacrificios eficaces pues encierran un sistema normativo y mecanismos de resolución de conflictos. Esta normatividad de ninguna forma coincide con las disposiciones del ordenamiento jurídico estatal o el sistema de administración de justicias indígenas. En realidad, se manifiestan como un rechazo a las formas normativas imperantes que no regulan ni emancipan. Esta investigación pretende mostrar cómo el *tinku*, por medio del ritual, puede entenderse como una forma de resolución de conflictos válida y legítima en las sociedades en las que se practica. Para la apropiada reconstrucción y comprensión de las peleas rituales, este trabajo propone el desarrollo y aplicación del método intercultural y la descripción literaria de estos fenómenos. Estos elementos permitirán trasladar al lector a una realidad distinta que requiere ser comprendida desde la interculturalidad.

Palabras clave: peleas rituales, *tinku*, ritual, violencia, *inti raymi*, *takanakuy*, venganza, justicia alternativa, método intercultural, pluralismo jurídico.

A mis padres

Agradecimiento

A la Universidad Andina Simón Bolívar. A mi tutor Ramiro Ávila, mi admiración por su trabajo fue un gran desafío para esta investigación. A mi maestra y amiga Claudia Storini. A Francisco Galindo mi compañero de investigación, su presencia, creatividad y tenacidad fueron trascendentales para el desarrollo de este trabajo. A mi familia por su apoyo incondicional.

Tabla de contenidos

<i>Figuras y tablas.....</i>	<i>13</i>
<i>Introducción.....</i>	<i>15</i>
<i>Capítulo Primero</i>	<i>21</i>
<i>Una Metodología Intercultural.....</i>	<i>21</i>
1. Investigación etnográfica	26
1.1. El diario de campo.....	30
1.2. Aproximación a la realidad.....	32
2. La investigación intercultural.....	34
2.1. Las ausencias de la etnografía y la hermenéutica intercultural	40
2.2. Etnografía intercultural en las comunidades andinas	43
<i>Capítulo Segundo.....</i>	<i>53</i>
<i>Tres historias sobre el tinku (peleas rituales).....</i>	<i>53</i>
1. Sanjuan, la fiesta del dios sol	53
2. El takanakuy, una celebración para el “niño Juanito”.....	63
3. La fiesta de la Cruz.....	80
<i>Capítulo Tercero.....</i>	<i>109</i>
<i>El conflicto y el tinku (“pelas rituales”) en las comunidades andinas.....</i>	<i>109</i>
1. El tinku, una práctica de los países andinos.....	112
1.1. Perú. Takanakuy en Chumvibilcas	114
1.2. Bolivia. Tinku en la comunidad de Macha	130
1.3. Ecuador. Inti Raymi	142
2. Los mestizos y las celebraciones indígenas.....	161
<i>Capítulo Cuarto</i>	<i>169</i>
<i>Ritual y violencia. Las manifestaciones del Derecho.....</i>	<i>169</i>
1. El ritual, lo simbólico y lo sagrado.....	169

1.1.	El ritual: su estructura y función social	173
1.2.	Lo profano y lo sagrado del ritual	177
1.3.	El símbolo y los rituales andinos	179
1.4.	Ritual, sacrificio y violencia.....	182
2.	Entre el <i>tinku</i>, la venganza y la administración de justicia	188
2.1.	El <i>tinku</i> y la venganza privada.....	189
2.2.	La crisis mimética y la venganza privada.....	191
2.3.	¿Es posible seguir hablando de equilibrio?	197
3.	La violencia, la justicia y el derecho	199
3.1.	La violencia como presupuesto de la justicia	200
3.2.	¿Un sistema alternativo de justicia?	217
	<i>Conclusiones</i>.....	231
	<i>Bibliografía</i>	239

Figuras y tablas

<i>Figura 1 Ingreso a la plaza. Inti Raymi en Cotacachi (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	53
<i>Figura 2 Takanakuy de hombres (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	63
<i>Figura 3 Rondas campesinas organizando el takanakuy (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	66
<i>Figura 4 Qarawatana personaje del Takanakuy en Santo Tomás (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	68
<i>Figura 5 Takanakuy de niños (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	75
<i>Figura 6 Tiku Bolivia (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	80
<i>Figura 7 Wayka, pelea grupal (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	98
<i>Figura 8 Alférez de la comunidad de Pukamayo (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	100
<i>Figura 9 El sacerdote de la parroquia dirige la danza con las Cruces (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	107
<i>Figura 10 Takanakuy de hombres (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	114
<i>Figura 11 Fuerza pública en la plaza de Cotacachi (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	161
<i>Figura 12 Trajes tradicionales de la comunidad Pukamayo (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	130
<i>Figura 13 Tinku, pelea individual (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	135
<i>Figura 14 Tinku, pelea individual (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	139
<i>Figura 15 Inti Raymi en Cotacachi (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)</i>	142

Introducción

Los conflictos, contradicciones y la existencia de prácticas que contravienen las normas son algunas de las manifestaciones de la existencia de toda sociedad plural. Esta realidad que confronta el orden social (jurídico), y, en ciertos casos, se manifiesta por medio del ritual y la celebración, no necesariamente constituye una conducta que transgrede el derecho y el equilibrio de la sociedad. Por el contrario, su objetivo podría ser devolver a la sociedad a un estado de paz y convivencia armónica.

Por medio del ritual es posible encontrar el equilibrio entre la obediencia estricta a las normas sociales impuestas por la autoridad y la necesaria violación de las mismas por ser contradictorias con el orden natural, es decir, entre el mundo sagrado y el profano. El ser humano pertenece al orden natural y el condicionamiento de las normas le colocan en una posición inadecuada. Esta situación hace posible la infracción. Entonces el ritual puede considerarse como una forma de negociación de una nueva condición del ser humano en la sociedad. En ella puede transitar del mundo profano al sagrado y de vuelta al profano sin violar el orden social.

El sacrificio que se desarrolla durante ciertos rituales es el instrumento que intermedia entre el mundo profano y el sagrado por medio del derramamiento de sangre de la víctima (humana o animal). La sangre y la muerte revisten a la víctima y a la comunidad de una fuerza santa, pura y preservadora del mal. Consecuentemente, la violencia, la transgresión, los celos y rivalidades que dominaban a la sociedad desaparecen por medio del sacrificio pues la víctima absorbe la impureza y la desaparece. Sin embargo, si en el sacrificio predomina la violencia negativa y la venganza el ritual pierde su eficacia, y, este acto simbólico se transforma en un crimen sancionado por el orden social y también por el orden natural.

Entonces, si bien, el ritual es un tiempo de purificación, reciprocidad y compromiso producto de la fuerza de la naturaleza, de la posición del sol y la energía de las vertientes, puede ser también un periodo de venganzas. Por ejemplo, “en medio del ritual ecuatoriano se puede todavía observar campesinos que portan a sus espaldas

“aciales” para defenderse de sus enemigos o para saldar cuentas sobre los lomos de sus prójimos.”¹

Es común en las fiestas religiosas de países andinos como Bolivia, Perú y Ecuador, la propiciación de encuentros violentos entre bandos rivales que empiezan y terminan con sacrificios a la madre tierra, al sol y las vertientes. “Se ha señalado que además de limpiar los campos, se ofrecían entonces oblaciones sangrientas a los apus o señores de las montañas... con el fin de demostrar bravura y ofrecer a la hambrienta tierra la sangre fertilizadora”². A estos enfrentamientos se les ha dado el nombre de “peleas rituales” o *tinku*.

No obstante, aunque los enfrentamientos violentos que ocurren en el ritual, es muestra de autonomía y resistencia de las comunidades indígenas a la convivencia con el ordenamiento jurídico estatal y a la subordinación normativa y cultural, las manifestaciones simbólicas y jurídicas que se producen durante el conflicto deben ser analizadas cuidadosamente con el fin de establecer dos aspectos esenciales. Por una parte, determinar si este acto, es una manifestación del derecho indígena o si se configura un nuevo derecho debido a la intersección, interpenetración y transmutación de varios ordenamientos jurídicos en el mismo espacio geográfico. En segundo lugar, establecer si el ejercicio de resistencia de estos sujetos, configuradores y ejecutores de su derecho, propicia nuevas desigualdades y vulnera sus derechos a partir de las relaciones de poder al interior de la fiesta.

Debido a que el objeto de estudio de esta investigación es Ritual y derecho en el *tinku*, se consideró las peleas rituales que tengan como objetivo la resolución de conflictos y que se realicen en la región Andina. A pesar de que esta investigación aspiraba realizar un estudio de las peleas rituales de los países andinos: Ecuador, Perú, Colombia, Bolivia y Chile, no fue posible. En Chile, por ejemplo, el *tinku* está asociado a las movilizaciones y a la protesta social o actos reivindicativos como lo menciona Francisca Fernández.³ En Colombia el conflicto se ha estudiado en distintos escenarios, uno de ellos es el de la

¹ Segundo, Moreno Yáñez, *Simbolismo y Ritual en las sublevaciones indígenas*, (Quito: Corporación Editora Nacional, 2017), 46.

² Moreno Yáñez, *Simbolismo y Ritual en las sublevaciones indígenas*, 50.

³ Francisca Fernández Droguett, Roberto Fernández Droguett, El *tinku* como expresión política: Contribuciones hacia una ciudadanía activista en Santiago de Chile, *Psicoperspectivas* 14 No.2, 2015, 67. Fuente consultada en <https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/547>.

justicia alternativa, pero no tiene correspondencia a la práctica de peleas rituales que resuelvan los conflictos.⁴ Por esta razón, esta investigación se referirá al *tinku*, en cuanto pelea ritual, que se realiza en Ecuador, Perú y Bolivia.

En Perú, las peleas rituales toman el nombre de *takanakuy* y se practican en algunos distritos de Perú principalmente en el distrito de Santo Tomás- provincia de Chumbivilcas. En Bolivia las peleas rituales se denominan *tinku* y se practican principalmente en el departamento de Potosí. Esta investigación se realizó en San Pedro de Macha que se encuentra ubicada en la provincia de Chayanta del departamento de Potosí. En el Ecuador, las peleas rituales, se realizan, principalmente, durante la celebración del equinoccio de verano en el *Inti Raymi*. La investigación se realizó en la provincia de Imbabura en los cantones de Otavalo y Cotacachi, y en el cantón de Cayambe, perteneciente a la provincia de Pichincha.

Este trabajo está dividido en tres partes: metodológica, descriptiva y teórica. El capítulo primero explica el diseño de la investigación y las limitaciones de la propuesta metodológica. La etnografía, la observación participante y la entrevista son los elementos que permitieron obtener la información que estructura este trabajo. Sin embargo, la comprensión adecuada de la información y el objeto de estudio, en esta investigación, fue posible a partir de un estudio intercultural. Por ese motivo, este capítulo realiza una aproximación al método intercultural que podría aplicarse de forma transversal en todas las investigaciones, principalmente en aquellas que aspiren realizar un estudio de grupos culturales.

El capítulo segundo incorpora el diario de campo desde una redacción descriptiva pero literaria. El objetivo de la incorporación del diario de campo es trasladar al lector a las prácticas jurídicas de Perú, Bolivia y Ecuador. Este capítulo concentra la riqueza cultural de las comunidades andinas desde una mirada distinta, desde el pluralismo y la diversidad.

Debido a que se presenta al lector un trabajo jurídico distinto que rompe con la estructura propia de las investigaciones jurídicas que se han realizado en el Ecuador, se ha incorporado distintos elementos para transmitir verdaderamente las distintas

⁴ O valle, Lilian. “Narcotráfico y poder. Campo de lucha por la legitimidad”. (Athenea Digital. Universidad Autónoma de Baja California, 2010), 89.

dimensiones del derecho. El diario de campo no solo ha permitido revivir mis experiencias para contarlas, también me ha permitido entenderlas e interiorizarlas. Este instrumento facilitó la redacción de esta tesis ya que contiene información insustituible y además recoge mi corto tránsito por una forma de vida distinta.

El pluralismo jurídico exige al investigador no solo una propuesta teórica reivindicativa, exige un texto que aproxime al lector en ese mundo diverso. Por esta razón en la redacción del segundo capítulo, se realiza una narración en primera persona. El uso de un lenguaje informal pero descriptivo traslada el diario de campo a una especie de cuento o novela que recoge las prácticas de las comunidades seleccionadas para este estudio.

El capítulo tercero y cuarto condensan el desarrollo teórico de esta investigación. El capítulo tercero explica las peleas rituales que se realizan en las comunidades andinas. Desarrolla la explicación teórica del *tinku* y de los rituales que lo rodean. Se propone una reconstrucción histórica de estas prácticas, pero se incorpora también la evolución que han tenido durante todos estos años. El análisis del *tinku* inicia en la comunidad, pero se extiende a la intervención del Estado y a la postura que la sociedad tiene al respecto. Se propone, entonces, distintas miradas sobre el ritual, el control estatal y el sacrificio que se realiza en estas prácticas.

El capítulo cuarto explica al *tinku* asociado al derecho. Las peleas rituales se encuentran inmersas en dos elementos: la violencia y el ritual. El abordaje jurídico y teórico que se realiza de estos elementos crea la posibilidad de entender al *tinku* como un mecanismo que resuelve conflictos desde la justicia alternativa. Aunque no es la única teoría empleada, la explicación de la justicia y este ritual se desarrolla a partir de la teoría del chivo expiatorio de René Girard. Abordar a profundidad esta teoría permitió entender y explicar mejor los casos que se estudian en esta investigación.

Desde luego esta investigación ha tenido varias limitaciones. La más importante puede verificarse en la comprensión empírica de las peleas rituales. Durante la etnografía fue imposible evitar el choque cultural. Soy mestiza y desde lejos he mirado la cultura andina, nunca tuve una proximidad a las comunidades indígenas ni a su estilo de vida. Por esta razón la investigación se detuvo hasta encontrar un mecanismo que me permita asimilar la vivencia en las comunidades, pero desde una postura intercultural. Por este

motivo, este trabajo incorpora un capítulo metodológico. Creí necesario compartir con el lector mi experiencia y la forma en la que pude superar el choque cultural. Así mismo, el tiempo fue un condicionante de esta investigación. Debido a que tenía que realizar visitas de campo a otros países y en otras provincias del Ecuador realicé una planificación que me permitiría mantener una estancia en una universidad y luego el trabajo de campo en las comunidades. Sin embargo, no fue posible permanecer el tiempo esperado debido a las restricciones que cada Estado incorporó luego de la pandemia por Covid-19. Por este motivo la investigación en Bolivia la realicé en el 2022 y por un tiempo inferior al esperado. La planificación inicial, además, incorporaba la posibilidad de realizar una segunda estancia en Perú y Bolivia, pero las restricciones de ingreso a estos países repercutieron en esta posibilidad.

Es importante indicar que durante las estancias de investigación realizadas no fue posible obtener toda la información deseada ya que siempre consideré necesaria, al menos, una segunda visita a cada comunidad. Esta deficiencia pudo compensarse, de alguna manera, con investigaciones bibliográficas y todas las entrevistas realizadas en la comunidad. De todos modos, esta limitación no priva de validez a esta investigación, pero si abre la puerta para nuevas miradas, perspectivas y estudios posteriores.

La dificultad de mantener un contacto con los líderes comunitarios también representó un retraso en la investigación, ya que el acceso a la información no fue fluido. En algunas comunidades, incluso las autoridades locales y la fuerza pública se rehusaron a proporcionarme información. Por último, el machismo que aún existe en ciertas comunidades andinas también representó un problema en el acceso a la comunidad y por tanto a la información. En algunas comunidades en el Ecuador, por ejemplo, solo se admite bailar en la fiesta a los hombres, las mujeres tienen otras actividades que desempeñar. Así mismo, en las comunidades que visité en Perú no pude integrarme adecuadamente por ser mujer. Descarté la discriminación por ser mestiza y extranjera al notar que Francisco, mi hermano, si pudo conseguir información.

Como en otras investigaciones, existen un interés particular en el objeto de estudio de esta tesis. Soy cotacacheña y crecí en una sociedad segmentada y con varias obcecaciones que corresponden al paradigma de la colonialidad. Nunca tuve una proximidad a las comunidades indígenas, pero me propuse realizar una investigación sobre sus prácticas porque creo en el desarrollo del derecho desde abajo y en la necesidad

de reforzar la interculturalidad. Las peleas rituales fueron prácticas con las que he convivido toda la vida y nunca las comprendí. A fin de liberarme del prejuicio, que no es solo mío, de que son prácticas salvajes e incivilizadas, expongo este estudio teórico que invita al lector a analizar críticamente las diferentes versiones que existen sobre el *tinku* (peleas rituales).

Finalmente, esta investigación ofrece al lector mi propio aprendizaje sobre las culturas y su diversidad. La aplicación del método intercultural en el descubrimiento de la información y en la composición de este trabajo propone una mirada diferente del *tinku* y las prácticas rituales de las comunidades. Este método resalta el conocimiento del sur e invita a crear nuevos horizontes en la investigación. No solo realiza una nueva propuesta para la justicia alternativa y el pluralismo jurídico, también propone una nueva visión sobre las prácticas de resolución de conflictos. Animo al lector a realizar una revisión crítica de este trabajo, pero sobre todo a proponer nuevas miradas y continuar con esta investigación.

Capítulo Primero

Una Metodología Intercultural

La muerte me habría atrapado como una araña que mordía rabiosamente dispuesta a hacerme sucumbir. Estaba inmóvil, lisiada por el miedo. Trate de reaccionar y no puede. Grité, pero la música y el ruido de la fiesta opacaba mi débil voz. Con una nerviosidad animal, las manos de esos hombres apretaban imbécilmente mi cuerpo para desmembrarlo. El dolor intenso y el humo me habían confundido. Empecé a sentirme aletargada, los olores de la celebración se mezclaban con el humo y todo empezó a perder sentido. Las personas tenían un rostro amorfo. Ojos muy pequeños que se veían desproporcionados alado de unas orejas inmensas. Con sus manos robustas tomaba un cuchillo sin estructura para afilarlo. Pero fue imposible porque el cuchillo estaba hecho de goma o eso me pareció ver.

Por momentos perdía la conciencia, pero ahí estaba otra vez ese dolor frío, vertical y cortante para traerme a la realidad. A mi lado preparaban escrupulosamente a los animales para el sacrificio. Se trataba de unas hermosas alpacas de lana dorada y rizada que resplandecía en el sol. Tenían una postura rígida, soberbia y elegante, coherente con el ritual. ¡Cuán noble es la alpaca! Se aproxima su muerte y su mirada no pierde la serenidad. Pero la solemnidad duró poco. Las gallinas y borregos introdujeron el caos, se rehusaban a ser, también, las víctimas de este sacrificio. El cacareo de las gallinas opacaba unas voces muy agudas que recitaban plegarias a los *apus*, lo hacían en quichua pero ciertas palabras me resultaban familiares, seguramente en otro momento de la vida las había escuchado.

El terror me dio una puñalada en el pecho y entendí que era momento de hacer mi propia plegaria porque la muerte estaba próxima. Para entonces había perdido ya el dominio de mi cuerpo, apenas abría los ojos. Tal vez ya estaba muerta pero ese penetrante olor a corral no podía ser imaginario. Hubiese querido cambiar esta historia. Debí correr en cuanto advertí el peligro, pero el deseo de ver aquel ritual me detuvo. Es innegable lo que dice Emmanuel Levinas, el deseo metafísico tiende hacia el otro, aquel que es

absolutamente desconocido.⁵ Además, durante mi visita a esa comunidad no percibí ningún riesgo. Un par de días antes doña Eusebia me hospedó en su hostel, compré varios tejidos en la placita central y almorzaba en la picantería de don Lucho. Visité la Iglesia y algunos lugares turísticos y pude realizar entrevistas sobre el ritual y la celebración que se aproximaba. No puedo alardear sobre la excesiva atención durante mi estancia, pero sí puedo decir que recibí el mismo trato amable que se daba a todos los turistas. Nunca creí que los mismos sujetos que me habría acogido se transformarían en mis verdugos.

Con la punta de un cuchillo desgarraron mi vientre y la euforia se apoderó de todas esas personas. Era el éxtasis del ritual. Fui testigo de las plegarias, oblaciones y sacrificios que se ofrecen a la cruz. Es deslumbrante la prolijidad con la que se usan los instrumentos del sacrificio, el perfecto orden que tienen los rituales y la euforia con que la comunidad recibe la sangre del sacrificio que les devolverá un estado de pureza.

Finalmente llegó la muerte. Pero, aún podía percibir lo que sucedía a mi alrededor. Varios gallinazos volaban sobre la plaza, el olor a chicha, a sudor y a lodo podrido los atraía. El ambiente se tornaba fétido, no podía esperarse algo distinto de aquella situación. De pronto recordé un cuento de Monterroso que leía con mi abuela hace algunos años. Decía que Fray Bartolomé Arrazola, cuando estuvo por Guatemala, fue atrapado por un grupo de indígenas y se disponían a sacrificarlo. Para escapar de su muerte, y recordando que ese día habría un eclipse solar, Fray Bartolomé inventó una plegaria y anunció que si no era liberado el cielo se oscurecería y el sol desaparecería. Luego de un momento un indígena empezó a recitar las fechas de los eclipses que de acuerdo al calendario maya se producirían en los años próximos.⁶ La verdad no se para qué pensaba en esas cosas. Ya estaba muerta, no había un eclipse y tampoco creerían mi plegaria. Tal vez la añoranza de mi abuela me llevaba a recordar sus cuentos y canciones en momentos como estos.

Ya no había un grado de calor en mi cuerpo y la nostalgia me invadió porque yo no era un cadáver formal. Siempre imaginé que mi muerte sería distinta. Así como el amor, la muerte también debía ser romántica. Pensé que con muchos años encima expiraría en mi habitación o en la cama de un hospital, rodeada de mis seres amados. De

⁵ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 57.

⁶ Augusto Monterroso, "El eclipse" en *El eclipse y otros cuentos*, (Guatemala: Alianza Cien, 2016).

repente, sentí como vertían la sangre de un animal sobre mi rostro. Abrí los ojos y la impresión de ver a la alpaca dorada degollada me despertó.

Durante un mes tuve este mismo sueño...

Las perturbadoras imágenes de este sueño muchas veces me convencieron de desistir de esta investigación. ¿Cómo justificar la existencia de la justicia en ciertas prácticas que ni yo misma lograba procesar? En la Facultad aprendí a amar la justicia, o bueno, la idea de justicia que defiende y respeta un abogado. La justicia, esa idea abstracta que permite disgregar lo bueno de lo malo y que se traduce en un principio que corrige las aberraciones de la ley y ampara al individuo. Precisamente, esa idea de justicia asociada a lo correcto, habría reforzado la crisis en la que estaba sumida.

No, no es que mi apreciación sobre la justicia no había madurado más allá de la austera definición que ofrece el derecho positivo. La justicia incluso me habría llevado a cuestionar fuertemente al derecho positivo y la estructura estatal porque había tenido la posibilidad de ser parte y mirar de cerca muchas prácticas más justas y legítimas que las de la ley. Estas experiencias me habrían permitido comprender que las sociedades son diversas y que la forma de la justicia y el derecho no necesariamente deben coincidir. Ya que, si bien la justicia recoge la esencia de la sociedad y sus aspiraciones máximas, cada sociedad tiene una concepción distinta de justicia.

De cualquier forma, siempre asocié la justicia a prácticas democráticas que se reforzaban en principios como la igualdad, la libertad, la redistribución y la reciprocidad. Si estas prácticas, finalmente, estarían dirigidas hacia la protección y reivindicación de los derechos ¿Cómo podría ahora establecer un parámetro para contrastar la justicia con manifestaciones de violencia?

Había considerado que lo mejor era concluir que las peleas rituales podrían asimilarse al carnaval, entendido como un espacio de catarsis social. Las peladas rituales y el carnaval, por un lado, proponen la purificación de la sociedad por medio del ritual y, por otro lado, permiten liberar toda la violencia que genera la rigidez del derecho estatal en los individuos. Este contraste es posible porque el ritual es el elemento común. Para conseguir la convivencia social las reglas restringen la libertad y condicionan la naturaleza de los individuos. Por medio del ritual, los individuos pueden aliviar el estado

de opresión que produce las reglas ya que el ritual les permite escapar de ese condicionamiento.⁷ Así como el carnaval, las peleas rituales podrían ser esa atmósfera que da rienda suelta a un discurso estrafalario de resistencia a las estructuras impuestas por la sociedad y el Estado. Donde el lenguaje se relativiza por medio de la representación de distintos símbolos, consagrando o repudiando a la autoridad. El reto es lo insólito y la hilaridad que se manifiestan en la parodia y la transgresión. Esto es apenas evidente en la vestimenta. Las máscaras y el vestido además de ocultar la identidad de los sujetos, manifiestan la ironía de la autoridad y las estructuras sociales.

Estas prácticas, desde luego son expresiones incensurables de la libertad, y de la apatía por la norma y la deficiente resolución de conflictos. Son una protesta por la incompetencia y la indiferencia del Estado ante las necesidades sociales. Instauran además una censura al colonialismo y por un momento propone un nuevo estado en el que se superponen y fusionan las diferentes culturas, originando al *ethos barroco*⁸. Finalmente, así como en el carnaval, en las peladas rituales, todo es lícito, incluso la muerte.

Pero por más argumentos que invocaba a favor de este contraste, no me encontraba completamente segura. Mi deseo era entender a profundidad las peleas rituales. Pero me detenía el impacto de los sueños, el recuerdo de las vivencias, el espectáculo grotesco y misógino de hombres ebrios. En el olor nauseabundo de la entrada a la plaza de toros que recogía el tufo de la alpaca cocida y el vaho de hombres trabajados que no habían tomado un baño en algún tiempo. La entrada a la plaza, que era usada como una letrina pública a la vista de quien ingresaba. Tuve que convencerme que todo lo que pisé en esa plaza fue lodo podrido. En verdad no podría precisar cuánto tiempo estuve sumida en esa crisis.

Y no solo se trataba de esas experiencias que podrían ser aisladas. Se trataba de toda mi infancia y adolescencia soportando el olor a gas lacrimógeno. El miedo a los *sanjuanés*. ¡El miedo! ¡Qué palabra tan profunda y significativa! Un miedo verdadero a

⁷ El ritual “es un intento de fijar la condición humana en un sistema estable, cercándola con reglas, y en tal virtud se apelará a los ritos para alejar de ese sistema todo lo que simbolice su imperfección; la otra en cambio, radica en colocarse simbólicamente en el mundo de la potencia absoluta, irreductible a la regla, en cuyo caso la «condición» humana propiamente dicha ya no existe.” Jean Cazeneuve, *Sociología del Rito*, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971), 34.

⁸ Bolívar Echeverría sostiene que el *ethos* es una estrategia que construye ciertas costumbres o usos y los incorpora al comportamiento social, el objetivo es reducir los efectos negativos de las instituciones opresoras. En este contexto, el *ethos barroco*, es esa estrategia que pretende neutralizar la cotidianeidad hostil por medio de la construcción imaginaria de un segundo plano de la realidad. Bolívar Echeverría, “El *ethos* Barroco y los indios”, *Revista de Filosofía “Sophia”*, Quito-Ecuador. N° 2/ 2008. www.revistasophia.com.

las personas, que me llevaba al encierro durante los días del *Inti Raymi*. Y cuando la fiesta terminaba, la frustración social aparecía. Calles y plazas llenas de basura y sangre. Casas y bienes públicos destrozados y ningún responsable que repare ese daño. En varias ocasiones la casa de mis padres fue destruida por encontrarse tan cerca de la plaza central. Cuando las peleas eran muy intensas los indígenas abandonaban la plaza y peleaban en las calles que rodeaban la plaza, donde se encontraba la casa de mis padres y también la de mis abuelos. Este estado de rechazo y ansiedad tenía un origen, la incapacidad de aceptar una cultura diferente. Es decir, el choque cultural.

Fue difícil, además, aceptar el desprecio por ser una mujer mestiza y extranjera. Al interior de las comunidades en Perú se ignoraba mi saludo, mis preguntas y comentarios. Si Francisco repetía mi pregunta, recibía una respuesta, vaga o incompleta, pero lograba mantener un contacto visual. Si yo lograba captar la atención era solo para escuchar comentarios vulgares o presenciar gestos inapropiados. Lejos de la ciudad en la que crecí y de la protección del apellido de mis padres, por primera vez, me sentí como un objeto. La investigación en Ecuador había sido muy distinta. No es que las costumbres de las comunidades indígenas sean diferentes, pero la amistad de mi familia con algunos líderes indígenas facilitó mi trabajo. Tuve acceso todas las prácticas, rituales y entrevistas, por lo que la recolección de información nunca representó un problema. Seguramente si no hubiese estado bajo el amparo de ese *capital*⁹, que ni si quiera era mío, mis recuerdos sería otros.

Decidí hacer un esfuerzo para entender el origen de esta crisis. Pero cómo hacerlo, sino desde mi *locus* de enunciación. Yo me defino desde la democracia. Tengo la convicción que desde la democracia deliberativa¹⁰ y la participación social se puede construir una sociedad para todos. Creo en la resistencia con y desde el derecho. En el uso alternativo del derecho para la defensa de los excluidos y la reivindicación de sus derechos. Soy católica- cristiana y gran parte de mi formación académica la realicé en

⁹ El capital, al que refiere Bourdiue al analizar las relaciones de poder en el campo jurídico, es aquel poder simbólico que representa la riqueza, el conocimiento, el prestigio, la reputación, etc. Pierre Bourdiue, "Elementos para una sociología del campo jurídico", en Pierre Bourdiue y Gunther Teubner, *La fuerza del derecho*, (Bogotá: Nuevo Pensamiento Jurídico, Siglo del Hombre Editores, 2000), 167.

¹⁰ La democracia deliberativa es un planteamiento de autores como Carlos Nino y Jürgen Habermas. La democracia deliberativa da protagonismo a la sociedad dentro de un sistema representativo ya que promueve el diálogo, discusión y negociación política de todos los sujetos. Carlos Santiago Nino, *La Constitución de la democracia deliberativa*, (Barcelona: Gedisa, 1997). Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, (España: Trotta, 2010)

instituciones religiosas. Soy mestiza y creo haber tenido la posición privilegiada al tener una formación académica superior. Y aunque nunca fui eco del discurso racista, este, fue una constante durante mi formación.

Mi rechazo no era por las peleas rituales, no. Se trataba del rechazo que se forma en el prejuicio, en el temor y la incompreensión de lo diferente. Después de un tiempo acepté que esa aversión por las costumbres de las comunidades era una manifestación del choque cultural y había contaminado mi apreciación de la realidad. Entonces entendí las limitaciones de la etnografía y la necesidad de un estudio intercultural.

Para el desarrollo de este trabajo se ha utilizado distintas técnicas de investigación que a continuación se describen. En su conjunto han creado condiciones más adecuadas para mirar con más profundidad el *tinku*, las prácticas rituales y la vida de las comunidades andinas objeto de esta investigación.

1. Investigación etnográfica

La metodología de esta investigación es la etnografía. La necesidad del estudio *in situ* responde a la diversidad y diferencia de la conducta social, a las manifestaciones normativas y a la concepción del mundo de las comunidades andinas en las que se reproduce las peleas rituales. Esta investigación vivencial permite la participación directa y flexible del investigador en las culturas. Finalmente procura la interacción de los sujetos para lograr la reconstrucción adecuada de objetos o comportamientos y poder realizar una descripción densa de la cultura.

Los beneficios que ofrece la etnografía a las investigaciones antropológicas y a las ciencias sociales, entre las que está el derecho, son inestimables. La observación directa y participante de la realidad no solo permite la recolección de datos, ofrece la aproximación del investigador hacia el interior de una cultura. Al conocer la complejidad de la vida social se puede explicar su comportamiento, prácticas y conocimiento, es decir, el ser, el pensar y el hacer de una cultura. Esta información, desde luego, no se expresa solamente en palabras, se encuentra en símbolos. Los sonidos, los colores o los gestos explican también la realidad y la contextualizan.

El símbolo incide en la significativa comprensión de la realidad debido a que completa el contenido y alcance de cada objeto de esa realidad. Aquel lenguaje no escrito cuando es incluido en el estudio de los objetos puede dar un alcance distinto al conocimiento. La cruz, la balanza o el martillo judicial, son potencialmente más significativos que una norma que contiene un enunciado sobre lo justo o correcto. Por ejemplo, si se analiza una audiencia de juicio, se podría pensar que la respuesta al porqué de la decisión del juez, estará explicada en la sentencia. Sin embargo, si se examina con cuidado la interacción de todos los sujetos procesales y de los objetos que circulan en la sala de audiencias se podría complementar esa respuesta e incluso encontrar una distinta. Si el análisis de este escenario puede proporcionar información en un derecho eminentemente escrito, en culturas con una tradición oral la información misma y sus fuentes, además de tener otro sentido, se encontrarán dispersas.

Para poder apreciar toda la información y evitar la vanidosa postura del científico que descarta el conocimiento, es necesario reconocer la diversidad, la pluralidad y reconstruir de forma analítica los distintos escenarios culturales y las diferentes dimensiones de la acción humana. Es necesario abandonar lo que Patricio Guerrero llama la dimensión *signica* de la antropología, que se limita a la *lectura denotativa* de la cultura y observa de forma objetivable su realidad. “Es imprescindible empezar a trabajar en una “*etnografía connotativa*” que se acerque a las dimensiones simbólicas de la realidad y de la vida, que nos permita entender sus profundos sentidos.”¹¹ Así, por medio de la etnografía se podría fracturar aquel esquema de investigación de las ciencias duras: la identificación de patrones y estructuras generales para clasificar los objetos y fenómenos. Se asume, entonces, que la información y el significado de las cosas no proviene de una única fuente y tampoco tomará una única forma.

Sin embargo, es necesario considerar también que, si el símbolo tiene la capacidad de transportar textos o argumentos, se debe procurar una interpretación adecuada para que no exista una distorsión en la información que pretendía transmitir ese símbolo. La forma en la que el investigador entiende y explica los símbolos puede exponer correctamente el contenido de una práctica o puede desfigurarla. En efecto, es un error

¹¹ Patricio Guerrero Arias, *Guía etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*, (Quito: Abya Yala, 2012), 16.

creer que el investigador podría mantener la objetividad o neutralidad al valorar las distintas manifestaciones sociales. Al respecto, Patricio Guerrero menciona que

Cualquiera sea el “objeto” de investigación elegido, la orientación teórica del investigador, así como su orientación ética y política, influirá siempre en la aplicación de determinado tipo de método, de técnicas e instrumentos; pues, estos no son neutrales, son respuesta a la realidad y están determinados por ella. Son el escenario de la lucha por el control de los significados.

Incluso cuando la investigación es meramente descriptiva, como se entiende tradicionalmente al trabajo etnográfico, las cuestiones planteadas, los datos recogidos (objeto), la organización de esos datos (método), dependerán siempre de la intelección previa de la cultura y de los conceptos empleados para describirla e interpretarla (teoría).¹²

Todas las personas tienen una postura ética, política o ideológica, pero, al aproximarse a una cultura necesariamente el investigador debe evitar tomar una postura partidista. Para Ragin esto es posible al considerar las siguientes reglas:

- No embellecer la imagen de los acontecimientos históricos.
- Presentar lo bueno y lo malo.
- Sospechar de cómo las personas racionalizan aquello que hacen.
- Ser escépticos.
- Examinar los mismos acontecimientos desde distintos puntos de vista.¹³

El análisis de un fenómeno desde distintos puntos de vista pone a disposición del lector diferentes enfoques. El investigador debe contextualizar un fenómeno evitando su descalificación sin llegar, tampoco, a la *esencialización*¹⁴. Así mismo, al poner en consideración del lector los aspectos positivos y negativos, se proporciona una mirada más amplia y equilibrada, para que este pueda asumir una postura respecto a esa información.

Claude Leví-Strauss mencionaba que

la división conceptual varía según cada lengua y como señaló claramente, en el siglo XVIII, el redactor del artículo “nombre” [...], el uso de términos más o menos abstractos no es función de capacidades intelectuales, sino de los intereses desigualmente señalados y detallados en cada sociedad particular en el seno de la sociedad nacional [...] Cada

¹² Patricio Guerrero Arias, *Guía etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*, (Quito: Abya Yala, 2012), 11.

¹³ Charles Ragin, *La Construcción de la investigación social. Introducción a los métodos y su diversidad*, (Bogotá; Siglo del Hombre editores, 2007), 91.

¹⁴ La esencialización cultural entiende a una cultura como una unidad inmodificable y no como un proceso de construcción permanente. Según Huntington, el fundamentalismo cultural esencializa las particularidades determinando una homogeneidad interna. A partir de esta postura, las culturas son mundos lejanos que mantienen una frontera impenetrable, cada cultura es radicalmente diferente a las otra, potenciando de esta manera el racismo y la fragmentación de la sociedad. Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, (Buenos Aires: Paidós, 2001).

civilización propende a sobreestimar la orientación objetiva de su pensamiento, y es porque nunca está ausente. Cuando cometemos el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que nos dirige el mismo reproche y de que, a él, su propio deseo de conocer le parece estar mejor equilibrado que el nuestro.¹⁵

El escepticismo implica sospechar de las instituciones, las estructuras impuestas y la racionalización de la realidad, es decir, dudar de toda certidumbre. El escepticismo propone para el investigador una postura amplia, que asuma la caracterización de un fenómeno como provisional. El investigador, entonces, se abstiene de emitir un juicio de valor sobre el objeto, ya que si determina que el objeto no es veraz no puede ser estudiado porque es irrelevante. Por el contrario, si concluye, *prima facie*, que el objeto es cierto, inhibe también su investigación y por tanto su comprensión. El escepticismo otorga importancia la siguiente regla: Sospechar de la racionalización de las personas sobre los objetos. Es necesario considerar que cada sociedad explica la realidad desde los presupuestos de su cultura. La comprensión del mundo excede a la comprensión occidental del mundo por eso no es posible continuar atribuyendo a la ciencia moderna el monopolio sobre la distinción universal entre lo verdadero y lo falso. Al calificar la racionalización, el investigador no incide en el objeto sino directamente en la cultura. Esta es precisamente una de las críticas que realiza Boaventura de Sousa Santos a la producción de conocimiento, a la que ha denominado la *razón indolente*.

La indolencia de la razón criticada en este ensayo se da bajo cuatro formas diferentes: la razón impotente, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma; la razón arrogante, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad; la razón metonímica, que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlas en materia prima; y la razón proléptica, que no tiende a pensar en el futuro, porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente.¹⁶

La etnografía comprende varios campos que van desde la descripciones y análisis históricos, los estudios sobre la función de la cultura en la vida cotidiana, las críticas culturales, la descripción de los nuevos universos de sentido, etc.¹⁷ El objetivo de cada uno de ellos es conocer y explicar las prácticas culturales. Si el investigador se aproxima

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, (Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1997), 13.

¹⁶ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 101.

¹⁷ Patricio Guerrero Arias, *Guía etnográfica*, 12.

a esos campos desde la impotencia, la arrogancia, metonimia y la prolepsis, perpetuará la indiferencia de la ciencia y la sociedad sobre otras culturas.

La objetividad, en realidad, no es posible. Para evitar acomodarse en la rutina y los intereses hegemónicos el investigador debe empezar a desaprender gran parte de lo que sabe de una cultura para poder construir representaciones válidas sobre esas otras realidades. Uno de los instrumentos metodológicos que podría evitar la subjetividad en la apreciación de la realidad y facilita la construcción de representaciones válidas es el diario de campo. La elaboración de un documento alimentado constantemente con información permite reconstruir adecuadamente la realidad. El tiempo y la información que proviene de otras fuentes podría alterar la percepción de la realidad, pero la lectura del diario de campo revive aromas, sabores y sonidos que recuerdan al investigador la estructura de un fenómeno.

1.1. El diario de campo

La etnografía permite la recuperación de información de fuentes primarias, de conversaciones y vivencias propias o de otros sujetos. Aborda al objeto de estudio o un grupo social de forma práctica por medio del trabajo de campo. Por su naturaleza, la etnografía condensa una información sensible que fácilmente puede perderse o puede interpretarse de forma equivocada ya que puede permanecer en la arbitrariedad de los recuerdos. La flexibilidad de esta metodología no significa que la investigación se realiza desde la improvisación, por el contrario, la complejidad de los fenómenos que se exploran requiere de una clara programación. Por esta razón es necesario registrar cotidianamente las experiencias, ideas, problemas, deficiencias, vacíos y cuestionamientos que nacen en el proceso de recolección de información.

“El diario de campo debe permitirle al investigador un monitoreo permanente del proceso de observación”¹⁸, ya que no solo recopila información, proporciona además veracidad a las prácticas y experiencias y permite la reconstrucción adecuada de un fenómeno. Es decir, aporta eficacia a la investigación. Por medio de este instrumento el

¹⁸ Elssy Bonilla Castro, Penélope Rodríguez Sehk, *Más allá de los métodos. La investigación en ciencias sociales*, (Colombia: Editorial Norma, 1997), 118.

investigador puede revisar la calidad y claridad de la información recolectada y en caso de ser necesario reorientar el proceso y búsqueda de la información hacia el objeto de estudio.

En esta investigación la incorporación del diario de campo fue trascendental. En cada visita de campo se realizó un registro, pero en varios formatos debido a la particularidad de esta investigación.

La investigación de campo en otros territorios implica un importante desafío, he decidido realizarla con compañía. Mi hermano menor Francisco viajó conmigo a Perú y Bolivia. Francisco es periodista y fotógrafo y me convenció de registrar estas estancias en grabaciones y fotografías. Definitivamente estos elementos permitieron robustecer mi diario de campo.

La información se encuentra registrada en un cuaderno, en grabaciones de audio y video y en fotografías. Las cámaras pueden registrar muchas cosas que no son perceptibles a simple vista como gestos, actitudes o sonidos que permiten una mejor reconstrucción de los fenómenos.

Por otro lado, no había pensado que el machismo podría ser un obstáculo para la recolección de datos. La inestimable compañía de Francisco no solo me ha dado protección, en las comunidades es más fácil para él mantener contacto social que para mí.¹⁹

Al finalizar el día todas las experiencias se incorporaban en un cuaderno. Sin embargo, en muchas ocasiones fue necesario realizar audios sobre hechos inesperados pero importantísimos que no debían perderse en la memoria. Así mismo, en las grabaciones descansan las entrevistas y todas las conversaciones informales. Fue necesario registrar la información de esta manera para no realizar interpretaciones o modificar los términos utilizados por los distintos actores sociales. Con la conclusión de cada visita de campo realicé una minuciosa revisión de la información del cuaderno para contrastarla con las fotografías y videos y así corregir las imprecisiones e incorporar hechos nuevos. Finalmente, debo decir que fui muy cuidadosa al incorporar todo tipo de sensaciones y emociones ya que mis recuerdos reviven con más intensidad con aromas, sabores y sonidos.

Finalmente, la sustancia de esta investigación es el diario de campo. Su uso no solo es referencial para el desarrollo de esta investigación, por el contrario, permitió consolidar todo el trabajo. El lector podrá ver la transcripción de varias páginas del diario de campo en este capítulo y el siguiente. Y en lo que respecta al tercer y cuarto capítulo

¹⁹ Andrea Galindo, “Diario de campo”, (diciembre 2019- mayo 2022).

se podrá observar fragmentos del diario de campo y las entrevistas formales e informales. El diario de campo, las entrevistas, las conversaciones informales, las fotografías y videos son los instrumentos que otorgan validez, coherencia y fidelidad de los hechos que se exponen en este trabajo.

1.2. Aproximación a la realidad

Este viaje inicia con el acercamiento a las comunidades en las que las peleas rituales se desarrollan con mayor vigor. Por esta razón este estudio se extiende al distrito de Santo Tomás en Perú, a la comunidad de Macha perteneciente al pueblo Llallagua, en Potosí- Bolivia y, principalmente, a las comunidades que habitan en los cantones de Otavalo, Cotacachi y Cayambe en el Ecuador. Estas comunidades andinas, que son el punto de partida de esta investigación, no fueron seleccionados al azar. Estudios previos como los de Segundo Moreno, confirman la significación de las peleas rituales en Ecuador, Perú y Bolivia.

En correspondencia a la propiciación del mundo salvaje (julio- agosto), el primer mes cálido- húmedo (ca. enero- febrero) estaba consagrado a la propiciación del mundo doméstico, por lo que durante el mismo tenían también lugar los *pucara* o combates rituales, costumbre que ha permanecido, alrededor de las fiestas del Carnaval, en Bolivia, Perú y Ecuador.²⁰

En Perú, las peleas rituales toman un nombre propio: *takanakuy*. El *takanakuy* se practica en algunos distritos de Perú debido a la migración de los campesinos a las ciudades, sin embargo, su origen está en Chumbivilcas. Antero Peña indica que “por eso vas a ver que el *takanakuy* de Chumbivilcas tiene rasgos distintos al que se realiza en Arequipa o Lima. Otra cosa es que hay muchos que hacen en otras fechas del año pero el propio es el del 25 de diciembre.”²¹ Por esta razón el espacio físico en el que se realizará el estudio etnográfico en Perú es en el Distrito de Santo Tomás, en la provincia de Chumbivilcas ubicada al sur- oeste del Cusco. Se trata de una provincia extensa y abandonada por el Estado (o es lo que a simple vista puede apreciarse). Durante el mes de diciembre, principalmente el 24 y 25 de diciembre se efectúan las peleas rituales. La estancia investigativa se realizó durante el mes de diciembre de 2019.

²⁰ Segundo Moreno Yáñez, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, 39.

²¹ Antero Peña, nativo de Santo Tomás, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019.

Por medio de la Ley No. 237 promulgada el 20 de abril de 2012, la Asamblea legislativa Plurinacional de Bolivia declaró al *tinku* como patrimonio cultural e inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia. Esta iniciativa nació en Macha con el Primer Simposio de “Revalorización Cultural del *tinku*” en el 2002 organizado por Tito Burgoa Coria y Walter Obando originarios de Macha.²²

San Pedro de Macha se encuentra ubicada en la provincia de Chayanta del departamento de Potosí en Bolivia. En el mes de mayo, en la celebración de la *Fiesta de la Cruz* se realiza una ceremonia ritual denominada *tinku*. Decenas de comunidades asisten a la fiesta para participar en el *tinku* (peleas rituales). A pesar de que el *tinku* se celebra también en los departamentos de Cochabamba y Oruro, es en Potosí donde se encuentra su origen y principalmente en la provincia de Chayanta. Estas peleas rituales en Bolivia se realizan en distintas épocas del año como: la fiesta de La Cruz, carnaval y el *Inti Raymi*, pero debido a la devoción que existe por el Santo de la Cruz, la fiesta de la Cruz tiene una particular importancia. El estudio etnográfico se realizó durante la fiesta de la Cruz, pero también en la fase previa de la preparación de los rituales, es decir en abril y mayo del año 2022.

Finalmente, en el Ecuador, las peleas rituales, se realizan, principalmente, durante la celebración del equinoccio de verano: el *Inti Raymi*. Si bien el *Inti Raymi* se celebra en todas las provincias de la sierra ecuatoriana, los conflictos más representativos de esta práctica se registran en Cotacachi y Otavalo. Esta investigación, por tanto, se realiza en la provincia de Imbabura en los cantones de Otavalo y Cotacachi. Imbabura se encuentra localizada al norte del Ecuador y cuenta con una importante diversidad étnica que se asienta en estos dos cantones. Esta provincia fue seleccionada debido a que, a pesar del transcurso del tiempo y de la intervención estatal, aún se realiza las peleas rituales. Además, “tener mi domicilio en Imbabura no solo ha facilitado el acceso a la información. Las peleas rituales de Cotacachi y Otavalo son un recuerdo presente.”²³

Por contraste a esta realidad, se realizó también un estudio de campo en el cantón Cayambe, provincia de Pichincha durante junio de 2019. La celebración de Cayambe resalta por la belleza de los trajes, la alegría de las coplas y la difusión turística de esta

²² René Quintana Romero, *Fiesta de la Cruz. Tinku máxima expresión*, (Potosí: Imprenta único, 2022), 7.

²³ Andrea Galindo, “Diario de campo”, (junio 2018- junio 2021).

fiesta intercultural. Aunque en la actualidad Cayambe celebra al sol con un ritual distinto, hace algunas décadas también se realizaba el *tinku* (peleas rituales).

Esta investigación tenía la pretensión de estudiar las peleas rituales de los países andinos: Ecuador, Perú, Colombia, Bolivia y Chile. Colombia tiene prácticas de justicia alternativa extraordinarias pero ninguna guarda correspondencia con las peleas rituales. En Chile el *tinku* está asociado a una danza de resistencia, pero su objetivo no es la reintegración de la sociedad a partir del conflicto²⁴. En consecuencia, el *tinku*, en cuanto pelea ritual, se realiza solamente en Ecuador, Perú y Bolivia.

2. La investigación intercultural

Descalificar el conocimiento no es igual que rechazar a una cultura. A pesar de que el presupuesto común en estas situaciones es la colonialidad (ejercicio de poder sobre las culturas), las implicaciones son distintas. Al aceptar la pluralidad de fuentes de conocimiento no se supera automáticamente el rechazo a la cultura. La incorporación del pluralismo jurídico y la legitimación de la producción normativa de los movimientos sociales y sujetos colectivos puede realizarse manteniendo el monopolio del poder. Como sucede con la justicia indígena, su incorporación al derecho no ha eliminado el racismo y el rechazo, en muchos casos incluso lo ha profundizado. Una muestra de ello son los intentos que se ha realizado en Ecuador por crear normas para la determinación de procedimientos e instituciones jurídicas para la justicia indígena.²⁵ La tolerancia y legitimidad de la justicia indígena no ha dependido únicamente de su sometimiento a las restricciones que imponen la Constitución y la ley, el juez e incluso la opinión pública. Esto ha alterado la comprensión de ese derecho consuetudinario. El desafío, por tanto, ya

²⁴ En el tercer capítulo se explicará el contexto de esta danza en Chile.

²⁵ Corte Constitucional del Ecuador. Runa justicia en Ecuador. Contrato de peritaje dentro de la causa No. 0731-10 Ep, en Sentencia No. 113-14-SEP- CC. Para evitar los posibles conflictos y contradicciones entre la justicia indígena y la estatal, en el Ecuador se propuso la creación de una *ley de compatibilización* que resuelva los conflictos de competencia, establezca los mecanismos de cooperación y regule el control constitucional de las decisiones de autoridades indígenas. Esta propuesta fue respaldada por el Estado, académicos y dirigentes indígenas sin tener mayor trascendencia. El Universo, “Ley impedirá choque entre la justicia indígena y la ordinaria”, 03 de agosto de 2008, <https://www.eluniverso.com/2008/08/03/0001/8/CE1069668C2F47B9BF97A8BCDA651251.html>. Fuente consultada el 7 de abril de 2020, 10:00.

no es el reconocimiento de un derecho diferente sino aprender de las prácticas y costumbres distintas. La incapacidad para comprender estas prácticas no solo produce discriminación, en muchos casos ha cuestionado la validación de un derecho que se rehúsa a someterse a la imposición estatal.

Santos dice que “la pobreza de la experiencia no es expresión de una carencia, sino de una arrogancia. La arrogancia de no querer verse, y mucho menos valorizar la experiencia que nos rodea, dado que está fuera de la razón a partir de la cual podríamos identificarla y valorizarla.”²⁶ La riqueza inagotable del conocimiento que existe en el mundo se encuentra reducida por los límites de la ciencia moderna. Considerar que una práctica es premoderna, primitiva, salvaje e incivilizada reduce cuantiosamente las fuentes del conocimiento. Las experiencias de otras culturas, no solo se encuentran condicionadas por la razón científica, la *colonialidad* y la *blanquitud* han reducido aún más su legitimidad y aceptación en la sociedad.

La *colonialidad* consiste en la imposición de un patrón conflictivo y permanente de poder en las relaciones sociales. A partir de la naturalización de la diferencia “racial” se promovió una estratificación de los individuos, reforzando la relación de poder/dominación. Es decir, “una concepción de *humanidad* según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos.”²⁷ Al reforzar un orden monocultural y totalitario automáticamente se niega la pluralidad y la diversidad. De este modo, una cultura deja de existir o sus costumbres son insuperables porque son inferiores.

Esta imposición de un razonamiento exclusivo y exhaustivo, que se atribuye la capacidad única de enunciar el conocimiento, reafirma el discurso de la jerarquía y dicotomía para su clasificación. Al establecer una dicotomía entre el civilizado y el primitivo no solo se confirma la relación de poder sino también la de exclusión. A partir de la imposición del término “civilización”, el individuo debía someterse al uso de formalidades, comportamientos y modales que no solo inciden en la forma de ser y hacer las cosas sino en su forma de pensar. Aquel individuo que repite ese comportamiento es civilizado porque tiene la capacidad de mezclarse en la sociedad. Pero si no se adapta a

²⁶ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 107.

²⁷ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social” en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, (Barcelona: Akal, 2015), 71.

ese *status quo* no será visible para la sociedad que lo calificará como primitivo, salvaje o premoderno.

Bolívar Echeverría para referirse a esta situación, usaba el término de *blanquitud*. Decía que la *blanquitud civilizatoria* es “un racismo tolerante, dispuesto a aceptar (condicionalmente) un buen número de rasgos faciales y “culturales” alien, “ajenos” o “extranjeros”.²⁸ Ya que los individuos no pueden evitar sus rasgos faciales, deben modificar su identidad, es decir, blanquear completamente su identidad. El condicionamiento, por tanto, es el *status quo* que servirá como parámetro para la inclusión o exclusión de los individuos y sus prácticas en la sociedad moderna. Los excluidos son todos aquellos que no fueron blanqueados, es decir, aquellos que se rehúsan o no pueden adoptar el comportamiento de un “individuo civilizado”. Sin embargo, Echeverría insiste en que por más “abierto” que sea, ese racismo identitario de la modernidad capitalista no deja de ser un racismo, y puede fácilmente, en situaciones de excepción, readoptar un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento.”²⁹

A pesar de que la *colonialidad* y la *blanquitud* dicen mucho sobre el conflicto latente en las relaciones sociales, es pertinente introducir un elemento más al análisis. Hace no mucho tiempo, Adela Cortina propuso un término para explicar la discriminación y el rechazo a otros sujetos, se trata de la *aporofobia*. La palabra *aporofobia* puede entenderse como el “odio, repugnancia u hostilidad ante el pobre, el sin recursos, el desamparado.”³⁰ Este concepto nace al identificar que el verdadero conflicto del rechazo no es la etnia, la nacionalidad o la preferencia sexual, sino la pobreza. Un extranjero con recursos, el turista que ofrece su dinero a cambio de bienes o servicios, es tratado con respeto y cortesía, pero si se trata de un refugiado político o un inmigrante, la relación es diferente. De acuerdo al mismo análisis, los cantantes o actores homosexuales son idolatrados, pero la pareja homosexual que lleva a su hijo adoptivo a la escuela, o aquel que tiene una peluquería o un estudio de fotografía en un barrio son mancillados o acusados de perversión. Por último, el indígena “refinado”, que domina varios idiomas y su formación la realizó en otro país, goza de cierto respeto y aceptación, pero aquel indígena campesino que con dificultad habla castellano es ridiculizado e inferiorizado.

²⁸ Bolívar Echeverría Andrade, *Crítica de la modernidad capitalista*, (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011), 149.

²⁹ Bolívar Echeverría Andrade, *Crítica de la modernidad capitalista*, 149.

³⁰ Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, (España: Paidós, 2017), 28.

Entonces, la aceptación o rechazo a un individuo está determinado por la capacidad que este tenga de contribuir a la sociedad en la que se encuentre.

Pero Adela Cortina también explica que la *aporofobia* es el “temor y desprecio hacia el pobre, hacia el desamparado que, al menos en apariencia, no puede devolver nada bueno a cambio.”³¹ Si se realiza una interpretación amplia de este término, podría entender que se trata del rechazo al que no tiene nada que ofrecer o lo que ofrece no es relevante. No puede ofrecer su conocimiento porque su condición es la ignorancia, no puede ofrecer sus prácticas o procedimientos porque son premodernos y no puede ofrecer su cultura porque es inferior y salvaje.

Pero, ¿por qué un individuo tendría que ofrecer algo para ser aceptado? La respuesta a esta pregunta está en uno de los elementos constitutivos de toda sociedad: el intercambio. Desde siempre, los individuos y las sociedades han intercambiado bienes (riqueza), colaboración militar, cortesías, festines, rituales, etc. La razón para este intercambio es que las relaciones sociales son naturalmente recíprocas. Un individuo da amor porque espera recibir amor, da su tiempo porque espera recibir atención, y si da un obsequio espera recibir otro de las mismas condiciones o al menos el mismo valor. Si un individuo falla en esa retribución podría fracturarse su relación. Por eso la reciprocidad hace la vida social posible e imposible a la vez.

Marcel Mauss denomina a esta situación el *sistema de prestaciones totales* o *potlatch*. Este sistema de prestaciones totales, a pesar de que puede sugerir la voluntariedad en el dar, en realidad refiere a una obligación implícita por haber recibido un beneficio de alguien. Al dar se estaría identificando a un donante potencial que en algún momento tendrá que retribuir aquel don que recibió. “Negarse a dar, olvidarse de invitar así como negarse a recibir, equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión. Luego, se da porque está forzado, porque el donatario tiene una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que le pertenece al donante. Esta propiedad se expresa y se concibe como un vínculo espiritual.”³² ¿Cómo puede ser parte de la sociedad alguien no tiene la intención de integrarse a ella porque no tiene nada que

³¹ Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, 11.

³² Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, (Madrid: Katz editores, 2009), 93- 94.

ofrecer? Si un individuo no asume su obligación de compensar lo que recibió crea resentimientos y discriminación.

El *aporos* que, a la luz de la cultura hegemónica, no tiene nada bueno para ofrecer, no puede integrarse adecuadamente a la sociedad. Si no tiene la capacidad de dar tampoco tiene el derecho de recibir y por eso su relación con la sociedad se encuentra fracturada. Pero en realidad no es que el *aporos* no tenga nada que ofrecer, el problema es que lo que es, piensa o posee es irrelevante. Por eso, aunque el *aporos* pueda ofrecer una riqueza cultural o epistémica importante, esta no es recibida porque no tiene las mismas características o el mismo valor del conocimiento que podría recibir.

Esta relación entre culturas se vuelve más difícil aún debido a la “aparente desigualdad” en el intercambio. Patricio Guerrero al respecto menciona que

ellos se asumen como civilizados, desarrollados y modernos; mientras que a nosotros nos mirarán, desde entonces, como primitivos, subdesarrollados y premodernos; pues mientras ellos están en la historia, nosotros en la pre-historia, ellos tienen cultura, nosotros sólo folklor; ellos ciencia, nosotros mitos; ellos arte, nosotros artesanía; ellos literatura, nosotros tradición oral; ellos religión, nosotros hechicería; ellos tienen medicina, nosotros magia.³³

La hechicería, el folklor, la magia o la artesanía no son obsequios apropiados, además que no tienen valor, podrían confundir o estorbar al verdadero conocimiento. Por esta razón, el *aporos*, ese sujeto “incivilizado” que carece de modales y de un comportamiento apropiado (condición de la *blanquitud*), no puede interactuar del mismo modo que los demás sujetos en la sociedad. El *aporos*, no puede ser un potencial donante, no “posee la capacidad de crear nuevas formas a partir de contenidos inéditos”³⁴ como lo hace el individuo que si tiene cultura. Sus bienes tangibles o intangibles no están acorde a la tolerancia que planteaba la *blanquitud*.

Pero la relación de rechazo que provoca la *aporofobia* no solo se produce desde la cultura hegemónica, es posible que se produzca desde otras culturas e incluso desde la misma cultura. Santos insiste en que “toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular.”³⁵ El razonamiento es el mismo,

³³ Patricio Guerrero Arias, “Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia”, Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 8, 2010, 106. <http://www.redalyc.org/pdf/4418/441846105006.pdf>

³⁴ Bolívar Echeverría Andrade, *Definición de la cultura*, (México: UNAM Itaca, 2010), 29.

³⁵ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 114.

la imposibilidad de dar. Para algunas culturas, el occidental no da, únicamente impone, domina, juzga y discrimina. ¿Cómo desarrollar una relación apropiada con quien, en lugar de dar, quita, amenaza o destruye?

Con mucha rabia pensé que su comentario era sensato. Por más que argumentara que mi investigación era útil para la comunidad, no cambiaría su rígida postura porque con mis preguntas en realidad interrumpía la celebración. Además, se trataba de una cultura cuyo principio fundamental es la reciprocidad. Una y otra vez me repetía esa frase “Ya no me haga perder el tiempo, ¿qué gano yo con responder sus preguntas?”. Y era cierto, una mujer mestiza y extranjera como yo no puede ofrecer mucho a la comunidad. En ese momento disponía de cierta información, las grabaciones de la fiesta, un paraguas y algunos soles (moneda local). Ofrecí realizar un video sobre la fiesta y dejarlo en la comunidad, pero una mujer respondió “en internet hay lo que quiera”. Pensé en ofrecer el dinero y me detuvo mi conciencia, podría ser una ofensa dar dinero a cambio de información. Ese ambiente sórdido no me permitió ver lo evidente: era una fiesta, debía dar algo apropiado para esa ocasión. Compré dos jabs de cerveza para obsequiar a las rondas campesinas y entonces Francisco recibió un poco de atención.³⁶

Al reflexionar sobre el rechazo que provoca y perpetúa la *colonialidad*, la *blanquitud* y la *aporofobia*, solamente se puede arribar a una conclusión: la identificación del conocimiento debe realizarse lejos de las relaciones y articulaciones del poder y el fanatismo étnico o cultural. Aunque existen distintas posibilidades para materializar esta idea, la más dicente, a mi juicio es la de-colonialidad

que busca transformar no sólo las dimensiones estructurales, materiales del poder y de sus instituciones y aparatos de dominación como buscaba la descolonización; sino que la decolonialidad busca, sobre todo, enfrentar la colonialidad del saber y del ser y transformar radicalmente las subjetividades, los imaginarios, las sensibilidades, por eso hace de la existencia su horizonte, la recuperación de la humanidad y de la dignidad negadas por la colonialidad.³⁷

La de-colonialidad corrige la discriminación que existe en todas las sociedades. Censura el rechazo por clases, por etnia, por género o generacional. Ya no es necesario cumplir requisitos o estereotipos para pertenecer a cualquier sociedad, incluso a las sociedades oprimidas. La de-colonialidad destruye las relaciones de poder y promueve una sociedad de respeto. Sin embargo, al incluir la interculturalidad se podría conseguir una sociedad para todos.

³⁶ Andrea Galindo, “Diario de campo”, (diciembre 2019).

³⁷ Patricio Guerrero Arias, “Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las otras epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia”, Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 8, 2010, 104.

2.1. Las ausencias de la etnografía y la hermenéutica intercultural

El diseño metodológico de investigaciones que tienen la pretensión de analizar una cultura, inicia con la determinación de la *sociología de las ausencias*. Santos menciona que “el objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias.”³⁸ En este caso no se trata de las ausencias como lo imposible a la luz de las ciencias sociales convencionales. La imposibilidad o no existencia a la que se refiere esta propuesta, es el diálogo del investigador con todas las culturas, es decir la investigación intercultural.

La interculturalidad no consiste simplemente en enunciar la existencia de varias culturas en un determinado territorio, o reconocer la más básica relación que se origina en la simple existencia de varias culturas. Tampoco se refiere estrictamente a la necesidad de inclusión de las culturas en la sociedad occidental. Una inclusión que no considera las asimetrías y la desigualdad social y que por tanto neutraliza o priva de contenido a las manifestaciones o prácticas culturales. De qué serviría la incorporación de las culturas y la promoción de un diálogo entre ellas si, finalmente, ese diálogo se centralizará en la cultura predominante mientras que las otras no tendrán voz.

Desde esta postura, la sociedad y el investigador no promueven la transición hacia las presencias. En efecto, se potencia el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural, pero desde la dominación, sin ningún tipo de control del conflicto étnico. Tampoco se cuestiona la actuación de todos los sujetos, incluido el Estado, en la configuración del sistema, es más se asume como inmodificable la posición de cada sujeto en la sociedad. Esta no existencia “asume aquí la forma de ignorancia o incultura.”³⁹

Entonces para identificar las ausencias es necesario abordar la interculturalidad desde tres paradigmas a los que hace referencia Gunther Dietz: interculturalidad como desigualdad, como diferencia y como diversidad

El paradigma de la desigualdad se centra en un “análisis vertical” de estructuraciones especialmente socioeconómicas [...] este paradigma ha nutrido las respuestas institucionales compensatorias, y a menudo asimilacionistas, con la finalidad de “hacer

³⁸ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 109.

³⁹ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 110.

igual lo desigual” [...] Dicha demanda es el clásico resultado del Estado-nación occidental⁴⁰.

La investigación etnográfica ha puesto en evidencia las asimetrías coloniales, pero lo ha hecho desde la desigualdad. Frente a la desigualdad, la obligación para el investigador está direccionada a colocar a todos los fenómenos en la misma posición, aunque esto no sea posible. Esta posición corresponde, por supuesto, a la aplicación del método científico que determina la existencia de un único conocimiento. Todos los objetos, fenómenos o sujetos deben estudiarse y catalogarse bajo los mismos parámetros, aunque para esto se deba ocultar sus verdaderas características.

Por otro lado, el paradigma de la diferencia

promueve un “análisis horizontal” a la inversa, de las orientaciones étnicas, culturales, religiosas, de género, de edad, generacional y de orientación sexual, así como de las diferencias relacionadas con diversas capacidades. Esto se logra a través de estrategias de grupos específicos y de empoderamiento segregado para cada una de las minorías involucradas [...] El enfoque correspondiente privilegia las respuestas particularistas y multiculturalistas que a menudo ignoran, invisibilizan o minimizan las desigualdades socioeconómicas.⁴¹

El contexto de la investigación desde el paradigma de la diferencia surge a partir del reconocimiento de las asimetrías existentes en la sociedad. Sin embargo, debido a que el investigador solo tiene como objetivo reconocer y resaltar la diferencia enfoca su estudio en los distintos grupos humanos y su caracterización. De este modo no se promueve una investigación que reconozca la diferencia y haga algo al respecto. La investigación se limita a identificar a la cultura predominante y a los grupos culturales minoritarios (los otros) que no tienen incidencia o representación en la sociedad. Desde el paradigma de la diferencia, la investigación etnográfica corresponde a una sociedad fraccionada que identifica la diferencia y la neutraliza o la ignora.

Finalmente, el paradigma de la diversidad

A diferencia de los otros dos paradigmas, este enfoque arranca desde el carácter plural, multi-situado, contextual y, en consecuencia, necesariamente híbrido de cualquier identidad cultural, étnica, religiosa, de género o de clase social. Estas identidades diversas se articulan de manera individual y colectiva, en menor medida, mediante discursos y, sobre todo, a través de la praxis de interacciones entre actores heterogéneos en espacios híbridos, intersticiales y compartidos. En consecuencia, la estrategia de

⁴⁰ Gunther Dietz, Interculturalidad: una aproximación antropológica, *Perfiles educativos*, vol. XXXIX, núm. 156, abril-junio, 2017, doi: <https://n9.cl/1ewow>, 195.

⁴¹ Gunther Dietz, *Ibid.* 195.

análisis resultante tiende a ser inter-cultural, en el sentido de búsqueda de características de interacción relacionales, transversales e interseccional.⁴²

El contexto de la investigación etnográfica desde la diversidad atribuye un significado efectivo a la pluralidad presente en la sociedad. El investigador tiene la capacidad de apartarse al esquema determinado por el sistema y las estructuras de conocimiento tradicional. Analiza de forma genuina la interacción de los sujetos, fenómenos y objetos y participa en esa interacción. Asume la diversidad desde una posición de incompletitud, es decir, a partir de la necesidad de comprender al otro, pero a partir del diálogo, deja de interpretar y empieza a escuchar. La interculturalidad desde el paradigma de la diferencia, entonces, es un elemento sustancial en la determinación de una investigación etnográfica y no solo una expresión formal novedosa que intenta recoger dentro de sí los distintos requerimientos sociales. Este importante paso en la investigación no se podría conseguir sin antes reconocer la desigualdad y la diferencia.

Para Gunther Dietz, la combinación de estos tres paradigmas “constituyen en su conjunto el punto de partida metodológico para un análisis intercultural de las constelaciones de las diversidades de mundos de vida y también de su tratamiento o manejo normativo de la diversidad.”⁴³ Así, el investigador ya no describe una cultura congelada, detenida en un presente ahistórico y tampoco se aproxima a los sujetos como si se tratara de objetos de estudio que proporcionan datos para realizar un análisis. A partir de la combinación de estos paradigmas, la aproximación a una cultura se realiza desde la necesidad de descubrir la riqueza de la diferencia. La interculturalidad desde la diferencia, desigualdad y diversidad constituye el contexto que atribuye sentido a la investigación etnográfica. De este modo, esa investigación puede ser repetible o reiterable para todos los destinatarios en cualquier momento.

La interculturalidad es un proceso que procurará eliminar la desigualdad de poder, las condiciones simétricas y asimétricas, la observación descomprometida y el utilitarismo de los elementos folklóricos,⁴⁴ pues rescata los conocimientos silenciados y los desechados. En un proceso en el que se requiere negociar e interrelacionar las particularidades desde un universalismo pluralista y alternativo de forma permanente.

⁴² Gunther Dietz, *Ibid.*, 195- 196.

⁴³ Gunther Dietz, *Ibid.*, 196.

⁴⁴ Enrique Dussel, *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la liberación*, <https://n9.cl/en65b>, Fuente consultada 22/02/2018, 22:00, 15- 17.

Esto porque, “la interculturalidad no es un producto o sustancia, sino un proceso continuo, algo por construirse y que nunca termina [...] su realización requiere el compromiso no del Estado en sí, sino de las personas que viven dentro de él.”⁴⁵ La interculturalidad es una posibilidad o existencia pero se encuentra en construcción.

De ninguna manera esta investigación tiene la ambición de consolidar un único método sobre la interculturalidad. Como se mencionó, la interculturalidad es un proyecto que está en construcción. Pero sí pretende mostrar las alternativas o las posibilidades concretas que tiene la investigación intercultural. Adoptar la interculturalidad como uno de los elementos sustanciales en la investigación ampliará el horizonte del conocimiento.

2.2. Etnografía intercultural en las comunidades andinas

La ignorancia es múltiple y puede tomar variadas formas muy toleradas e incluso muy difundidas por la ciencia. Los recuerdos de mis primeros años datan de esa estructura. De la enseñanza ostensiva que concibe el aprendizaje por medio del adiestramiento. El reconocimiento de los objetos estaba asociado a la denominación y su clasificación y no al descubrimiento y comprensión. La memorización de los objetos y su uso determinaba el conocimiento. Así aprendieron mis padres y así aprendería yo.

La arrogancia de este conocimiento impuso, además, la destreza del descarte. Aquellas cosas que no tenían pertenencia a una clasificación debían ser desechadas porque si no integraban una categoría no podría justificarse su uso. Es así que muchas prácticas, manifestaciones y fenómenos sociales además de que no son objeto de estudio de la ciencia, deben eliminarse porque distorsionan el conocimiento. Aunque varias veces me cuestioné si ¿puede la ciencia producir ignorancia? Ahora, la respuesta es indiscutible. La agonía de varios fenómenos sociales tiene origen en el éxtasis de la hegemonía del conocimiento científico y el aprendizaje estructurado.

A pesar de ser parte de esa cultura del descarte, en mis recuerdos existían fenómenos inexplicables, manifestaciones sociales y expresivas, sonidos musicales, un

⁴⁵ Catherine Walsh, “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico” en *Justicia indígena. Aportes para un debate*, Judith Salgado comp., (Quito: Abya Yala, 2002), 29

recuerdo que no quería abandonarme, una memoria que se presentaba como una sombra, vaga, variable, indefinida e irregular. Estos tumultuosos recuerdos se exteriorizaban como un mundo mágico que existía como leyendas, cuentos y mitos aprendidos en mi infancia. Luego, la interacción cultural planteo un desafío distinto: aprender a vivir con otras culturas. Fue entonces cuando las realidades de este mundo empezaron a afectarme, pero ya no como visiones sino como experiencias.

¡A la Iglesia debe entrar con devoción y reverencia, no como los jíbaros que viven sin Dios ni ley!, repetía mi abuela cada fin de semana cuando nos llevaba a la iglesia. Nunca supe a quién exactamente se refería con ese término: jíbaro. Muchas veces lo usó para referirse a los indígenas, aunque en otras ocasiones decía: *guambra* jíbara cuando con mis hermanos nos trepábamos a los árboles de aguacate. Pero, por su tono de voz, era evidente que se refería a una conducta descalificada y censurable.

Antes de terminar de rezar el rosario llegaba el padre a la iglesia para realizar las confesiones. Cada domingo le esperaban las mismas mujeres que cubrían su afligido rostro con un velo negro. Siempre me pregunté si esa aflicción se debía a la postura reverente de la que hablaba mi abuela o se trataba de una culpa prolongada. Treinta minutos después empezaba la Eucaristía. La iglesia era pequeña, sobria pero bien iluminada. Aunque han pasado algunos años desde entonces, aún conserva la exacta distribución que guardaba en mis recuerdos. En el centro estaban dispuestas dos columnas de asientos, las primeras filas estaban reservadas para las mujeres de velo negro. Los asientos los ocupaban luego personas que mantenían la elegancia, pero con tonos menos lúgubres, finalmente, las últimas filas estaban ocupadas por afrodescendientes. Había además dos columnas a los extremos en las que solamente se sentaban los indígenas.

Tres horas dedicábamos cada domingo a las actividades de la Iglesia. Y desde luego, esta no era únicamente mi realidad. Las monjitas franciscanas vigilaban la asistencia a la misa y requerían un resumen del sermón del padre el lunes en la escuela. Por eso, casi todos mis compañeros de aula asistían a la iglesia el domingo. Aunque de regreso a la casa repetía efusivamente las enseñanzas del padre, mi abuela siempre tuvo la precaución de comprar la hoja dominical y además nos obligaba a presentarnos con las hermanas franciscanas, repitiendo ese tradicional saludo “Alabado sea Jesucristo, madre”, para que no quede la mínima duda del cumplimiento de “los mandamientos de la Santa

Iglesia”. Esta realidad no cambió mucho en los próximos años porque el mismo control realizado por las hermanas franciscana, luego lo realizaría las hermanas bethlemitas.

Cada año en noviembre acompañaba a mi abuela al mercado a comprar las flores para los muertos que nunca conocí. Luego pasábamos por el mercadito de los indígenas, que es pequeño y un poco desordenado, pero que ofrecía una variedad de productos traídos del cerro y mucho más baratos que los que disponía el mercado de la ciudad. Ahí mi abuela compraba el pan de trigo que hacen los indígenas al que denominaba “las roscas de indio”, para obsequiarles a sus ahijados. Luego de la misa, íbamos al cementerio. La entrada siempre estaba plagada de vendedores que ofrecían productos a públicos diferentes. Se vendía, por ejemplo, flores para los mestizos y las coronas de papel celofán para los indígenas, buñuelos dulces para los mestizos y churos con limón para los indígenas, manzanas acarameladas para los mestizos y tostado con pedazos de panela para los indígenas. Aunque la entrada era la misma, el interior del cementerio está dividido para indígenas y mestizos. Con curiosidad miraba que a la parte indígena del cementerio llevaban comida para ofrecer a sus muertos. Comía y compartían entre todos lo que parecía granos cocidos y chicha. El sacerdote asistía al cementerio las 12:00 y ofrecía una plegaria, primero para los mestizos y luego iba al sector de los indígenas para rezar, pero siempre insistía sobre la comida, el desorden y lo inapropiado que resulta tener alimentos en el momento de la oración.

Cotacachi, la ciudad en la que crecí, es bastante segmentada. El centro urbano está reservado para mestizos y pocos indígenas tienen su vivienda o negocios en la ciudad. No es que en Cotacachi no exista una importante población indígena, en efecto la hay, pero las comunidades se asientan en las parroquias rurales y la zona rural de las parroquias urbanas. En la infancia es difícil entender el fraccionamiento de la sociedad. La respuesta que siempre escuché al preguntar sobre la forma de vida de los indígenas, era la misma: es por costumbre. Entonces asumía con naturalidad esa distinción.

Aprendí a entender el mundo desde la diferencia y tal vez desde la discriminación. Cada sujeto tiene su lugar y el respeto de este espacio permite la convivencia. Sin haberlo percibido antes, ese era el origen de mi crisis cultural en las fiestas de *San Juan*. La invasión violenta de la plaza, el desorden provocado por la presencia de miles de personas que exteriorizaban costumbres distintas a las mías y las peleas que creí injustificadas, desbordaban la capacidad de interacción que creí tener. Pero no solo se trataba de espacios

sino también de prácticas. El conflicto y los golpes no son la forma apropiada de resolver los conflictos, el diálogo sí. Esta lección no solo la repasé en mi hogar sino también en el transcurso de mi formación. La violencia y la hostilidad solo generan más violencia y por eso es necesario reprimirla. Por eso, al mirar las peleas rituales resultaba pertinente aquella frase que tanto escuché durante las fiestas “indios salvajes deberían quedarse peleando en sus comunidades”.

La visita de campo que realicé en Perú respondió a este prejuicio: cada sujeto y cada práctica tienen su lugar. Hice un gran esfuerzo por ser parte de esa cultura, pero fue desde mi *locus* de enunciación que no era tan compatible con esa sociedad. En el pueblo de Santo Tomás busqué por varias horas un hotel cómodo que se adaptara lo más posible a mis necesidades, cercano a la plaza principal y al sector comercial. Busqué apoyo en las autoridades municipales para mantener un acercamiento con los líderes comunitarios, pero a pesar de mi insistencia, mi petición no fue atendida. Camino al hotel conocí a Antero Peña un renombrado músico *santotomino*, quien con mucha paciencia y con gran detalle me explicó todos los rituales, los lugares que debía visitar y los cuidados que debía tener. Bajo su dirección Francisco y yo visitamos varias comunidades, pero no todas nos permitieron presenciar sus rituales. Se nos había privado de la posibilidad de alojarnos en una comunidad, decían que no existía albergues comunitarios o turísticos, ante la negativa tampoco tuvimos la intención de insistir.

La estrategia para la investigación de campo en Perú fue aprender de una cultura sin un conocimiento previo, es decir, sin realizar una aproximación teórica al objeto de estudio. Desde este momento habría estado realizando un análisis completamente estructurado porque el desconocimiento de ese fenómeno me situó en el paradigma de la diferencia. Pude comprender las asimetrías sociales y la desigualdad en las comunidades andinas y mentalmente realicé una matriz para contrastar a las comunidades las de Perú que estaba visitando y las de Ecuador. Pero la caracterización de los fenómenos y los distintos grupos culturales potenció el reconocimiento de la diferencia.

Estuve en Santo Tomás durante 12 días. Debido al choque cultural en el que me vi sumida, debo decir en esa estancia conocí mucho de esos grupos culturales, pero no disfruté, resistí. Si me preguntan si volvería a Santo Tomás, la respuesta sería sí, tengo la seguridad de que en cada visita descubriría sus culturas como un mundo distinto.

Conocí Bolivia desde el paradigma de la diversidad. La singular y penetrante belleza de su cultura me conmovió. Fui consciente del contraste de la ciudad y las comunidades en la interacción con las personas, el costo de vida, la presencia del Estado e incluso la ideología política. Conviví con la comunidad en su conjunto y sobre todo con la gente. Sentí la sabiduría y la experiencia en la mirada de los ancianos de la comunidad, y la inocencia y la avidez por la vida y la fiesta de los más pequeños.

Para corregir errores pasados, además de la compañía de mi hermano Francisco, decidí contratar los servicios de una agencia turística para conseguir una mejor adaptación y aceptación en las comunidades. Es cierto que no es posible aplicar esta estrategia en muchos recintos, pero convencida, puedo afirmar que mantener una proximidad con los líderes comunitarios promete una adecuada integración. La comunidad asume una postura distinta, ya no identifica al investigador o periodista que solamente extrae información para distorsionar la cultura y presentar al indígena como salvaje. El turista comparte con la comunidad, se interesa por aprender sobre su cultura y esta actividad promueve el desarrollo económico.

Mi estancia en Macha la realicé al final de la investigación. La comprensión del objeto de estudio y la necesidad de gestionar una metodología intercultural me situó en un paradigma distinto. De ninguna manera habría abandonado mi *locus* de enunciación, lo he ampliado a una posición de incompletitud. Alejada de la estructura del método científico, dejé de aplicar mi estructurada entrevista y durante 21 días decidí vivir en la comunidad como cualquier individuo. Con la compañía de Miguel Hernández, nuestro guía, Francisco y yo recorrimos los lugares más bellos de Chayanta- Potosí y asistimos a varios rituales propios de la fiesta de la Cruz. Luego, una vez instalados en la comunidad de *Pucamayo*, Francisco y yo, realizamos las actividades domésticas propias del campo. Así, aprendimos a entender esa cultura, pero desde el interior.

La investigación en Ecuador fue muy distinta. Por varios años observé las pelas rituales en Otavalo y así puede entender su particularidad. Durante el 2018 y 2021 realicé la investigación de campo en Cayambe, y pude ser parte de una realidad diferente, la alegría no solo resaltaba en la música y la danza, también podía percibirse en las personas. Finalmente, a pesar de haber vivido toda mi vida en Cotacachi, puedo decir que gradualmente he aprendido a vivir el *Inti Raymi* desde el paradigma de la diversidad.

Santos explica que las ausencias se superan a partir de la *sociología de las emergencias*. Es decir, desde las expectativas futuras ya que “la sociología de las emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal (un vacío que tanto es todo como nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado.”⁴⁶

Entonces, para entender a la interculturalidad “como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad- [...] y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas”⁴⁷ es necesario aplicar determinadas estrategias. Estas estrategias se desarrollarán en función de las cinco ecologías que propone Boaventura de Sousa Santos: *ecología de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las transescaladas y de las productividades*.

De acuerdo a la *ecología de los saberes*, “la ignorancia no es necesariamente un estadio inicial o punto de partida. Podría ser el resultado del olvido o el desaprendizaje implícitos en un proceso de aprendizaje recíproco o a través del cual se consigue la interdependencia.”⁴⁸ El desaprendizaje, que puede estar implícito pero que puede ser voluntario permite la comprensión adecuada de otras realidades o mundos. La ignorancia de los prejuicios (que impone la *blanquitud* y la *aporofobia*) y los esquemas definidos por la *colonialidad* permitirán entender que existe más de una forma de conocimiento. Esta pluralidad de conocimientos pone en evidencia las prácticas alternativas que son parte una realidad histórica pero vigente.

Estas prácticas, desde luego, no pretenden competir o descualificar el conocimiento existente, simplemente proponen nuevas realidades que deben ser valoradas con otros criterios. Santos dice que “la cuestión no está en atribuir igual validez a todos los tipos de saber, sino en permitir una discusión pragmática entre criterios de validez alternativos.”⁴⁹ No se puede, por ejemplo, aplicar los mismos criterios para entender y calificar la justicia indígena, la justicia estatal y la justicia alternativa. No

⁴⁶ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, (México: CLACSO, 2014), 127.

⁴⁷ Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. doi: <https://n9.cl/myt1p>

⁴⁸ Boaventura De Sousa Santos, *Ibid.*, 114.

⁴⁹ Boaventura De Sousa Santos, *Ibid.*, 116.

puede establecerse una jerarquía entre estas formas de justicia porque su naturaleza es distinta. Si la justificación, el contexto y el procedimiento son diferentes no puede aplicarse la misma forma para definir o clasificar.

La *ecología de las temporalidades*, plantea el estudio de las distintas concepciones de tiempo que existe en las sociedades. El conocimiento podría originarse en un tiempo lineal, un tiempo cíclico o un tiempo circular ya que la relación del pasado, presente y futuro tiene incidencia en el ciclo de la vida, y, por tanto, en el ser, el pensar y el hacer de cada sociedad. Para entender a una cultura y descifrar el porqué de las prácticas o fenómenos es necesario atender a los códigos temporales.

Así, diferentes culturas crean diferentes comunidades temporales: algunas controlan el tiempo, otras viven dentro del tiempo, algunas son monocrónicas, otras, polocrónicas; algunas se centran en el tiempo mínimo necesario para llevar a cabo ciertas actividades, otras, en las actividades necesarias a cumplir a tiempo; algunas privilegian el tiempo-horario, otras, el tiempo-acontecimiento [...] algunas valorizan la continuidad, otras, la discontinuidad; para algunas el tiempo es reversible, para otras es irreversible⁵⁰

Al incorporar la interculturalidad en la investigación etnográfica se debe recrear la historia y las prácticas vigentes que refieren a un tiempo histórico, pero también a un tiempo mítico. No existe una temporalidad específica para reconstruir y explicar un fenómeno ya que cada cultura está construida en un tiempo diferente. Por tanto, el razonamiento causal no es la única forma de explicar los fenómenos, en muchos casos, a partir de los mitos y los ritos se puede contextualizarlos de mejor forma. Pero el tiempo no sirve únicamente para situar o periodizar a un objeto de estudio, el investigador debe usar el razonamiento temporal para trasladar al lector al interior de la cultura, principalmente aquellas culturas cíclicas.

La *ecología de los reconocimientos* procura “una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia y abriendo espacios para la posibilidad de diferencias iguales –una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos.”⁵¹ Estas diferencias iguales conducen necesariamente a la abolición de las jerarquías de clases del siglo pasado y al resurgimiento del respeto al individuo. Se promueve una verdadera construcción de las condiciones que nos permitan ser “todos”, pues aún somos nosotros y los otros. Así, el conocimiento permitirá incluir lo existente

⁵⁰ *Ibíd.*, 118.

⁵¹ *Ibíd.*, 120.

pero principalmente las realidades oprimidas y marginadas y las emergentes e imaginarias que reflejan más que ciencia, sentido común.

La interculturalidad, dentro de la investigación etnográfica debe ser acogida como una respuesta ante la discriminación y la permanente afectación de derechos de las diversidades, pues requiere convivencia y comprensión en la diferencia. La interculturalidad de los reconocimientos permitirá emprender un nuevo proyecto pedagógico que elimine los patrones coloniales de interacción cultural y que proponga “una traducción contextual y relacional de una “gramática de las diversidades” compartida y subyacente”.⁵²

Boaventura de Sousa Santos sostiene que entender al individuo y sus derechos requiere de un diálogo que busca elevar una conciencia recíproca de la incompletitud de las culturas, a lo que llama “hermenéutica diatópica”. Esta hermenéutica se consigue a partir de dos imperativos transculturales: 1) De las diferentes versiones de una cultura dada se debe escoger la que representa el más amplio círculo de reciprocidad, la que va más allá en el reconocimiento del otro, y 2) Los pueblos tienen el derecho a ser iguales siempre que la diferencia los haga inferiores, pero tienen derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza.⁵³ A este método *de-colonial* Mignolo denominó “hermenéutica pluritópica”. La flexibilidad de esta herramienta permite el análisis de una variedad de realidades poscoloniales diferentes ya que procura un intercambio más flexible entre la pluralidad de “periferias” y el “centro”. Mignolo explica que la *diatopía* es insuficiente para el desarrollo de la interpretación en sociedades tan diversas en las que no solo confluyen dos culturas, por ese motivo lo apropiado es la *pluritopía*- que reconozca a la interculturalidad como objetivo.⁵⁴

La cuarta estrategia es la *ecología de las transescaladas*. “Opera demostrando que más que convergir o re-convergir, el mundo diverge o re-diverge [...] Emergen así las aspiraciones universales alternativas de justicia social, dignidad, respeto mutuo, solidaridad, comunidad, armonía cósmica de la naturaleza y la sociedad, espiritualidad,

⁵² Gunther Dietz, *Interculturalidad: una aproximación antropológica*, *Ibíd.*, 196

⁵³ Boaventura De Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, (Bogotá: Universidad de Los Andes/Siglo de Hombre Editores, 1998), 360.

⁵⁴ Walter Mignolo, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar decolonial*, (Quito: Abya Yala, 2013).

etc.”⁵⁵ El universalismo es la máxima aspiración del conocimiento, sin embargo, el riesgo es la supresión de la diferencia y la igualdad. Al desarrollar un conocimiento abstracto y universal se debe implementar escalas que permitan tener una apreciación amplia sobre un fenómeno. Esta generalización oculta fenómenos o conocimientos que son muy localizados, pero no por eso irrelevantes.

La investigación intercultural permite descubrir un mundo que se encuentra en una constante discusión. En este sentido, la interculturalidad debe procurar el conflicto y diálogo de las diferentes formas de conocimiento. Resaltar siempre el sentido común de los ausentes que promueve una relación equilibrada entre experiencias y expectativas. Se requiere reconocer las realidades sociales disponibles, es decir las experiencias y las expectativas entendidas como experiencias sociales posibles, con capacidad de ser reales aquí y ahora.⁵⁶ El investigador debe tener la capacidad de construir imaginativamente la experiencia de otras culturas para trasladarlas al lector. Debe fusionarse con la cultura y reproducir el ambiente, el contexto, las prácticas, los sujetos y sus relaciones para procurar una ““conversación de la humanidad”, al dar visibilidad y credibilidad a conflictos localizados entre aspiraciones universales y globales alternativas.”⁵⁷

Finalmente, la *ecología de las productividades* que “consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción”⁵⁸. Si bien el autor hace referencia, principalmente, a la producción de sistemas económicos alternativos al capitalismo global, las productividades pueden asumir distintas formas. Los movimientos sociales, los movimientos económicos populares o los movimientos indígenas promueven una forma de producción distinta que encuentra su respaldo en los derechos. Su lucha es ecológica, es por la tierra y por el reconocimiento de la pluralidad de prácticas económicas, sociales o jurídicas. Así como plurales son las culturas, también sus objetivos y luchas lo son.

El investigador debe conducir su investigación “incluyendo objetivos tales como la participación democrática, sustentabilidad ambiental, equidad social, racial, étnica y cultural, y solidaridad transnacional.”⁵⁹ Esto lo debe hacer desde los criterios que tenga

⁵⁵ *Ibid.*, 122.

⁵⁶ Boaventura De Sousa Santos, *Ibid.*, 130- 131.

⁵⁷ *Ibid.*, 122.

⁵⁸ *Ibid.*, 123.

⁵⁹ *Ibid.*, 125.

cada cultura al respecto. Por ejemplo, si se aplica el criterio de participación en democracia, es necesario considerar que cada sociedad desarrolla una forma de participación o democracia distintas. Si esa forma de democracia no refleja los presupuestos del modelo occidental, no se trata de una democracia errada, es legítima en su contexto. Así mismo sucederá con la equidad, la solidaridad y la sustentabilidad a las que refiere Santos.

La investigación etnográfica puede asumir varios horizontes, que aquí toman el nombre de ecologías: *ecología de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las transescaladas y de las productividades*. Estos horizontes nacen de la afirmación de que el conocimiento no puede ser reducido a lo que existe. Las posibilidades y existencias son amplias como lo son también las realidades. Es necesario empezar a *des-pensar, des-residualizar, des-racializar, des-localizar y des-producir*.⁶⁰

De este modo, la interculturalidad podrá entenderse como una directriz, un principio, o un criterio inspirador que disponga la reinterpretación de los objetos y redefine la estructura y funcionamiento de las instituciones sociales. “Como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad- [...] y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas.”⁶¹

Aunque compartimos prácticas y costumbres semejantes en la sociedad Latinoamericana, las manifestaciones propias de algunas culturas pueden propiciar un fuerte impacto en el investigador que no es consciente de ellas o que no estaba preparado para vivirlas. Este choque cultural permite entender la deficiencia de un sistema que impone conceptos o categorías sin haber preparado a la sociedad para asumirla. Por esta razón, la forma más adecuada para superponer las ecologías en esta investigación y superar las ausencias de la etnografía es por medio de la incorporación de los eventos más importantes del diario de campo en este trabajo.

⁶⁰ *Ibíd.*, 126.

⁶¹ Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. doi: <https://n9.cl/myt1p>

Capítulo Segundo

Tres historias sobre el *tinku* (peleas rituales)

1. *Sanjuan*, la fiesta del dios sol⁶²



Figura 1 Ingreso a la plaza. Inti Raymi en Cotacachi (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

Tenía seis años cuando vi por primera vez una pelea en el *Inti Raymi*, seguramente mis padres por muchas ocasiones habrían comentado sobre aquella fiesta, pero hasta entonces no había puesto atención a sus comentarios.

⁶² Esta historia se desarrolla en Cotacachi, un cantón ubicado en la provincia de Imbabura, al norte del Ecuador. Cotacachi tiene una importante población indígena que supera el 40%. Varios plaza y parques fueron en algún momento lugares sagrados (*wacas*), templos de adoración o cementerios. Por ese motivo, a pesar de que las comunidades se asientan en las faldas del volcán, una vez al año durante la fiesta de San Juan, descienden a la ciudad y se toman las plazas y parque y realizan sus rituales como un ejercicio de resistencia.

- Voy a llevarles a las guaguas al parque y a rodearles un rato a los *sanjuanes* – dijo mi abuelo Benjamín a la sirvienta, mientras salía por la puerta con mi hermana mayor y conmigo.

Recuerdo claramente la gran cantidad de gente que caminaba y bailaba por las calles. Vendedores ambulantes ofrecían comida y dulces, sobre todo a quienes estaban sentados en las veredas comiendo con sus familias. Los hombres usaban sombreros negros de copa alta que terminaba en una punta, como los de una bruja y pantalones de piel de vaca y borrego y tenían en la mano palos y látigos con los que bailaban amenazantes. Llegamos al parque *La Matriz* y en medio de la multitud y un fuerte olor a chicha, mi abuelo se abrió paso para entrar en la casa de un amigo y poder ver desde el balcón el espectáculo.

De repente escuché disparos y una nube gris cubrió a los cientos de personas que bailaban en el parque. Un olor tóxico entró por mi boca y me impidió respirar, sentí los ojos hinchados y mis lágrimas me quemaban la piel. El amigo de mi abuelo encendió papel periódico y el humo del fuego alivió un poco el intenso dolor que sentía en los ojos, la nariz y garganta. Tres disparos más atemorizaron a todos, mi abuelo nos tomó de la mano y salimos de aquella casa. Afuera la gente corría confundida y el olor tóxico fue aún más fuerte. La casa de mis abuelos se encontraba a dos cuadras solamente, pero el olor, el ruido y el caos me desorientaron. En medio de la estampida mi abuelo tropezó y los tres caímos al suelo. Una mujer nos levantó y evitó que las personas que corrían pasaran por encima de mi hermana. Con dificultad llegamos a la casa de mis abuelos y aunque el olor se había disipado aún dolía respirar. Mi abuela quemó papel y nos lanzó humo de tabaco en el rostro, luego curó mis rodillas que se lastimaron por la caída.

- Nunca más les lleves a las *guaguas* a verles a esos indios salvajes – dijo mi abuela mientras miraba furiosamente a mi abuelo.

Unos años más tarde, debido a la celebración del Corpus Cristi, la congregación de hermanas franciscanas organizó una procesión que recorría las calles principales de Cotacachi hasta llegar a la Iglesia de San Francisco. Como un requisito para realizar la confirmación, los niños de sexto grado debíamos asistir a la procesión que se realizó el día de San Pedro y San Pablo. Ese año, el evento de las hermanas franciscanas se había postergado debido al grave estado de salud de la hermana superiora. A las dos de la tarde

y en compañía de música litúrgica inició el recorrido por cada estación dispuesta y decorada en los portales más amplios de la ciudad. En cada estación la procesión se detenía para rezar una parte del rosario mientras el diácono hacía un ritual de bendición a la familia con agua bendita y sahumero. A pesar de que las calles estaban saturadas por la presencia de los *sanjuanés*, muchos de ellos despejaban el camino y mostraban reverencia al Santísimo Sacramento. Faltaba una cuadra para llegar a la iglesia y no muy lejos se escuchó varios disparos y los gritos de la multitud. Al comprender lo que estaba por suceder, el rostro de las monjas se endureció, como si hubiese estado relleno de cemento. Se cubrieron con un pañuelo la nariz y apresuradamente prendieron las velas que debían encenderse durante la Eucaristía.

- Más rápido niños, caminen más rápido y en orden. Falta poco para llegar a la iglesia – dijo la hermana Natividad.

Pensé en correr a mi casa para ponerme a salvo, pero el olor del gas lacrimógeno me aturdió y decidí quedarme junto a la hermana Natividad. Ese olor cortante, intenso y doloroso revivió aquella sensación de inseguridad y peligro que tuve años atrás cuando había quedado atrapada en la multitud con mi abuelo. Luego de esa experiencia mis hermanos y yo teníamos prohibido salir a la calle para evitar los tumultos y las peleas de las comunidades indígenas. El gas lacrimógeno no era el único riesgo, en varias ocasiones escuché a mis padres hablar de las lesiones que sufrían los espectadores a causa de una piedra, un disparo o una caída.

Alrededor, las personas corrían en varias direcciones y muchas de ellas se refugiaron en la iglesia. Una mujer salió apresurada de su casa y nos ofreció agua para lavar nuestro rostro antes de entrar a la iglesia, pero el dolor fue más intenso. Entonces terminó el orden y la compostura que quedaba en los niños y que las monjas se esforzaron mucho por cuidar, solo los diáconos mantuvieron la solemnidad que se requería en este acto. El Sacerdote nos esperaba junto al sacristán en la iglesia. El humo del sahumero que el sacristán había colocado por todo lado alivió el malestar y devolvió el orden a la ceremonia.

- Padre, usted debe insistirle al Alcalde que ya no les deje entrar a la ciudad a estos indios – suplicó una mujer.

- Justo ayer le insistimos hija, porque el día de San Juan algunos indígenas asaltaron los almacenes de la 10 de Agosto porque los comerciantes no cerraron sus locales. Muchas viviendas están destruyéndose con tantas piedras que se lanzan – respondió el sacerdote.

La misa inició solo después de que todo volvió a la calma. Al salir de la iglesia se escuchaba muchas cosas sobre la pelea: que fue muy cerca, en la calle 9 de Octubre, y varias casas estaban afectadas, y que a dos ancianitos les llevó la ambulancia porque la bomba lacrimógena cayó en el patio de su casa. Me apresuré porque en esa calle estaba la casa de mis padres y también la de mis abuelos. En las veredas había sangre y escombros, un par de indígenas heridos y otros estaban ebrios. Muchas fachadas estaban arruinadas, las tejas y vidrios de las viviendas estaban rotos, incluso las señales de tránsito habían sido destruidas. Mi casa fue una de las afectadas y mi madre esperaba en la puerta por si llegaban noticias de mis abuelos, a quienes los trasladaron al hospital porque estaban intoxicados por el gas lacrimógeno. El Municipio únicamente repuso las señales de tránsito, pero a nadie se responsabilizó por los daños a la salud y a la propiedad privada a pesar de las peticiones y denuncias que se realizó ante la autoridad municipal.

El año siguiente, se dispuso desde la municipalidad, que los locales comerciales debían permanecer cerrados durante el *Inti Raymi* para evitar los daños a la propiedad privada. Asimismo, para cuidar la integridad de los niños, las escuelas públicas y privadas tomaron la decisión de suspender las clases desde las once de la mañana y todas las actividades religiosas o deportivas debían realizarse antes o después del *Inti Raymi*. La explicación que recibía al preguntar por el motivo de las peleas era siempre la misma: por ignorancia, porque son salvajes, porque todos los borrachos siempre pelean o porque es su costumbre. Estos argumentos provocaron dos cosas: curiosidad y rechazo. Debido a las explicaciones que recibía fue muy difícil entender el *Inti Raymi* en ese momento, claro que ahora tampoco es tan sencillo.

Aún recuerdo las interminables horas de la batalla más fuerte de la que tengo memoria. Aquella tarde soleada de San Pedro anunciaba una dura jornada debido a los cuatro comuneros de El Cercado que murieron el día anterior en el encuentro con Topo, y La Calera. Tal fue la violencia que, en medio del caos, a uno de los indígenas lo atacaron con una navaja, desagarrando su abdomen. Los médicos del hospital de la ciudad comentaban que ni las instalaciones ni el personal fueron suficientes para atender a los

heridos.⁶³ Y precisamente eso fue lo que Karla, la residente del Hospital Asdrúbal de la Torre, le confirmó a mi abuela. Yo estaba atrás de la puerta y escuché la conversación.

- Creo que atendí a veinte personas hoy con todo tipo de heridas. Las más impactantes fueron las heridas en el cráneo y el rostro. Un hombre perdió su ojo – comentó Karla mientras entraba a su casa que estaba junto a la de mis abuelos.
- Estos jíbaros no tienen remedio – dijo mi abuela.
- No se imagina Rosarito. A uno de ellos le cogí ocho puntos en la pierna y en seguida se levantó a seguir bailando. Le dije que debe guardar reposo y que no podía consumir alcohol porque debía tomar medicina para evitar una infección, pero no hizo caso – comentó Karla con decepción.

Los locales comerciales y las casas cercanas a la plaza principal cerraron sus puertas. En las calles se rumoraba que, si decenas de policías no pudieron contener la pelea del día anterior, no podrían hacerlo ahora que era justo vengar esas cuatro muertes. Incluso la radio municipal sugería, a cada momento, tomar precauciones y exhortaba a los ciudadanos a permanecer en sus viviendas y no asistir a la plaza. Aunque ya no era una niña y estaba en la casa de mis padres, los comentarios de la radio municipal, me llenaron del mismo miedo y ansiedad que me invadió mientras me aferraba a la hermana Natividad buscando protección, hace algunos años.

Desde muy temprano arribaron cientos de militares a custodiar la ciudad, no tenían armas, pero sí portaban escudos, cascos y gas lacrimógeno. Llegaron en camiones verdes, de aquellos que se usa para llevar a los soldados a la guerra. Se formaron en filas afuera del Municipio mientras recibían instrucciones. Varios turistas, convocados por el morboso deseo ver sangre, llegaron a la ciudad. Lastimosamente, los turistas inexpertos dejaron sus vehículos en las calles cercanas a la plaza principal, en lugar de guardarlos en garajes como lo hacían las demás personas.

Las batallas rituales de Cotacachi convocan a los turistas de todas partes del país y también a extranjeros, y claro, a muchos cotacacheños. Mis primos, por ejemplo, vienen desde otras ciudades y alquilan zamarros para bailar junto a los *sanjuanés*, y a pesar de

⁶³ El Diario.ec, Ecuador, “Al menos 50 heridos en la fiesta de Inti Raymi en Cotacachi”, <https://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/158002-al-menos-50-heridos-en-fiesta-de-inti-raymi-en-cotacachi/>, Fuente consultada 15/12/2021, 19:28.

que en muchos casos les han golpeado, cada año continúan asistiendo. Jairo, mi primo, siempre dice que a ciertas comunidades no les gusta que bailen los mestizos con ellos. Dice que en medio de la música y los gritos de guerra se escucha la frase “*fuera, fuera, puro longo*”, mientras les empujan fuera de la cuadrilla.

En medio de rugidos, los comuneros se abrieron paso entre la multitud y se tomaron la plaza de *La Matriz* mientras los militares miraban impávidos. Cada vez que una comunidad se excedía en el tiempo dentro de la plaza los militares los cercaban y lanzaban gas lacrimógeno para evitar la confrontación. Esa mañana todos los ataques fueron impedidos con gas lacrimógeno y esa aparente calma llevó a los militares a creer que tenían el control. Pero en realidad se trataba de una estrategia de los comuneros para que la fuerza pública baje la guardia. Por la tarde, muchos militares tomaron un descanso, y entonces empezó la batalla entre El Cercado y Topo. En las calles cercanas a la plaza llovía piedras y sangre. Los indígenas de Topo, a falta de rocas, destruyeron las veredas y las fachadas de varias viviendas para obtener escombros y poder defenderse. También rompieron las tejas y las ventanas de la casa del alcalde, por un conflicto que se había generado hace algunos meses entre el municipio y las comunidades.

Los militares trataron de recuperar el control con gas lacrimógeno, pero fue inútil. La inexperiencia y desesperación de la fuerza pública, que venía de muchas partes del país, los llevó a cometer errores fatales. Un militar arrojó una granada de gas lacrimógeno sin seguir debidamente el protocolo para activarla y le disparó en el rostro a un *comunero*. La cuadrilla entonces inició el ataque contra los militares quienes arrojaban gas lacrimógeno sin medida. Y bueno, no podía esperarse otra reacción de los militares pues el gas era la única arma de la que disponían. En medio del desorden cayó una granada sobre un vehículo y este explotó. Por estos hechos la Fiscalía abrió un expediente debido a que la muerte y las lesiones producidas por militares no son parte de la batalla ritual de las comunidades, sino que obedecen a un inadecuado uso de la fuerza. Claro que las otras muertes, aquellas que se produjeron entre los danzantes, no fueron investigadas o sancionadas por el Estado. Al finalizar la jornada se contó diez muertos, treinta y cinco heridos y muchos individuos fueron rescatados de sus casas para recibir atención médica debido a la intoxicación química que produjo el gas lacrimógeno.

Siempre tuve la impresión de que cada año las peleas eran más violentas. Ahora me doy cuenta que la presencia de la policía, el ejército y los medios de comunicación

además de maximizar los resultados de las peleas promovían más violencia. Un día después del encuentro de San Pedro, los encabezados de los medios públicos informaban: *Al menos 50 heridos en las fiestas de Cotacachi en el 2010*⁶⁴. *Dos muertos y más de veinte heridos en el Inti Raymi en Cotacachi en el 2017*. Se verifica varios daños a la propiedad pública y privada, violaciones, tenencia ilegal de armas, consumo y venta libre de alcohol y drogas y militarización de las ciudades son el resultado de las celebraciones de la fiesta del *Inti Raymi*.⁶⁵ Esos enunciados enviaban mensajes claros: los indígenas son violentos y salvajes y el Estado es incapaz de responder a esa barbarie. Consecuentemente, en esa fecha, Cotacachi es una especie de tiranía de las bestias pues se desconoce a la autoridad y al derecho y se admite el cometimiento de cualquier delito.

Pero todas las buenas historias tienen al menos dos versiones, y esta no es la excepción. El *Inti Raymi* es, tal vez, la celebración más importante de las comunidades. Los indígenas que residen en otras ciudades o países regresan a su pueblo a celebrar al sol y la tierra. Durante esta época, incluso muchos indígenas solicitan vacaciones o simplemente dejan de asistir a sus trabajos a fin de cumplir con la ritualidad que la fiesta exige. Por tanto, es necesario presentar ahora al *Inti Raymi* desde la postura indígena.

El momento se acerca. El olor de la jora y el zamarro se fusionan a los sonidos del churo, las flautas y el rondín rememorando tiempos antiguos, luchas milenarias que irrumpen en la cotidianeidad para medir fuerzas espirituales, resolver conflictos o generar otros, producto de los fuertes enfrentamientos. A lo lejos, se escucha rugido y el canto de los guerreros, descendientes de los antiguos Imbayas, hijos del agua y la luna⁶⁶, los “indios bravos” de la Calera. Suenan las campanas de la Iglesia y por el oeste, vestidos de blanco se aproxima un fuerte rival, los comuneros de Topo, el Cercado, Morocho y Santa Bárbara. Investidos del espíritu del toro y del duende llegan dispuestos a rendirle

⁶⁴ Para mayor referencia ver La Hora, “Imbabura: 2 muertos y más de 20 heridos en el Inti Raymi de Cotacachi”, <https://lahora.com.ec/noticia/1101354044/imbabura-2-muertos-y-mc3a1s-de-20-heridos-en-el-inti-raymi-de-cotacachi>. El Diario. Ec “Al menos 50 heridos en fiestas de Inti Raymi en Cotacachi” <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/158002-al-menos-50-heridos-en-fiesta-de-inti-raymi-en-cotacachi/>. Fuente consultada el 23/02/2021, 10:00.

⁶⁵ El Universo, “Fiesta ancestral se degenera con uso de armas y hasta de drogas”, <http://www.eluniverso.com/2012/07/08/1/1447/fiesta-ancestral-degenera-uso-armas-hasta-drogas.html>. Fuente consultada el 23/02/2021, 10:00.

⁶⁶ Miguel Calapi, Presidente de la comisión de Cultura de la comunidad, entrevistado por la autora el 21 de junio de 2018. La comunidad La Calera ubicada en la Parroquia San Francisco, Cotacachi-Imbabura. Los imbayas fueron una cultura preincaica que ejerció un papel preponderante en el desarrollo histórico y social en la Cordillera Andina. El centro del país Imbaya se encontraba en la comarca de Otavalo. Para mayor referencia ver Segundo Moreno Yáñez, *Historia antigua del País Imbaya*, <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/51987.pdf>.

culto al sol y a la “alpa mama”⁶⁷, al espíritu de la tierra que debe ser fecundado con sangre en el solsticio de junio⁶⁸.

En la plaza principal de Cotacachi se siente la energía de la tan esperada batalla. Energía que no es producto únicamente del baile sino de la naturaleza, del cosmos, del sol, de la tierra y del agua. Comuneros, turistas, comerciantes, policías, militares y los habitantes del centro urbano temerosos miran llegar a los danzantes que con música y zapateo hacen vibrar la tierra. Junto a las banquetas del parque, estaba Miguel Calapi, uno de los líderes más respetados de la comunidad de La Calera. Como a todos, también lo atrajo el olor de las menudencias de pollo asadas.

- ¿Por qué zapatean? – le pregunté a Miguel Calapi – mientras miraba las piedras pequeñas moverse sobre los adoquines ahora que se aproximaban los danzantes.
- Desde el 16 de junio de cada año las moléculas del agua se activan por la posición de la tierra frente al sistema solar, por eso amanece más temprano. Cuando el sol se pone en esta posición llega a un equilibrio y la masa de la tierra vibra, entonces el sol sale y regresa, sale y regresa. Por eso zapateamos, por respeto, para movernos con la tierra – dijo Miguel Calapi.
- Entonces, ¿celebran a la tierra o al sol? – le pregunté.
- Necesitamos despertar a la tierra para celebrar todos al sol. Es que el sol realmente se mueve con la vibración. Por eso los seres humanos debemos sentirnos felices porque entra en equilibrio el movimiento de la tierra frente al sistema solar. – respondió Calapi mientras miraba a los comuneros que con gritos tomaban posesión de la plaza.

Son cientos los que bailan alrededor de la plaza en conmemoración del *Inti Raymi* o fiesta del sol. La importante presencia policial y la fuerza que refleja el rostro de los guerreros generan un ambiente de hostilidad y expectativa, pero la música y la chicha incitan a la celebración y alegría. Por esta razón, este, es un acto de varones y la mujer indígena, aunque no relegada, camina como una sombra muy cerca de su comunidad.

⁶⁷ Segundo Lema, capitán de la comunidad Topo ubicada en la Parroquia San Francisco, Cotacachi- Imbabura, entrevistado por la autora el 20 de mayo de 2018.

⁶⁸ El calendario indígena se explica en la cruz andina, dos equinoccios (21 de marzo y 21 de septiembre) y dos solsticios (22 de junio y 22 de diciembre). El equinoccio de marzo marca el inicio del año para los pueblos andinos y en el solsticio de junio se celebra el retorno del sol o la Fiesta de las cosechas. Miguel Calapi, Presidente de la comisión de Cultura de la comunidad, *Ibíd.*

Vigila a su marido e hijos procurando el alimento y los cuidados necesarios para que la fiesta continúe. Los mestizos y extranjeros, sin comprender adecuadamente, participan en la ceremonia de la *toma de la plaza* y aunque incitan al conflicto no intervienen en el, saben que cuando el churo suena con más fuerza es momento de apartarse.

En esta fiesta se recrea los cultos idolátricos: el culto al sol pues es el dador de la vida y la existencia, al espíritu de la tierra para que bendiga las cosechas y al agua que en este momento comprende, escucha, purifica y atiende las peticiones de quienes la honran en los baños rituales. Recuerda Calapi:

- El taita Juan Amaguaña me dijo alguna vez cuando le pregunté ¿por qué debemos bañarnos en este tiempo? Él me dijo: el baño funciona para purificar. Pero ustedes los jóvenes, y me echó la culpa, ya no se están bañando porque tienen una necesidad sino porque se les ocurre, se meten con el shampoo y el jabón como que el baño es por mugre. El baño no se trata de mugre, se trata de renovar el espíritu del varón, la fuerza de uno. El agua puede reprogramar el destino de la vida. – dijo Calapi sin haber preguntado. Es como si hubiese leído mi mente. Luego me dio una palmada en la espalda y se fue a bailar.

El *Inti Raymi* es un momento muy simbólico. La plaza “parque *la Matriz*” es la manifestación de los poderes eclesiástico (Iglesia), político (Municipio) y económico (banca y comercio). En esta plaza, bajo la Iglesia se encuentra una tola, un cementerio de los “caras” (caranquis), considerado un espacio de encuentro para celebrar al sol. “Los españoles crearon iglesias en nuestros lugares sagrados para confundirnos y dominarnos. Entonces nos revelamos contra el poder del catolicismo que hubo en la conquista.”⁶⁹ El uso de cadenas, aciales, fuetes, toletes, zamarros y chaquetas de camuflaje es una forma de desafiar a la autoridad militar, eclesiástica y política. Y tomarse la plaza principal es una expresión del rechazo a la dominación española, es el momento de afirmar la identidad que en un tiempo histórico les fue arrebatada.⁷⁰

A pesar de que era un día muy caluroso, un frío recorrió mi espalda y tuve la necesidad de escapar y ponerme a salvo. En la plaza el ambiente se tornaba denso. El

⁶⁹ Luis Quinche, capitán de la comunidad el Cercado de Cotacachi, entrevista realizada por la autora el 17 de febrero de 2018.

⁷⁰ La *toma de la plaza* es una forma de romper el orden cotidiano pues es un espacio de manifestación de poder que durante un momento regrese a su legítimo dueño, las comunidades.

sonido del churo y los silbidos de los danzantes anuncian el momento de medir fuerzas y disputar el poder en la *toma de la plaza*. La Calera excede los 15 minutos acordados y El Cercado se aproxima, es momento de poner distancia pues la policía se prepara para evitar el conflicto. En medio de una lluvia de piedras, la policía arroja innumerables bombas lacrimógenas que provocan confusión a los expectantes, pero no a los comuneros. Se escuchan disparos entre los gritos de mujeres y niños. Finalmente, mientras las mujeres recogen a sus heridos, la comunidad se dispersa pues saben que aún habrá tiempo para la revancha.

Al siguiente día, los ánimos están encendidos. Entre los guerreros corre un rumor: “que los caleras ahora vienen bien bañados y tienen el espíritu del diablo encima. Que le pagaron a la policía para tenerles de su parte. Que vienen bien armados y dispuestos a matarnos a todos.”⁷¹ El capitán reparte chicha entre su cuadrilla infundiéndoles valor y recordándoles que deben evitar el enfrentamiento y en caso de suceder indica la ruta de escape.

Es momento del receso, El Cercado, en la cantina ubicada por Diablocalle⁷², descansa y reparte los alimentos entre todos los miembros de la comunidad. Un disparo pone en alerta al capitán, los músicos empiezan a tocar el churo y las flautas, las mujeres levantan a los guerreros y aunque el capitán trata de detenerles es demasiado tarde porque la persecución ha iniciado. Avanzan hasta el mercado sin alcanzar al enemigo, varios han caído y entre la multitud se escucha que fueron los de La Calera.

El resto de la tarde El Cercado buscó propiciar el encuentro con La Calera pero ya estaban debilitados. El capitán ordenó la retirada, y El Cercado se marchó. Pero ese año no solo existía un conflicto entre La Calera y El Cercado, la comunidad de Topo tenía un asunto pendiente con La Calera. Esto era evidente porque los comuneros de Topo tomaban más tiempo del necesario en cada esquina para coincidir con La Calera mientras rugían ferozmente. El encuentro llegó. Mientras Topo atacaba con palos y piedras, llegaron los refuerzos de la policía que logró controlar la masacre.

⁷¹ Segundo Lema, capitán de la comunidad Topo ubicada en la Parroquia San Francisco, Cotacachi- Imbabura, *Ibíd.*

⁷² Diablocalle es un de barrio de Cotacachi ubicado al oeste de la parroquia urbana el Sagrario.

Sonó la primera campanada de la Iglesia y con un muerto y varios heridos La Calera decidió retirarse. Pero afuera de la ciudad, en el bosque camino a La Calera, como un fantasma, esperaba el Cercado. Aprovechando, el descuido, el cansancio y la sorpresa, el Cercado los atacó agresivamente. Tres hombres más perdió La Calera en esa tarde. Dos días después circulaba por las calles de Cotacachi el cortejo fúnebre de los caídos rumbo al cementerio de la ciudad. Todas las comunidades acompañaban a sus muertos, pero esta vez sin muestras de rivalidad.⁷³

2. El *takanakuy*, una celebración para el “niño Juanito”⁷⁴



Figura 2 Takanakuy de hombres (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

⁷³ Andrea Galindo, “Diario de campo”, (junio 2017, 2018, 2019).

⁷⁴ El *takanakuy* es la celebración que se realiza al Niño Jesús el 24 y 25 de diciembre de cada año. Su origen está en el distrito de Santo Tomás, en la provincia de Cumbivilcas del departamento del Cusco en Perú. Santo Tomás es una ciudad pequeña que guarda mucha historia del incaico y la colonia. Debido a su ubicación y la productividad de la tierra, allí se situaron las grandes haciendas de los españoles. Actualmente, la mayoría de su territorio se encuentra concesionado para la explotación de minerales.

- Véndame dos boletos a Santo Tomás, por favor
- ¿Para qué quieres ir a Santo Tomás en esta fecha? Se nota que no eres de aquí – me dijo la encargada de *Apu las Bambas* (empresa de transporte), mientras anotaba los nombre en los tickets.
- Voy a la fiesta del *takanakuy* – respondí.
- Ten cuidado, Santo Tomás no recibe bien la visita de los extranjeros, sobre todo en esta fecha – me dijo, mientras ordenaba los últimos paquetes del servicio de encomiendas que también ofrecía la empresa.

No era la primera vez que recibía una advertencia respecto a Santo Tomás. Un par de días antes, José Ugarte, profesor de la Universidad San Antonio de Abad del Cusco, me explicó la difícil situación para extranjeros y funcionario estatales en Santo Tomás debido a los conflictos originados por la minería. Me dijo que “se ha dado varios secuestros a los funcionarios públicos y a turistas para presionar al gobierno. Es mejor que vayas acompañada y siempre di que estás realizando una investigación con la Universidad San Antonio de Abad”⁷⁵.

Durante el largo viaje había escuchado la conversación de Augusto y su hijo Guillermo que por momentos le exhortaba respecto a su obligación de participar en el *takanakuy*. El honor, la tradición y la cultura son razones suficientes para pelear, pues el vencedor no solo llena de orgullo su familia, además es un ejemplo en la comunidad, es temido y respetado, por eso es preferido por las mujeres solteras y sus familias como esposo, eso dijo Augusto.

- Ese perro del Quiñota nos ha ofendido, la última vez me dijo “oye vas a ir o no vas a ir, eres un cobarde, que cosa eres, te voy a matar, perro”. Por eso debes pelear. Mi papá siempre pelaba y mis hermanos también y casi siempre hemos ganado. Eres hombre como tu padre y por eso debes enfrentarte a quien sea – dijo Augusto.
- Pero a mí no me gusta pelear, por eso ya no quiero ir a Santo Tomás – se lamentó Guillermo.

⁷⁵ José David Ugarte Vega, Director Académico de la Facultad de Antropología y Sociología-Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco, entrevistado por la autora, 22 de diciembre de 2019.

- Es culpa de tu mamá, ella debió prepararte carajo, todo el año pasaste de vago – insistió Augusto.

Guillermo no contestó más, pero debió sentirse muy incómodo porque el tono de voz con que su padre lo retó fue tan alto que incluso el chofer pareció escuchar la conversación.

La buseta llegó hasta la plaza de Armas de Santo Tomás, por una calle circulaba una multitud mientras se escuchaba un cántico muy agudo que repetía *wayliya, wahiliya, wayliya*.

- Ya están preparando al *carguyoq* para el *takanakuy* – mencionó otro pasajero desde el asiento de atrás.

Sin saber de qué se trataba, decidimos seguirlos. Llegamos a una quebrada profunda que destacaba las imponentes montañas, al filo de la peña, un hombre adulto abrió un hueco en la tierra para quemar hojas de eucalipto y coca y mientras bebía a la salud de las montañas el hombre decía:

- Con tu permiso Señor Jesucristo pido protección al cerrito Calvario, al *Apu Añaje* y *Belenpata*.

A continuación, un muchacho descendió por la peña para recoger en un odre agua de la quebrada porque ese manantial es bendecido por el niño Dios. No sorprende que Dios y otras deidades sean alabadas al mismo tiempo ya que es una práctica común de los pueblos indígenas, Antero Peña comentaba que

los *apus* son los espíritus de las montañas que rodean a Santo Tomás y nos protegían antes de la llegada de Dios. Somos religiosos, creemos en Jesús, pero también en el cerrito Calvario, Dios creó la tierra por eso creemos en Dios, pero también en los *apus*. El *takanakuy* requiere de la bendición de Dios y de los cerritos, porque nosotros damos gracias. Estos rituales previos a las peleas son necesarios porque pedimos la bendición a Dios y los *apus*⁷⁶.

Se aproximaba una tormenta, pero eso no parecía ser importante para los santotominos que ahora se dirigían al lugar conocido como *Belenpata*. En la esquina de un terreno irregular estaban varias mujeres con trajes coloridos, largas trenzas y

⁷⁶ Antero Peña, nativo de Santo Tomás, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019.

sombreros decorados que entonaban la *wayliya*, aquella melodía pegajosa que hacía bailar a los asistentes que repetían una coreografía con movimientos similares a los de la postura de un gallo. Junto a ellas varias personas repartían chicha morada, aguardiente y cerveza. Entre el canto y la bebida los espectadores empezaron a trepar los árboles y paredes de tierra que encontraron cerca. Desde lo alto de un árbol fue posible observar cómo en medio de látigos se abrió el ruedo.

- Cancha, cancha – decían las rondas campesinas mientras golpeaban con un cabestro a los ebrios que invadían el ruedo.

Un hombre vestido con chaqueta de cuero y con una máscara de lana se acercó a las rondas campesinas, quienes en seguida gritaron:

- Alfonso Salinar, está Alfonso Salinar – llamaba insistentemente las rondas campesinas.

Inmediatamente se acercó un hombre que se tambaleaba, estaba ebrio,

- Aquí estoy – dijo.



Figura 3 Rondas campesinas organizando el takanakuy (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

Se retiraron las máscaras. Las rondas campesinas midieron sus manos y revisaron los zapatos que tenía cada hombre, lanzan un latigazo y empezó la pelea. El ebrio no atinaba un golpe mientras recibió dos o tres en el rostro. Empezó a sangrar, tropezó con una piedra y cayó al piso, las rondas campesinas intervinieron. La pelea había terminado y solamente duró treinta segundos.

- Mala, mala la pelea – el público protestó.

Confundido, se levantó Alfonso Salinar, limpió su rostro con su camiseta blanca que se tiñó con lodo y sangre, abrazó a su oponente y se tomaron una copa.

- Peleaste bien cholo – repetía Salinar.

Sobre una casa antigua de adobe reposaba una leyenda *Ser bueno es fácil, lo difícil es ser justo*. Pensé, ¿qué tan lejos está la bondad de la justicia? Aquella idea aristotélica de justicia como igualdad y proporción no necesariamente debe corresponder con la definición de justicia en Santo Tomás ya que cada sociedad responde a un modelo diferente de justicia, por esta razón debería establecerse parámetros diferentes para la distribución de la riqueza y la resolución de problemas. Pero mis pensamientos fueron interrumpidos por un olor a establo húmedo que regresó mi mente a *Belenpata*, donde el público incitaba a la pelea. Las rondas campesinas llamaban al individuo que era retado, pero nadie respondió. Luego, una lluvia densa rápidamente disipó a los asistentes, ahora se dirigían a la casa de los *carguyoq* (cargo) quienes ofrecían alimento y más bebida a todos los asistentes.

Todo el pueblo tiene un olor ácido, es la chicha y aguardiente que se vende y reparte a los danzantes. Caminamos por una calle angosta en medio de la lluvia y a lo lejos vimos a varias mujeres que caminaban abrazadas por la calle, una de ellas estaba ebria y las demás la abrazaban para que no tropiece. Aquella mujer profería insultos, gritaba y lloraba. Tenía el cabello corto, y para que sus trenzas se vieran más largas y gruesas había sujetado a su cabello una pinza con unas trenzas de lana. Sus botas estaban llenas de lodo y al pisar un pequeño charco resbaló y casi caen todas, me acerqué para ofrecer ayuda.

- ¿Qué le sucede a la señora? – pregunté.

- Es por hombres – me respondió una de ellas mientras caminaban rápidamente a la vereda para no mojarse más.
- ¡Cholo mal nacido, espero que te mueras! – bramó la mujer ebria.
- Es que el Aurelio Huamani era su novio, pero esta tonta le engañaba con el Alfonso Salinar. Ellos se enteraron y por eso pelearon hoy. Pero eso sí, ninguno de los dos le va a recibir de vuelta– dijo otra de las mujeres.

Corre un viento helado en la plaza de Armas de Santo Tomás y la *wayliya* atrae a la gente. Hombres y mujeres bailan, beben, cantan, discuten y se abrazan mientras los niños juegan en la pileta vacía con diablillos (pirotecnia). El majestuoso plumaje de un cóndor llama la atención entre la multitud, parece que el animal yace dormido sobre la espalda de un hombre, se trata de un cóndor disecado que es utilizado como parte de un disfraz, su cabeza cuelga sobre el pecho de su portador mientras las alas cubren su espalda y están sujetas a sus brazos con piolas. El hombre danza levantando las enormes alas para ostentar la belleza y originalidad de su traje.



Figura 4 Qarawatana personaje del Takanakuy en Santo Tomás (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

Durante todo el día había observado sombreros decorados con animales disecados como patos, cuervos, venados e incluso zorros, pero el cóndor despertó mi curiosidad. ¿Mataron al animal para hacer un disfraz o lo encontraron muerto? y si lo mataron ¿tiene algún significado dentro de esta fiesta? Distraída e intrigada me aproximé al cóndor para despejar mis dudas, pero alguien sujetó mi brazo con fuerza, y un susurro agudo en mi oído me cortó la respiración

- Hembra linda aquí por vos voy a pelear - era un hombre con máscara que fingía su voz y se aproximaba a mi rostro.

Absorta y sin una respuesta grité, Francisco sujetó mi mano.

- Ella viene conmigo – dijo Francisco con el rostro rígido.

El enmascarado quiso retar a Francisco, pero varios hombres lo llevaron al otro extremo de la plaza.

El dueño del bar, que observó aquel incidente murmuró: “no aceptes ninguna pelea, esto es solo cosa de borrachos, con tal de pelear no les importa nada”⁷⁷, y mientras nos servía algo para el frío, explicó que algunos hombres solo quieren demostrar su arrojo y valentía en la pelea y es mejor apartarse de ellos. La bravura que debe demostrar el hombre en esas comunidades llamó mi atención y tuve la intención de conocer más, pero luego me di cuenta que esos datos no tenían pertinencia en este estudio. Le pregunté, entonces, sobre las actividades católicas de Nochebuena porque la iglesia estaba cerrada, sin embargo, la imagen del Niño Jesús, que se encontraba en el pretil de la plaza, de vez en cuando circulaba entre los asistentes que le hacían bailar la *wayliya*. Él dijo:

finalmente, la fiesta es para el *Niño Juanito*, bueno el niño Jesús, es que aquí en las comunidades le llaman de diferentes formas. El *takanakuy* de diciembre se hace en honor a Él, por eso muchas de las canciones hablan del Niño. Incluso, el 26 en la mañana hay juegos para niños en su honor también, se llama el Niño

⁷⁷ Guillermo Boza, propietario de “Barbarroja Resto Bar”, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019.

Chuwina. Claro que también hay misas, chocolate y regalos para los niños que organiza la iglesia, pero la gente no va, les gusta más el *takanakuy*.⁷⁸

Aún está muy oscuro y una estrofa se escucha repetitivamente, parece venir desde un sueño, pero en realidad así despierta Santo Tomás el 25 de diciembre.

*Aman niñuy manchankichu,
wayliya, wayliya.
Rumi chikchi hatariptin,
wayliya, wayliya.
Yawar mayu hatariptin,
wayliya, wayliya. Wayliya, waylihia, wayliya.*⁷⁹

Es imposible evitar esa melodía pues en la plaza y en cada residencia suena con mucha intensidad desde muy temprano. La *wayliya* parece tener un poder sobrenatural sobre este pueblo que desde las seis de la mañana baila con mucho entusiasmo mientras se reparte chicha, cerveza y comida. Esta vez la danza se realizaba en distintos grupos que podrían identificarse claramente debido a su vestimenta. El primer grupo vestía un pantalón de montar, camisa, mantos de varios colores y un sombrero de copa alta que tenía un pequeño espejo en el centro. El segundo grupo usaba pantalón de montar, camisa, chalina y un sombrero de cuero. Un tercer grupo vestía un abrigo y pantalón de trabajo, de aquellos que usan los trabajadores de las minas. Finalmente, el cuarto grupo, a pesar de usar una vestimenta diversa, pues vestía pantalón de mezclilla o militar, polainas, chaquetas de cuero o gabardina, se caracterizaba por usar un sombrero que tenía un animal disecado en la copa. Claro que todos los danzantes usaban una máscara de lana y fingían la voz, es para que no los reconozca. Luego me explicarían que la vestimenta corresponde a los personajes de la fiesta: negro, majeño, langosta y *qarawatana*, respectivamente.

Además de las tiendas y cantinas solo existe una fonda abierta, en el menú hay una variedad de patillos: seco de alpaca, sancocho de mondongo, pepián de cuy, *chiri uchú* y caldo de gallina, pero, a esa hora de la mañana, un café fue suficiente. En la mesa del frente, mientras se servían el sancocho de mondongo, unos hombres conversaban sobre el *takanakuy* del año pasado.

⁷⁸ Guillermo Boza, propietario de “Barbarroja Resto Bar”, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019.

⁷⁹ Niño no tengas miedo, wayliya, wayliya, cuando empiece granizo de piedra, wayliya, wayliya, cuando comience a andar río de sangre, wayliya, waylihia, wayliya. Victor Laima Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, (Perú: Wilkar, 2003), 78-79

- No verías la *waykilla* del 24 – dijo el un hombre mientras cogía con su mano el choclo de su sopa.
- Solo encontré pasaje para el 24 a medio día, llegué en la noche – contestó el otro.
- No ves que se estaban peleando entre los Mancheno mismo, por un terreno había sido. Se ha muerto el viejo Mancheno, ese que era solterón y el terreno les tocaba repartirse entre los sobrinos. Entonces el Arnulfo y el Casilo se pelearon en la cancha, acá en *Belenpata*. El Casilo que vino de langosta ha estado con puntas de acero y a lo que se cayó el Arnulfo le empezó a patear en el piso, por eso se metieron los hermanos del Arnulfo, se quedó ahí en el piso el Arnulfo porque le pateó bien feo en toda la panza – explicó el otro hombre con varias pausas mientras devoraba el mondongo.
- ¿Y no les calmaron los ronderos? – le preguntó el otro con asombro.
- No les pararon nada, es que de una se lanzaron los amigos del perro del Casilo y se armó la *waykilla*. Con puñetes y patadas se dieron, por ahí salieron volando hasta los sombreros. No sé ni cómo los ronderos les calmaron y ahí se acabó todo – dijo aquel hombre y se levantó para pedir la cuenta.

Me acerqué a la caja a pagar por el café y le pregunté a ese hombre por el significado de *waykilla*, tenía varias preguntas para hacerle. Quería saber qué había ocurrido con el conflicto y cómo lo resolvieron, pero me miró con indiferencia y sin responder salió a la plaza de Armas. Unas horas más tarde el párroco de la Iglesia celebró la misa por navidad, recordó que el nacimiento de Jesús debe llenar de paz y amor los corazones e insistió en evitar la violencia y la agresión entre hermanos. Posteriormente, realizó la bendición al Niño Jesús y al cargo y todos caminaron rumbo a la plaza de toros.

Varios puestos que venden comida y bebida reciben a los espectadores a la entrada de la plaza de toros que poco a poco empezó a llenarse. Cuatro policías compraban comida a una señora que sacaba de una canasta las vísceras de algún animal y las servía con papas. Me aproximé a ellos, con el pretexto de preguntar por la comida, aunque en realidad estaba buscando información. Durante todo el tiempo que estuve en Santo Tomás no había visto antes a un policía o algún miembro de la fuerza pública, es más todas las dependencias públicas que visité estaban cerradas.

- ¿Vienen también a la fiesta? – pregunté dirigiendo mi mirada a uno de ellos.
- No – respondió sin levantar la mirada.

- ¿Podría hacerles algunas preguntas sobre el *takanakuy*? – dijo Francisco para retomar la conversación.
- ¿Qué quieres saber? –dijeron.
- ¿Ustedes estarán presentes en las peleas que se dan durante la fiesta? ¿ejercen algún tipo de control? – pregunté nuevamente.
- Verá señorita, si quieres saber sobre el *takanakuy* pregunta a alguien en la plaza, nosotros no estamos autorizados a hablar sobre eso.
- ¿Entonces ustedes no se quedarán a la fiesta? – insistió Francisco
- No, solo vinimos a comprar comida, pero ya nos vamos – respondieron con indiferencia.

Debido a que la tarde del día anterior y la madrugada del 25 de diciembre había llovido muy fuerte la arena de la plaza estaba inundada, y varios individuos trataban de drenar la arena con una máquina que demoró en llegar. Dos horas más tarde, desde una tarima el Gobernador dio la bienvenida a los asistentes, saludaba a las familias más importantes de la región y lo hacía al mencionar sus apellidos y desde luego, agradeció al *carguyoq* (cargo) por haber patrocinado esta fiesta. Finalmente, presentó su respeto por la presencia de las rondas campesinas, que estuvo conformada por cuatro mujeres y seis hombres, y usaban un sombrero de paja y un látigo y velarían por la legitimidad de la pelea.

Al compás de la *wayliya* ingresaron a la arena varios grupos de danzantes. Usaban máscaras y trajes coloridos y repetían la misma coreografía: movían sus brazos mientras se paraban en una sola pierna, era como ver a los gallos que se preparan para pelear, que ensanchan el pecho y las alas para atemorizar a su oponente. Luego de dar una vuelta por la arena se dirigieron al centro mientras seguían bailando. La *wayliya* se canta en quichua, pero es fácil identificarla porque a cada oración le sigue: *wayliya, wahiliya, wayliya*, y en ese momento bailaban con más gusto.

El sol regocijado clarificaba la plaza que estaba completamente llena. Familias enteras se habían reunido por las fiestas en Santo Tomás y el evento más importante, sin duda, estaba por empezar. A mi alrededor, los espectadores sacaban comida y alimentos de sus bolsos o compraban a varios vendedores que anunciaban

- Canchita (canguil), algodón de azúcar, gelatina para el niño. Pero si gusta tengo papas con maní, arroz con pollo, sánduche de huevo, chanchito reventado y cuy. Le vendo la sombrilla, el poncho de agua y cerveza. para todo gusto tengo.

Por un momento me pareció que había asistido a un festival, pues el comportamiento de la gente era precisamente de aquellas personas que asiste a un espectáculo entretenido. En la grada de abajo estaba una familia muy numerosa, cuatro adultos y siete niños. Mientras el padre abría dos sombrillas grandes para dar sombra a los niños, la madre sacó de un bolso varios platos de loza y cucharas, luego repartía papas cocinadas que se deshacían al colocarlas en el plato, sobre estas desmenuzaba con sus manos pollo, coronaba el plato con encebollado y lo entregaba a cada niño. Y tuve la sensación de estar invitada a una especie de día de campo en familia.

En medio de la arena, las rondas campesinas abrieron un círculo entre todos los danzantes y permanentemente lanzaban latigazos para que nadie invadiera aquel espacio. Dos hombres salieron al centro del ruedo, alguien recogió las camisetas y máscaras que arrojaron al piso, y luego de revisar sus manos y pies y colocar unas cintas de colores en las manos, las rondas campesinas dieron la orden para el inicio de la pelea. Los hombres parecían haber entrenado mucho porque la pelea fue bastante ordenada. Duró un minuto y cincuenta segundos, ninguno cayó al piso, pero la pelea terminó porque las rondas campesinas así lo ordenaron. En seguida el público protestó:

- ¡Dejen pelear más! ¡No paren la pelea! ¡Estos si están buenos!

Inmediatamente otros individuos salieron al ruedo, se acercaban y alejaban levantado sus manos, parecía que se insultaban y amenazaban antes de iniciar. Las rondas midieron sus manos, ataron las cintas de colores y autorizaron la pelea, pero ninguno se animó a golpear. Siempre mantuvieron una posición de ataque y durante cincuenta segundos se acercaron y alejaron mientras movían pies y manos. En todo momento las rondas campesinas apartaban a aquellos que intentaron invadir el ruedo, finalmente el latigazo de las rondas fue para los dos adversarios por no pelear. El encuentro había terminado sin un solo golpe y en toda la plaza se escuchó:

- ¡Uuuuh!, debieron dejarles más tiempo a los otros – dijo un hombre desde atrás.

- ¡Que no eres hombre, yo pelearía mejor que vos! – exclamó la madre que hace un momento había servido los alimentos a sus hijos, mientras sostenía en la mano el hueso de la pierna del pollo.

El intenso sol estaba tostando mi piel y me obligó a comprar una sombrilla a un vendedor ambulante. Cuatro peleas más se realizaron luego del encuentro fallido, todas ellas sin mayor novedad, su duración fue de un minuto más o menos. Sin embargo, nada a mi alrededor me informaba sobre la razón de la pelea y decidí ir a la arena porque deseaba una perspectiva distinta del *takanakuy*.

A pesar del intenso sol, el piso no estaba firme y en seguida mis zapatos se hundieron en el lodo podrido. Caminé rápidamente hacia el ruedo en busca de un lugar que me permitiera observar mejor la pelea pues ahora ya no tenía un árbol o pared para mirar lo que ocurría. Pedir permiso no resultó y debí empujar a varias personas para conseguir un mejor espacio. Dos mujeres estaban en el ruedo, las rondas campesinas lanzaron un latigazo y empezaron a pelear, una de ella le plantó un puñetazo en el rostro y la otra le agarró de las trenzas, ambas se sujetaron del cabello con tal fuerza que parecía que iban a desprenderlo. Así permanecieron por varios segundos y las rondas campesinas detuvieron la pelea.

- Debió darle más duro por andar de moza – una mujer que estaba a mi lado murmuró.

Durante quince minutos nadie más se animó a pelear y dos padres enviaron al ruedo a sus hijos. Eran apenas unos niños pequeños y delgados que se quitaron la camiseta para pelear. El encuentro duró un minuto y los niños se golpearon hasta sangrar. Ese día vi tres peleas de niños y en todas ellas sus padres los enviaron al ruedo. Curiosamente, estos fueron los encuentros que más animaron a los espectadores, sobre todo a los que estaban en la cancha.

- ¡Anda hazte hombrecito mijo, corre, dame ese orgullo! – dijo un hombre mientras le quitaba la camiseta a su hijo y le daba una palmada en la espalda.

Nuevamente dos mujeres salieron al ruedo, eran jóvenes, no tenían más de 25 años. Usaban botines de taco y unas faldas amplias muy elegantes. Antes de iniciar se abrazaron y las rondas campesinas autorizaron la pelea que fue muy violenta. La primera

mujer sujetó de las trenzas a la segunda mientras le dio un rodillazo en el rostro, la otra logro liberarse y lanzó una patada muy cerca del ojo, había golpeado su cabeza y oreja y le tomó un par de segundos recuperarse del impacto. Inmediatamente, se arrojó sobre la primera mujer y desde la espalda la sujetó por la cabeza con fuerza, esta no podía liberarse y tuvo que morder su brazo. Una de ellas quiso patear a la otra a la cara, pero perdió el equilibrio y cayó. La pelea había terminado con un abrazo.

- ¡Ve las vagas!, pelean mejor que los mismos hombres – dijo un sujeto.
- ¡Vagas!, ¡*kari shinas!*, deberían estar en la casa cocinando – gritó otro.
- ¡Macha mami, macha!– exclamó una mujer.

Varios empujones y un golpe fuerte en el costado me apartaron del ruedo. Era momento de regresar a la tribuna y mientras buscábamos un espacio libre pensé en lo que me dijo Antero Peña a este respecto: “Pelean jóvenes, adultos, pero antes no había mujeres, ahora hasta las mujeres se pelean, los niños se pelean. Un poco se está malogrando la costumbre”⁸⁰. Y es que no todos miran a bien la participación de mujeres en el *takanakuy*.



Figura 5 Takanakuy de niños (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

⁸⁰ Antero Peña, nativo de Santo Tomás, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019.

Al otro extremo de la plaza encontramos un lugar junto a una mujer que daba de lactar a su hijo. Su nombre es Shumay y estaba acompañada de su madre, ella vive en el Cusco, pero explicó que acostumbra a visitar a su familia en las fiestas. Emocionada, animaba a los luchadores que iban al ruedo.

- ¡Dale macho, dale duro! – decía Shumay.
- ¿Le conoces? – preguntó Francisco.
- Al de la izquierda, si le ves – respondió Shumay – a ese le dicen el churu y es el mejor luchador de todos. Ya ha peleado tres y no pierde, así es todos los años, reta a cualquiera y no hay quien le gane.
- ¿El churu pelea por deporte? – le pregunté.
- Sí, a él le gusta pelear. Dicen que entrena todo el año, y siempre desafía a cualquiera, por eso le tienen miedo.
- ¿A ti te gusta ver estas peleas? – dijo Francisco.
- Sí, a todo el mundo, no ves cómo está la plaza. Por eso no importa donde estés viviendo, nadie se pierde el *takanakuy*. Yo siempre vengo. Mi marido está allá abajo. Yo por el *guagua* me quedé aquí, sino allá estaría con él – dijo Shumay.
- Entonces, ¿para el *takanakuy* siempre la plaza está llena? – Insistió Francisco
- Sí, siempre. – Afirmó Shumay – Antes se peleaban en la plaza principal, la plaza de Armas, es que está alado de la Iglesia, pero luego ya no alcanzaba tanta gente, no se podía ver bien. Por eso empezaron a hacer acá en la plaza de toros. Es más amplio.

Durante un largo tiempo nadie peleó en el ruedo y desde la tarima un animador anunció que quedaban solo diez minutos porque ya estaban listos los grupos artísticos para el concierto de la tarde. Entonces dos hombres salieron al ruedo, luego del mismo procedimiento las rondas campesinas autorizaron la pelea que duró 20 segundos. Uno de ellos cayó al suelo, furioso, el otro hombre, le pateó en el piso y las rondas campesinas lo apartaron inmediatamente.

- ¡Uuuh!, rata. ¡Perro tramposo! ¡Por qué no le detienen! –gritó el público mientras lanzaban cáscaras de plátano, botellas, fundas de basura y papeles a la arena.
- Eso si nadie te perdona que hagas – dijo Shumay sin que nadie le pregunte por el suceso.
- ¿Cuáles son las reglas de la pelea? – le pregunté.

- No pueden patearte nunca en el piso porque ahí no puedes defenderte – dijo Shumay – además te revisan las manos y los pies para ver si no tienes anillos o esos zapatos que tienen puntas de metal. Y está prohibida la *waykilla*. Es que la pelea debe ser limpia, sino no tiene chiste – continuó.
- ¿Qué es *waykilla*? – dije intrigada, era el momento de aclarar esa duda.
- Es cuando hacen carga montón, cuando se pegan todos contra todos. Esas peleas grupales están prohibidas porque no son limpias – contestó Shumay.

Los encuentros habían concluido y el animador solicitó los aplausos del público para recibir al primer grupo musical que empezó a entonar la *wayliya*. Decidimos entonces regresar a la arena, pero esta vez para hablar con los luchadores y las rondas campesinas. Nadie más se movió de su asiento porque el concierto también era parte del espectáculo, eso nos permitió descender mucho más rápido pues la salida estaba despejada.

Alrededor del escenario se encontraban varios grupos, todos bebían chicha, cerveza y aguardiente mientras bailaban y era evidente que la mayor parte de esas personas estaban muy ebrias. Con cuidado de no empujar a nadie para evitar peleas nos acercamos a las rondas campesinas. En ese momento el *carguyoq* (cargo) les entregaba algunas ollas de comida y diez cajas de cerveza para agradecer el acompañamiento en las peleas. Muy respetuosamente me acerqué a los ronderos para pedirles información, pero nadie atendió a mis preguntas y tampoco contestó mi saludo.

Regresé a ver a Francisco y entendió mi mirada, salimos entonces de la plaza para comprar una botella de aguardiente. Fue difícil salir, muchos hombres ebrios estaban en el piso y un olor fétido nos golpeó el rostro, una parte de la salida parecía haber sido usada como baño público. Nuevamente en la plaza, Francisco se acercó a una de las mujeres que integraba las rondas campesinas, le pidió información y ofreció dos jabs de cerveza a la mujer, porque no encontramos agua ardiente. Ella aceptó y sirvió en un vaso un poco de chicha morada que sacó de una olla, Francisco bebió la chicha y me hizo una seña para que me acercara. Aquella mujer le dijo que le espere un poco y que podría conversar pero que debía ser breve y en el lugar donde estaba su gente.

Mientras esperábamos, vi al Niño Jesús en una mesa pequeña con un traje inusual. Llevaba una chaqueta y pantalón de gasa, en un color café, se trataba de un terno hecho a

su medida. Por encima del pantalón usaba unas pequeñas polainas de cuero y hebillas de metal que le cubría casi toda la pierna. Tenía, también, un sombrero de paño en color crudo que tenía una cinta de colores por encima del ala, parecía un pequeño jinete. Aunque había visto varios tipos de trajes entre los chumbivilcanos, ninguno era tan elegante como el que usaba el Niño Jesús. Una enorme mujer lo custodiaba y por momentos lo llevaba hacia el público para que disfrute de la fiesta.

Había transcurrido casi una hora y los ronderos seguían bailando. La *wayliya* no es como todas las canciones que dura entre tres y cinco minutos, puede durar hasta media hora. Desesperado por el tiempo, Francisco se acercó nuevamente e insistió con varias preguntas

- ¿Alguna de estas peleas fue planificada con antelación? – preguntó Francisco.
- Casi todas respondió – una mujer.
- ¿Y por qué pelearon? Dijo Francisco.
- Unas eran por abigeos, otra por problemas familiares y muchas también por la gana de pelear – contestó la mujer.
- ¿Y al finalizar la pelea se resolvió el conflicto de los abigeos?
- Pregúntele a ese señor – respondió – él sabe más.
- ¿Se resolvieron los conflictos de abigeato hoy? – preguntó Francisco, dirigiéndose ahora a uno de los hombres que estaba junto a aquella mujer mientras le ofrecía un vaso de cerveza.
- Yo no saco nada con responderte, ya grabaste suficiente – dijo con desprecio aquel hombre.
- No es nuestro interés comercializar con la grabación. Estamos haciendo una investigación con la Universidad San Antonio de Abad, explicó Francisco, de acuerdo con la sugerencia que unos días antes me había hecho un profesor en la Universidad.
- Entonces pregúntales a ellos, o busca en un libro si tanto quieres, contestó ese hombre y luego le dio la espalda.
- Vea señor esto es por tradición, nada más. Es lo que nos enseñaron nuestros antepasados– le dijo a Francisco un hombre que estaba muy atento a la pequeña entrevista.
- Mejor ya váyanse y dejen disfrutar de la fiesta – dijo esa mujer nuevamente.

Decepcionada ante la escasa información obtenida me aparté un poco de las rondas campesinas y a lo lejos vi a uno de los luchadores, me acerqué cuidadosamente para pedirle una entrevista.

- ¡No me jodas! – exclamó el luchador y me empujó.

Retrocedí y sentí unas manos grandes que tocaban mis pechos con mucha fuerza. Furiosa levanté la sombrilla que tenía en la mano y golpeé a quien estaba a mi espalda. Se trataba de un hombre enmascarado a quien le habría golpeado en el rostro.

- Te jodiste perra – me gritó, y ahora ya no fingía la voz.

Francisco me sujeto la mano y corrimos hasta la salida para evitar el ataque. Francisco había visto el golpe que le di en la cabeza a aquel hombre, pero no sabía la razón. Llena de rabia le expliqué y mientras nos apartamos de los vendedores ambulantes y los borrachos que vomitaban en la calle, pude recuperar el aliento y la serenidad. No creo haber pensado en el riesgo que implicaba golpear a un luchador ebrio dentro de la plaza, pero sé bien que lo volvería a hacer.

Treinta y siete peleas hubo ese día en la plaza, cansados y con más preguntas que respuestas abordamos la buseta que nos regresaría al Cusco.⁸¹

⁸¹ Andrea Galindo, “Diario de campo”, (diciembre de 2019).

3. La fiesta de la Cruz⁸²



Figura 6 Tiku Bolivia (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

Llegar a Macha fue bastante sencillo con el acompañamiento de una agencia turística. Durante los primeros días, la agencia, diseñó un programa de turismo comunitario que nos permitió familiarizarnos con las comunidades. Los días siguientes permaneceríamos en Macha por nuestra cuenta. En esta ocasión habíamos decidido que la mejor opción era contratar los servicios de una agencia, esto se debe a que mientras estuvimos en La Paz la explicación que recibimos fue bastante confusa. En la terminal terrestre de La Paz me recomendaron viajar hasta Oruro, luego a Pocoata y finalmente a Macha. Otra cooperativa de transportes sugirió mejor viajar a Sucre y luego a Macha. Varias personas me dijeron que lo más apropiado era ir a Potosí y luego tomar un bus a Macha. Hubo quienes incluso nos dieron información errada porque nos enviaban a Machaca y no a Macha. Esto habría significado un error garrafal. Santiago de Machaca está ubicada en la provincia de José Manuel Pando en el departamento de La Paz y Macha se encuentra en el departamento de Potosí, a una distancia de 13 horas de La Paz por carretera.

⁸² La fiesta de la Cruz se desarrolla en Macha, un pequeño poblado de la provincia de Chayanta en el departamento de Potosí. Sin embargo, la pelea ritual denominada *Tinku* se practica en toda la provincia de Chayanta y también en los departamentos de Oruro y Cochabamba. Su origen se encuentra en los pueblos *Charca* y *Kara kara* y los *Laymes* y *Jukumanis*. Estos pueblos guerreros fueron escogidos como la guardia personal del inca. Y el *tinku* es la representación de su fuerza y la estrategia de su combate.

Decidimos entonces tomar un bus a Potosí. Luego de conocer la ciudad, preguntamos por una agencia de turismo que ofrezca programas al interior de las comunidades y nos recomendaron buscar a la agencia “Sin Fronteras”. El plan era atractivo. Se trataba de varios días en comunidades cercanas y en Macha visitando lugares arqueológicos, aguas termales, lagunas y valles. Para concluir, llegaríamos al pueblo de Macha unos días antes de la fiesta de La Cruz. Como no existía ningún otro turista que requiera este servicio, seríamos solamente Francisco, el guía, el chofer y yo. Contratamos el servicio y en un vehículo antiguo que durante el viaje a Macha falló un par de veces iniciamos el recorrido. Antes de salir de Potosí, Miguel, el guía turístico de la agencia que contratamos, sugirió que debíamos ir al mercado a comprar regalos para la comunidad. Compramos varias cajitas de tabaco, puro y cuatro libras de coca. Lo que en Perú me costó descubrir, ahora parecía tan evidente. Los obsequios son un ejercicio de gratitud y reciprocidad.

Entonces, iniciamos el recorrido turístico que pretendía descubrir la belleza natural de Potosí y principalmente la provincia de Chayanta. Realizamos varias paradas para conocer lugares, pero sobre todo personas, era necesario interactuar con esa sociedad, conocernos y reconocernos.

La mañana del 2 de mayo, Miguel, nuestro guía, nos despertó muy temprano. La noche anterior había advertido que, para realizar las entrevistas que se requería, debíamos ser muy eficientes con el tiempo porque los comuneros de Macha trabajan desde muy temprano. Aún no salía el sol y, aunque ya lo hubiera hecho, era muy difícil percibirlo porque la habitación en la que nos hospedamos era muy oscura y con paredes de tierra muy anchas. El sol y el ruido estaban totalmente aislados.

- Si quieres conversar con el párroco de la Iglesia, debemos ir temprano, antes de que empiece a confesar – insistió Miguel para que salgamos pronto de la habitación.

Fuimos a la Iglesia, pero el sacerdote estaba confesando. Francisco y yo nos quedamos a la misa mientras Miguel fue al Municipio para buscar información sobre los requisitos que debíamos cumplir los extranjeros para permanecer en la fiesta. La Eucaristía fue muy distinta a las que había asistido en otras comunidades. En su mayoría la celebración se realizó en quechua y las intervenciones musicales, que también fueron

en quechua, las realizaba el mismo sacerdote con una guitarra. Fue una misa inusual pero muy alegre. Luego, el padre Emilio Quishpe nos recibió en el amplio patio de la casa parroquia. Mientras nos acomodábamos un gran número de policías entraron, el padre Emilio les había dado alojamiento en la casa parroquial. En su chaleco cargaban granadas y latas de gas lacrimógeno, portaban además una pistola, una vara metálica negra, un chicote de cuero y una mochila. Se trataba de los refuerzos que mandaba la fuerza pública para controlar las peleas.

- ¿Qué es el *tinku* padre? ¿cuál es su opinión sobre esta fiesta? – le pregunté mientras él miraba distraído a la fuerza pública
- ¿Me preguntas como sacerdote o deseas mi opinión personal? – me dijo con un gesto muy amable y gracioso.
- Empecemos por su opinión, me dijeron que usted es de Potosí y que conoce muy bien esta fiesta – pensé que si el padre realizó esa aclaración fue porque su opinión estaba dividida. Quise entonces verificar si había una diferencia en la apreciación.
- El *tinku* es una muestra de la cultura que se iba perdiendo. Desde el municipio y las autoridades están tratando de que se declare patrimonio para revalorizar estas fiestas. Aunque muchos creen que es muy salvaje no es así porque son cosas que ellos han ido viviendo desde siempre. Por eso yo he mostrado mi apoyo – contestó el padre Emilio mientras vigilaba con la mirada que los policías se encuentren bien instalados.
- Y sobre su postura religiosa, ¿qué puede decir de esta fiesta? – le dije con mucha curiosidad.
- Para predicar en las comunidades es necesario entender la fe desde lo andino y lo religioso. Por ejemplo, la cruz que tienen ellos es un signo de salvación y fortaleza. Eso es lo importante, ellos le han tomado al Señor de la Cruz como algo propio, se han identificado con la Cruz y para mí eso es lo valioso. La fiesta de la Cruz es eso, una manifestación de la fe – respondió con mucha firmeza.
- ¿Pero cómo entender las peleas y el derramamiento de sangre desde esta postura, padre? – insistí.
- El sacrificio de sangre es como cuando Cristo derramó su sangre por nosotros. Eso es la fe que tenemos. Él ha muerto por nosotros y ha derramado su sangre

para limpiarnos de todas nuestras cosas malas. Y lo mismo sucede aquí, la sangre purifica – me dijo con un tono muy cálido y piadoso.

- Discúlpeme por favor insistir, pero no comprendo – volví a preguntar con mucho asombro – ¿Usted dice que el sacrificio de sangre que se ofrece, a causa de la pelea, es como el sacrificio de Jesús? – creo que no puede evitar en mis palabras el asombro.
- En esta fiesta la pelea o la muerte no son pecado. Para ellos es un sacrificio como el de Jesús. Claro, tratamos de que eso no haya, hemos hecho las gestiones para evitar las muertes y por eso pedimos efectivos policiales, ahora están más de 80. Pero si sucede entendemos que eso es parte de su fe en la Cruz. No debes asustarte tanto – me dijo con el mismo gesto amable y gracioso – nuestro objetivo siempre ha sido que sigan la Cruz y lo hemos logrado. Puede que digan que la sangre es para la *pachamama* pero si te fijas las peleas se realizan frente a la cruz que está en el campanario de la Iglesia y eso es muestra de reverencia y amor a Cristo.

Confieso que no esperaba una respuesta como esa. Me había sorprendido la forma en la que se realizó la Eucaristía, pero nunca hubiese imaginado que un sacerdote, sin apartarse de su fe, pudiera realizar un ejercicio hermenéutico de esta naturaleza. Es posible que esa realidad no sea tan próxima para mí, pues la Eucaristía siempre la he entendido como un ritual bastante estructurado y solemne. Sin embargo, en las comunidades la postura de la Iglesia, evidentemente, debe ser distinta porque la forma de entender y relacionarse con el mundo no es la misma. La Iglesia debe preocuparse por entender el entorno y la cultura de los fieles para los que predica. De todos modos, me reservo la duda sobre la asimilación de la crucifixión de Cristo a las peleas rituales de Macha.

- Entonces, en el caso de que haya muertes, ¿estas se asumen con normalidad? – volví a preguntar al padre Emilio.
- En estas comunidades la muerte se asume con normalidad. En todo el tiempo que he estado como sacerdote en la parroquia de San Pedro de Macha ninguna persona ha confesado matar a otro en el combate, porque no es pecado – dijo con plena libertad – Incluso vas a ver que ni siquiera el subcentro de salud va a reportar esto. La comunidad intimida a los médicos del subcentro de salud y por eso no reportan ni emiten el certificado de defunción.

Pensé mucho en las palabras del padre Emilio. Nuevamente me cuestioné sobre la concepción que tienen las comunidades andinas sobre la muerte. Recordé lo que me dijo hace algún tiempo Calapi cuando le pregunté sobre la muerte. “Solamente una vez morimos en esta vida, con esto te digo todo. Para nosotros la muerte no es el fin de la existencia, es el cumplimiento de una etapa no más. Los muertos se van a habitar en otro mundo. No tenemos miedo de la muerte porque simplemente vamos al mundo de los muertos. Pero si le matas a alguien cobardemente sin que lo espere, eso sí debe ser castigado.”⁸³ Entonces pensé, aunque tenemos una relación más o menos próxima con las comunidades andinas por habitar en el mismo territorio por cientos de años, conocemos tan poco sobre su forma en que entienden el mundo. Es precisamente esta ignorancia sobre la realidad de otras culturas lo que nos lleva a realizar juicios apresurados sobre sus celebraciones, por ejemplo.

Aún desconcertada salí de la casa parroquial y encontré a Miguel que había estado esperando en la puerta para informarnos sobre los trámites que debíamos realizar los extranjeros para poder grabar la fiesta de La Cruz. Dijo que es necesario obtener un permiso para portar una cámara profesional. Por la cámara de fotos debíamos pagar trescientos dólares y por las cámaras grandes de video o drones se debía pagar quinientos dólares adicionales por cada una. Ese trámite debía realizarse en la municipalidad para obtener un carnet que debíamos portar durante la fiesta.

- Y ¿qué sucede si no tenemos ese permiso? – le pregunté a Miguel
- En otras ocasiones que he venido con turistas, si no tenían el permiso les chicotean no ve. No sé cómo será allá donde han ido antes pero aquí si se ponen agresivos esos cuates. Antes ese dinero se pagaba a las autoridades de la comunidad, pero como el *tinku* se ha vuelto más turístico entonces el municipio cobra – respondió Miguel.

En la ventanilla de la oficina municipal estaba el anuncio impreso en una hoja: “permisos municipales para la fiesta de la Cruz”, pero se indicaba distintos valores para nacionales, extranjeros, periodistas y estudiantes.

⁸³ Miguel Calapi, Presidente de la comisión de Cultura de la comunidad, entrevistado por la autora el 30 de octubre de 2021.

- Disculpe señora ¿este pago corresponde a todo tipo de investigaciones o se da un tratamiento distinto a las que tienen fines comerciales o fines académicos? – debía preguntar porque me pareció excesivo el pago por una cámara fotográfica.
- Si me das un documento de tu universidad puedes pagar menos – me contestó con mucha amabilidad.

Realicé el pago en la tesorería de la oficina municipal con un descuento del 50% y luego del registro nos entregaron las credenciales que debíamos portar. Hubiese quedado satisfecha si el dinero fuese directamente a la comunidad y no a una dependencia municipal, pero talvez esta fue la mejor forma para evitar cobros desordenados, recurrentes o desmesurados.

Con los documentos al día nos dirigimos a visitar el pueblo de Aullagas. Ubicado al norte de Macha, en la provincia de Chayanta, Aullagas fue el yacimiento minero más importante de la provincia de Potosí. Esta población de origen aymara fue conquistada por los Incas y posteriormente por los españoles. Miguel nos explicó que, desde la época de la colonia, en Aullagas, emergió las danzas más importantes de Bolivia: el *tinku* y la diablada. Dijo que los pobladores para referirse a Aullagas decían “allá donde murió el diablo” y esto se debía a una de las leyendas de la zona.

- El diablo o el *tio* ha existido desde hace mucho tiempo. Aquí, en este sector, lo llamaban *niño Jorge*. Decían que donde estaba el *niño Jorge* había plata. Por eso los mineros le buscaban al diablo, para encontrar plata y le dejaban *mullus* en la entrada, que son unas decoraciones de lana que le ponen. Pero la plata corrompió a las personas, les volvió de malos sentimientos. Entonces Dios se ha llevado de aquí al *niño Jorge*, al diablo y por eso la plata se agotó en esta mina. – Hizo una pausa y añadió – Y otra cosa importante es que muy cerca de esa puerta de la mina había una *waca*, y las *wacas* son los lugares sagrados donde se realizaba rituales y ahí se practicaba el *tinku*. Luego ahí en esa *waca* los españoles construyeron el templo de San Miguel en 1538, porque eso hacían los españoles, construían iglesias en los lugares sagrados. Y por eso se hace el *tinku* ahí en esa iglesia.

Las ruinas del templo evocaban un ambiente distinto, como el de las cuevas o vertientes, es decir, más denso y pesado. Al principio pensé que esa sensación se produjo a causa de las historias de Miguel, pero Francisco percibió lo mismo que yo. Se trataba

de una construcción de piedra y aunque estaba bastante deteriorada aún se mantenía en pie la estructura de la torre. Me quedó una duda del relato de Miguel, qué relación existía entre *Aullagas*, el diablo de las minas y el *tinku*, pero antes de que pudiera preguntar, continuó.

- En la fiesta de San Miguel, aquí en Aullagas se realiza el *tinku- diablo*. Es la misma fiesta de la diablada, donde los campesinos se burlaban de los españoles y se usaba disfraces de ángeles, *tinkus*, mineros y diablos. Y claro, había también enfrentamientos – dijo mientras nos dirigía a una construcción de piedra que hasta hoy usan como altar para realizar ofrendas.
- Pero lo interesante de los *tinku- diablos* es la mezcla pagana- religiosa que se ha hecho en los disfraces, las máscaras y rituales. – Continuó el relato un hombre que llegó de repente a la plaza de Aullagas.

Se trataba de René Quintana un historiador de Potosí que se encontraba desarrollando su investigación sobre las minas de Aullagas. René, además había investigado sobre el *tinku* de Macha y Pocoata y aprovechamos su visita para conversar con él sobre esta fiesta.

- ¿Cuál es la relación de Aullagas, el *tio* y el *tinku*? – le pregunté a René mientras le ofrecía un poco de coca. Debía aprovechar este momento para ampliar el relato de Miguel.
- Es importante saber que aquí en Aullagas parte la pelea, aquí inicia. Porque acá venían los guerreros a la pelea. Entonces se vincula la palabra *tinkuna* o *tinkunaku* que significa encontrarse. Hay varios orígenes del *tinku*, debes haber leído ya a varios escritores y cada quien da una versión distinta. Pero desde mi investigación y vivencia se origina aquí. Sucede que los *Charca* y *Kara kara* eran naciones de guerreros. El mismo inca les usó como su guardia real porque tienen un espíritu beligerante. Ellos se aliaron en una confederación para luchar contra los españoles, pero luego se separaron en cofradías. Bueno, es importante Aullagas porque es el primer poblado a donde el español llega. Construyen su templo y sus casas, viven ahí y Aullagas se convierte en un centro de abasto y de donde llevaban indios para las mitas. Pero resulta que se aburren y buscan formas de entretenerse y les usan a los pobladores, a los *Charcas* y los *Kara karas*, como gladiadores, sin

armas. Prueba de esto es la vestimenta y la imitación del soldado español. – Dijo Quintana mientras ordenaba en su mano las hojas de coca para poder hacer con ellas una bolita fácil de masticar.

- Entonces, ¿el *tinku* solo se realiza para divertir a los españoles y no para resolver conflictos? – pregunté con el asombro de quien hace un gran descubrimiento. No que lo haya hecho, solo que llamaba mucho mi atención la similitud en las prácticas observadas en Ecuador y Perú.
- Esa es mi teoría. Posteriormente se enfrascan en conflictos de linderos por los problemas territoriales entre las dos naciones. Es que son naciones guerreras. Claro que hay excepciones no ve. En las naciones de los *Laimes* y *Jucumanis* sí pasaba eso por conflictos entre ellos. Ahí se daban las llamadas *ch'ajwaña* que son peleas en conjunto entre comunidades como lo que sucede en el *chiaraje* de Perú. – contestó con una expresión que parecía reprobar esas peleas grupales.
- ¿Y por qué se realiza el *tinku* en la fiesta de la Cruz? – le dije.
- Bueno, esto también tiene que ver con la llegada de los españoles. Ellos trajeron sus fiestas católicas, la creencia en la Cruz, por eso se celebra a la *Tata pachaka* (es la cruz con el rostro de Cristo). Pero es católico y andino porque se celebra también a la chacana, a la cruz andina, por la alineación de las estrellas en el cielo, por la constelación de la cruz del sur. – Me explicó mientras me mostraba unas imágenes en su teléfono celular.
- ¿Y cuál es el simbolismo de la fiesta es en torno a la cruz? – pregunté a propósito de las imágenes que me había indicado.
- Hay mucho simbolismo en la fiesta. En el baile mismo vas a ver. Esta torre de la iglesia representa al hombre viril y la plaza representa a la mujer. Así es aquí y también en Macha – dijo René y guardó silencio.
- ¿Y qué quiere decir eso? – no quise dar una interpretación errada a sus palabras.
- Para la ovulación, el esperma, solo uno ingresa y los demás se quedan afuera. Esto es como la naturaleza. La torre es el esperma y la plaza es la matriz de la mujer. Otro simbolismo, vas a ver que el charango uno solo toca, es el óvulo que ha fecundado y los demás al contorno son los que no fecundaron, es decir, los que están cerquita con banderas las *imilla wawas* (muchachas jóvenes), esas son para la elección porque ellas también vienen a buscar marido, como es la naturaleza. – dijo René con un tono de picardía y al final soltó una carcajada.

- ¿Es necesaria la muerte en la fiesta? – pregunté a René.
- Es circunstancial, son accidentes. Es por la bebida, el tumulto y las malas caídas. Es mentira eso de que la *pachamama* necesita sacrificios de sangre, los periodistas lo malinterpretan así. El *tinku* es de distinta manera. El *tinku* es con la naturaleza y con la producción, es para el agradecimiento. – afirmó en tono muy serio.
- Tristan Platt dice que la pelea en las comunidades es tan fuerte que a veces se producen una especie de canibalismo, ¿es verdad, todavía sucede? – pregunté sobre el canibalismo por dos motivos, primero porque noté la molestia que le causaba las investigaciones o reportajes que atribuían un enfoque violento a la fiesta. Pero también porque René, como natural de Macha, debía tener conocimiento de este fenómeno.
- Bueno, Tristan Platt ha vivido en los años 1973 o 1975 aquí, entonces pudo ver eso en alguna comunidad. Pero eso antes, yo en lo particular nunca he visto eso – mantuvo un tono muy serio y no dijo nada más.
- ¿Usted ha peleado alguna vez? – decidí cambiar el tema ante su molestia.
- No. Yo no pertenezco a ninguna *ayllu* o comunidad, yo soy del pueblo. Pero de todos modos esto hay que vivirlo. Yo te recomiendo que vayas un par de días a una comunidad para que vivas como es. Así se hace la investigación, no desde el escritorio como hace la mayoría. – me respondió con una sonrisa y una palmada en la espalda.

En el viaje de regreso a Macha pensé mucho en las palabras de René. La ligereza en la interpretación y la distorsión que aporta el periodismo que requiere vender historias fantásticas alterando el significado de la fiesta. Esta desfiguración no solo se reproduce para los espectadores, sucede también al interior de la comunidad con la introducción de elementos ajenos. Claro que este siempre ha sido el riesgo de la globalización y la interacción cultural.

El día siguiente fue muy agitado. El desfile de comerciantes parecía interminable. En la Plaza 20 de Mayo (Plaza central) se levantaron carpas improvisadas con plásticos para la variedad de negocios. Aprovechamos para comprar frutas y algunos tejidos y encontramos piezas verdaderamente hermosas y muy bien confeccionadas. Mientras esperábamos que todas las personas se instalen decidimos visitar la casa de don Walter Obando, que había fallecido hace unos meses atrás. La mayoría de macheños con los que

pudimos conversar dijeron que nunca antes habían conocido a un hombre que haya defendido tanto el *tinku* y la fiesta de la Cruz como don Walter Obando. Cada cierto tiempo adquiría objetos representativos de la fiesta y los dispuso en una habitación de su casa, de la que luego hizo una especie de museo. Lamentaron mucho la muerte de este notable personaje, porque era de los ancianos que más conocimiento tenía del *tinku* y en general de San Pedro de Macha. Entonces compramos más fruta para hacerle una visita a la esposa de don Walter Obando.

- Entra no más, por acá puse las cositas de mi marido. – dijo doña Yolanda mientras se secaba las manos con el mandil – Mi marido, alma bendita, tenía un cuarto lleno de todo esto, pero la lluvia del año pasado ha desbaratado todo.
- Supimos que don Walter Obando ha realizado una enorme contribución al posicionar el nombre del *tinku* – le dijo Francisco mientras le ofrecía su mano para saludarla y las frutas que compramos en la plaza.
- Si, así es. Él fue un hombre de servicio, mi marido fue uno de los que estuvo al frente para que reconozcan al *tinku* como patrimonio nacional – lo dijo con tanta nostalgia que sus ojos se llenaron de lágrimas. – Disculpen, ya les traigo algo de tomar – dijo mientras se limpiaba el rostro.

Doña Yolanda se fue apresurada y nos dejó solos en la habitación. Era evidente que aún no lograba reponerse del reciente fallecimiento de su marido. Mientras la esperábamos decidimos recorrer lo que quedaba de aquel museo. Vimos varios objetos muy extraños. Algunos objetos fueron fabricados con piedras y otros con huesos o cachos de animales. Con bastante curiosidad tomé uno de esos objetos mientras lo examinaba con detenimiento.

- Se usa como arma, dijo Miguel
- ¿Si es posible usar un arma en los encuentros? – pregunté
- Antes sí, pero las que ves ahí. Se usaba la huaraca, las piedras, esos filosos cachos de cabra, el chicote y esa hacha, construida con huesos de llama. Ahora ya solo se ve la huaraca, la piedra y el chicote, por lo demás es a puño limpio – dijo Miguel con una sonrisa.
- Les traje *api* calentito para que se abriguen un poco en este frío – dijo doña Yolanda.

El *api* es una colada de maíz morado o blanco endulzada con panela y se sirve con buñuelo como desayuno o merienda. Mientras tomábamos el *api*, doña Yolanda nos contó el largo camino que siguió su esposo junto a otros macheños para conseguir que Macha sea un municipio. Explicó el aporte cultural que había realizado a la sociedad, aporte que es reconocido por todos, aunque olvidado por las autoridades, y lo dijo con mucha decepción. Le pregunté sobre su apreciación del el *tinku*, doña Yolanda dijo

- A mí la verdad nunca me obsesionó como a mi marido. Yo sí he visto pero es un problema también por el gas lacrimógeno. Yo desde que me casé vine a vivir acá con mi marido, frente a la plaza de Macha, y en esta fecha es molesto la bulla, el gas y sobre todo la peligrosidad. No ves que como hay visitantes de otros municipios también es necesario tener cuidado. Aquí en Macha nos conocemos todos, pero la gente ajena a veces hace daño a los demás. Roban mucho. Ese es el problema de la fiesta. – lo dijo con el rostro intranquilo.

Durante muchos años don Walter Obando había acumulado gran cantidad de información en afiches, recortes de periódico, revistas y libros. Tenía además dos maniqués, uno de un hombre y otro de mujer y estaban vestidos con el traje tradicional de la fiesta de la Cruz. Se notaba el detalle con el que había seleccionado esas prendas, todas estaban bordadas a mano y tenían colores muy vivos que aún se conservaban a pesar del tiempo y la humedad. En un costado del salón estaba la cruz, se trataba de una cruz delgada de madera, así luce antes de iniciar el ritual. A la derecha se encontraba una imagen del rostro de Cristo, el poncho, un pequeño sombrero de montera, las chalinas y demás adornos que se colocan a la cruz en medio del ritual. Lamentablemente, la inundación del año pasado había afectado a todo el material bibliográfico. Quise revisar los libros y revistas, pero se deshacían con solo tocarlos.

Doña Yolanda nos contó también sobre la importante intervención de su marido en la campaña que se había realizado para que el *tinku* de Macha tenga la condición de patrimonio oral e intangible. En abril de 2012 consiguieron que se apruebe la ley No. 237 del 20 de abril de 2012 que declaraba como patrimonio Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia al “Ritual el Tinku (encuentro)”⁸⁴.

⁸⁴ Bolivia, Ley No. 327 del 20 de abril de 2012, Fuente consultada el 10 de mayo de 2022 en https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N237.pdf?dcmi_identifier=BO-L-N237&format=pdf

- Pero la campaña continúa, ese es el legado que dejó mi marido. El objetivo de él siempre fue que el *tinku* sea declarado como patrimonio oral e intangible de la humanidad ante la UNESCO – dijo doña Yolanda con los ojos llenos de esperanza.

Sus palabras me llevaron a recordar a mi abuelo. El trabajo comunitario, la convocatoria a las mingas, la organización social, los comités y delegaciones siempre fueron el tema de conversación en las reuniones familiares. Mi abuelo decía: “si la gente no se organiza el gobierno no funciona, por eso es necesario hacerles entender que el poder de verdad está en la gente”. Es cierto que todas las personas somos sujetos políticos, pero no todos tenemos capacidad de servicio y por tanto la posibilidad de impactar a la sociedad.

Benjamín Barber en su obra *Un lugar para todos* explica que la forma más noble de servicio para la construcción de la sociedad civil es el voluntariado. Los voluntarios son una especie de héroes, son seres anónimos que trabajan por los demás sin esperar un sueldo y muchas veces sin recibir una palabra o gesto de gratitud. Lastimosamente, dice Barber, las democracias son gobiernos sin héroes, primero porque la democracia y la sociedad no reconoce a los héroes, y luego porque pocos tienen la convicción y la entereza de un voluntario.⁸⁵ Idealizamos a los héroes, los asumimos como los presentan los cuentos infantiles, o los asociamos a cantantes o artistas. Pocas veces, los encontramos en los ciudadanos comunes, en aquellos que realizan actos pequeños, gratuitos pero perpetuos y que contribuyen verdaderamente al desarrollo de todos. Lo cierto es que su voluntariado no se agota en el trabajo dedicado y gratuito por otros, sino que permiten resolver los problemas locales y permite educar a hombres y mujeres para el ejercicio adecuado de la ciudadanía. Es decir, orquestan la construcción de un lugar apropiado para la actividad cívica local y global, un lugar para todos.

Mientras nos despedíamos de doña Yolanda, todos los recuerdos que tenía de mi abuelo se derramaron sobre mi alma y sentí nostalgia por el trabajo de mi abuelo, pero también por hombres como Walter Obando. La historia debería reconocer su aporte a la sociedad.

⁸⁵ Benjamín Barber, *Un lugar para todos*. (España:Paidós, 2000), 66-75.

Ese mismo día viajamos a la comunidad de *Pucamayo* para observar la preparación de la cruz en el calvario. La víspera de la fiesta de la Cruz el *alférez* o *pasante* de la fiesta (el padrino que auspicia la celebración), inicia el ritual para vestir a la cruz. José Cruz el *mayura* (autoridad de la comunidad) nos recibió en *Pucamayo* y, bajo su amparo, pudimos ser parte de este ritual. Evidentemente, varias actividades se han realizado antes, incluso la preparación de este ritual fue con suficiente anticipación.

En la cima de un monte no muy alto se encontraba una construcción de paredes de tierra y teja, estaba un poco descuidada. En su interior permanecía una cruz de madera de más o menos dos metros y mucho más robusta que las que había visto antes. Pregunté a qué se debe esta diferencia y me explicaron que mientras más fe existen en la comunidad más pesada y grande es la cruz. El *alférez* y su esposa tomaron la cruz, la limpiaron y cuidadosamente incorporaron varios elementos. Primero colocaron un poncho de lana roja, luego la imagen del rostro de Cristo fabricada en yeso, que tenía una expresión sobria y suplicante. Posteriormente colocaron un pequeño casco o montera elaborado en cuero de vaca que tenía una pluma roja en la parte superior. En los extremos horizontales de la cruz colgaron varios adornos muy coloridos. Luego de hacer una reverencia, la esposa del *alférez* ató una faja o *chumpi* alrededor del poncho para marcar la cintura. Finalmente, colocó una bufada alrededor del rostro de Cristo y en ese momento fue posible ver la figura de un hombre crucificado.

Con el sonido del *jula jula* y la *sampoña* (una especie de flautas largas) los comuneros anunciaban su llegada al cerro calvario. Los hombres usaban un pantalón blanco, o *calzona*, la montera con la pluma roja, una chaqueta de lana, bufandas y polainas (llamadas *sik'a botas*) bordadas en varios colores. Además, usaban distintos tipos de fajas, una faja ancha de cuero denominada *pechera* para proteger el tórax y una faja delgada usada como cinturón llamada *chumpi*. La mayoría de ellos llevaban una bolsa pequeña con borlas de colores en donde guardaban puro o coca a la que llamaban *ch'úsipa*. Las mujeres usaban una falda negra corta y ancha con bordados coloridos (*aymilla*), sobre la falda usaban una especie de capa (*axus*) que colgaba de sus hombros y cubría la parte posterior de la falda, en colores que combinaban con la falda. Llevaban, además, una manta negra o reboso y un sombrero blanco decorado con plumas y borlas de colores. Finalmente, usaban una manta oscura bordada de una forma bastante particular, tenía varias figuras que parecía tener una clara secuencia, pero se interrumpía por un código de

barras y luego continuaba. Esta manta estaba bordada con colores rojizos, verdosos y colores tierra y la usaban para cargar alimentos en su espalda. Las mujeres llevaban consigo a sus hijos varones que desde muy pequeños lucían sus trajes y participaban en la celebración.

Los asistentes esperaban ansiosos y cuando salió la cruz o *Tata pachaka*, hicieron una reverencia y comenzó la celebración. La familia del *alférez*, repartió chicha de maíz y coca. Francisco, Miguel y yo nos acercamos al *alférez* y le ofrecimos los obsequios que habíamos comprado en el mercado de Potosí. En gratitud nos ofrecieron chicha y un plato que contenía *chuño* (papa pequeña y fermentada en la misma tierra) y chicharrón de llama. Luego de comer, las hijas del *alférez*, por instrucción de su padre, nos incluyeron en la celebración y nos enseñaron a zapatear. Debo decir que nos costó aprender, pero la alegría y la energía que transmite la comunidad hizo de ese momento un tiempo muy espiritual.

Toda la comunidad empezó a moverse y nos dimos cuenta que era momento de partir a Macha. Miguel se despidió y Francisco y yo, con la guía de las hijas del *alférez* nos integramos a la comunidad rumbo a Macha. Fueron dos horas intensas de camino. Descendimos de la comunidad trotando y en algunas partes bailando. Pensé que para entonces estaba acostumbrada a la altura de Bolivia, pero no había considerado ese tipo de actividad física. Ventajosamente Miguel nos había indicado que debíamos llevar té de coca en un termo o caramelos para la altura. La marcha fue continua, hicimos únicamente una parada en el cerro Santa Bárbara de Macha para continuar con el ritual.

De repente hubo un estruendo muy fuerte, se trataba de dinamita. Cada comunidad anuncia su llegada con dinamita en lugar de fuegos pirotécnicos, ya nos había advertido antes Miguel que la dinamita en Potosí es muy asequible y es usada en toda fiesta. Luego, el sonido del *juja juja* se tornó bastante solemne y triste. Rápidamente todas las personas empezaron a ubicarse en círculo. Alado de la *Tata pachaka* estaban dos hombres que tocaban el charango. Las mujeres hicimos un círculo alrededor de la *Tata pachaka* y los hombres un círculo más grande que nos rodeaba a todos. Al sonido del charango las mujeres cantaban coplas que hablaban del amor, la decepción y la rivalidad entre hombre y mujeres, mientras zapateábamos.

Al caer el sol descendimos de ese monte y el ingreso a la plaza de Macha fue impresionante. Nuevamente explotó dinamita para anunciar la llegada de los *Pucamayo*.

Esta vez el ingreso no fue con danza sino trotando como lo hace cualquier tropa militar. Irene, una de las hijas del *alférez*, que estaba alado mío dijo que es necesario ingresar de esa forma para infundir respeto porque al final somos descendientes de guerreros. Al llegar al frente de la iglesia, nuevamente el *alférez* y la *Tata pachaca* se colocaron en el centro junto a los que tocaban el charango, las mujeres hicimos el círculo pequeño y los hombres el círculo grande. Al son de las coplas zapateamos por al menos veinte minutos hasta que ingresó la siguiente comunidad.

Exhaustos y tratando de evitar las cantinas nos apartamos un poco de la comunidad. En la esquina de la plaza una mujer había improvisado un comedor con unas cortinas de plástico y taburetes de madera. Nos sentamos alado de unos jóvenes mientras nos servía el pollo que asaba en una pequeña parrilla.

- No eres de aquí. ¿de dónde vienes? – me preguntó uno de los hombres que estaba sentado junto a mí, su nombre era Gerardo.
- Soy de Ecuador – le dije – vinimos a ver el *tinku* de la Fiesta de la Cruz. ¿ustedes son de Macha?
- Somos de San Pedro, del norte de Potosí. También vinimos a ver la fiesta – dijo mientras comía – allá en San Pedro también hay *tinku*, pero es en otra fecha. Allá hay incluso el *tinku toro* y el *tinku wawa*.
- *Tinku toro*, ¿En qué consiste esa fiesta? – Evidentemente el *tinku wawa* era una pelea o encuentro entre niños, pero al escuchar *tinku toro*, tuve varias dudas y antes de que cambien de tema decidí preguntar.
- ¿Se pelean los toros? – dijo Francisco
- Sí les hacen pelear a los toros. Es un concurso y hay un premio. Este año era una moto. Nosotros criamos toros musculosos justamente para esa fiesta.
- ¿Y la moto es para el toro ganador? – dijo Francisco riéndose.
- Es para el dueño del toro. Es un gran trabajo criar toros para la pelea – respondió Gerardo con una sonrisa y un gesto amigable.
- ¿Y para qué se realiza el *wawa tinku*? – le dije a Gerardo
- Es una pelea entre niños, no ve. Es para que se hagan hombrecitos, los papás mismo les mandan a pelear. En mi familia todos los hombres desde los siete años ya hemos peleado. Solo así uno logra el respeto de su comunidad. – contestó Gerardo mientras levantaba con orgullo la cabeza.

Caminamos junto a Gerardo hasta la tienda y luego se fue, le esperaban sus amigos que ya estaban reunidos cantando coplas al son del charango. Varios negocios estaban abiertos, pero decidimos entrar a una tienda para poder conversar con don Rolando, el propietario.

- ¿Cómo es la fiesta del *tinku*? – le pregunté
- Bueno es una fiesta dura, guerrera y a veces se puede volver agresiva. Nosotros ya estamos habituados y ya sabemos cómo son ellos. Por ejemplo, todo esto que ves aquí mañana ya no lo voy a sacar, si abriré la tienda porque la venta de la cerveza es buena pero no puedo tener mis productos exhibidos en la vereda, me destruirían – contestó don Rolando con una expresión inquieta.
- ¿En el caso de haber algún daño, alguien le ha compensado por eso? – Esa pregunta no solo la hice porque vi muchos productos exhibidos en la vereda, sino también por todos los puestos de comida que se había improvisado alrededor de la plaza.
- No hay ningún reparo porque es fiesta. Pero ahora ya no hay tanta pelea. Los alcaldes comunales y los corregidores comunales evitan que haya mucho enfrentamiento. Enfrentamientos a mano si hay mucho, pero lo que se trata de evitar es que levanten piedra, porque cuando levantan piedra nos rompen los vidrios y dañan las viviendas y además la guardia lanzan el gas lacrimógeno. Es que a veces si no les separan la pelea dura largo, hasta que se cansen. El año pasado mismo hubo la pelea entre toda la comunidad y duró casi dos horas, y no hubo quien les pare – dijo don Rolando con resignación.
- ¿Y no estaba la policía? – volví a preguntar
- Sí, pero el problema es que no hubo un acuerdo. Lo que pasa es que las autoridades de la comunidad realizan un acuerdo, es como un acta para que no haya excesos. Pero el año pasado no hubo eso. Por eso duró mucho. – dijo don Rolando.
- ¿Alguna vez usted ha participado en el *tinku*? – con mucha curiosidad le preguntó Francisco
- No. Los del pueblo no, muy poco participan. Esa es una costumbre de las comunidades. A mí personalmente no me llama la atención la pelea – lo dijo con rechazo.
- ¿Usted cree que se ha comercializado la fiesta? – preguntó nuevamente Francisco.

- Bueno sí, es que ya no es como antes. Por ejemplo, antes la indumentaria la realizaban ellos. Las polainas tejían los hombres y eran bien hechas, ahora ya es con máquina todo y compran las que viene de El Alto. Además, la influencia de los chinos, siempre está. Otra cosa es también que ahora ya no solo consumen chicha, toman más cerveza y compran más de esta, la argentina. Aunque es traída de afuera es más barata que la nacional. La verdad es que esta fiesta es muy lucrativa para el pueblo, todas las comunidades vienen a gastar – esta vez respondió con una sonrisa.
- ¿Por qué pelean? – necesitaba preguntar porque había escuchado ya muchas versiones sobre la pelea, pero esta versión en particular es de alguien que mira desde afuera la fiesta.
- Por varias cosas no ve. Aquí mismo los he visto que es porque tienen una gran rivalidad entre los de arriba y los de abajo. Claro que también tienen sus riñas por mujeres o linderos. Hay otros casos en que las mujeres les hacen pegar, ellas dicen: dé pegando. Don Rolando sonrió con picardía.
- ¿Y por qué? – dijo Francisco
- Es que sigue habiendo mucha violencia en el hogar y como la esposa no puede pegarle a su esposo, aprovechan aquí. Si ya está medio tomado le mandan al ruedo para ver si verdaderamente es hombre y si aguanta o no aguanta. Ahí es cuando se desquitan. – don Rolando volvió a sonreír.
- Entonces, la pelea no es por conflictos como robos o infidelidad – insistí.
- No. Si ellos tienen un conflicto de robo, infidelidad o linderos se resuelve allá en su comunidad con su justicia indígena. Si no pueden solucionar se van a la Fiscalía. Pero esta pelea es más por la rivalidad entre comunidades. – contestó don Rolando
- ¿Y por qué pelean en esta plaza? – finalmente pregunté
- Más que todo es por la torre que está en la capilla. La torre para ellos simboliza un elemento que es duro y que no se puede doblar, como son ellos – y mostró con su dedo a la torre de la Iglesia – Justo llega el Wilver, él trabaja en el Municipio y está encargado de cultura. Les ayudas a estos estudiantes, no ve – Dijo don Rolando mientras estrechaba la mano de su amigo y nos presentaba con él.
- Claro, con todo gusto, Wilver para servirles ¿qué necesitan saber? – dijo Wilver con mucha amabilidad.

- Conversábamos sobre los motivos por los que se produce el *tinku* en la fiesta de la Cruz. ¿Cuál es su apreciación? – le dije.
- El *tinku* es una fiesta cultural. es parte de la cultura de los *Kara kara*, siempre ha sido así. Por eso se lo asume como un deporte. Vas a escuchar que dicen “cancha, cancha”, y piden cancha porque es así como el fútbol. Lo que quieres es ganar y ganar, siempre el perdedor se siente mal, como en todo deporte – lo dijo con un tono un poco soberbio, o eso me pareció.
- ¿Entonces la pelea no ayuda a resolver conflictos? – debía volver a preguntar porque su respuesta me desconcertó.
- No, eso es tradición, nada más. Bueno yo te digo que eso es aquí en Macha. Ahora en cada comunidad pelean también y ahí si es posible que resuelvan conflictos internos. Pero tradicionalmente se han peleado por la rivalidad que existe en entre las comunidades. pero en Macha es un deporte y un ritual.
- ¿Y cuál es la función que cumple la autoridad municipal en esta fiesta? – estaba segura que exaltaría el trabajo de las autoridades, pero debía preguntar.
- Lo nuestro es promocionar la tradición. Nosotros queremos que las personas vengan y visiten, queremos que regresen los turistas. De esa forma se va a mover la economía – dijo Wilver mientras nos obsequiaba una revista que sacó de su mochila.
- ¿Y qué han hecho para promocionar la fiesta? – dijo Francisco.
- Lo primero es evitar los excesos. Por ejemplo, mandamos a quitar las piedras que hay en las calles para evitar que lancen piedrazos entre ellos, es decir la *wayka* (pelea grupal). También gestionamos que se realice un documental desde el Ministerio de Cultura y en estos días se publicará. Así lograremos atraer el turismo y la gente podrá vender más sus productos.

Una vez más pude comprobar que la apreciación de un fenómeno cambia en función de la perspectiva de quien lo observa y los beneficios o daños que le pueda generar. Cuando las manifestaciones culturales son rentables, resultan atractivas para cualquier individuo. Su promoción y conservación no obedece a un fin cultural sino económico.



Figura 7 Wayka, pelea grupal (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

La celebración de la comunidad de *Pucamayo*, donde estaba hospedada, continuó en una de las cantinas de Macha, por eso le insistí a Irene, la hija del *alférez*, que regresáramos en una camioneta a la comunidad. Como era un día de fiesta, muchas personas en el pueblo prestaban el servicio de transporte. Debido a que debían realizar varios preparativos para continuar con la celebración el día siguiente, aceptó mi petición. Tomó varias vasijas vacías y retornamos.

Desde muy temprano el *alférez* y su esposa iniciaron los preparativos para el ritual que se aproximaba. Sentí que tenía la obligación de colaborar con el trabajo de esa familia que nos habían recibido con tantas atenciones en su casa. Era una vivienda muy humilde, de pocas habitaciones y tuve la impresión que nos hospedaron en la más grande y cómoda. Carmen, otra de las hijas del *alférez* aceptó mi ayuda en la preparación de los alimentos. Debido a que se realizaría el ritual de la *wilancha*, uno de los más importantes, el *alférez*, debía preparar una gran cantidad de alimentos para ofrecer a toda la comunidad. La *wilancha* es el sacrificio que se ofrece a la tierra y la *Tata pachaca* en retribución a los favores recibidos. Se puede ofrecer una llama o un carnero, o los dos, dependiendo el número de invitados.

La gente empezó a llegar y acompañé a Carmen a traer el animal para el sacrificio. En el corral estaba una llama de lana blanca, era verdaderamente hermosa. Miguel nos había explicado, antes de irse, que el color, tamaño y características de la llama para el sacrificio depende de la capacidad económica y la fe del *alférez*. Dijo que las llamas blancas, aunque eran preferidas por los antiguos aymaras, casi no se ofrecen en sacrificio porque son más costosas que las otras. Rápidamente llevamos a la llama al patio frontal de la casa.

Un hombre sujetó a la llama por las patas, la ató en un tronco y la degolló. Aunque la llama no opuso resistencia fue muy difícil ver esa escena. El hombre recogió la sangre en una tina y después de un breve discurso en quechua, untó la sangre aún tibia en los guerreros, en todos aquellos que pelearían por la comunidad. Luego el *alférez* tomó el cuerpo mutilado de la llama y la llevó a un costado para extraer sus vísceras. Carmen llevó las vísceras a la cocina para asarlas y luego ofrecer a los asistentes. Imagino que alguien más la ayudó porque yo no fui capaz de continuar con esa labor.

Luego de compartir los alimentos inició el recorrido a Macha. Esta vez nos tomó dos horas y media y realizamos lo mismo de la noche anterior, pero el ingreso a la plaza fue más intenso. Después de bailar y cantar alrededor de la plaza nos detuvimos en la Iglesia, el *alférez* pronunció unas palabras de agradecimiento y su esposa repartió chicha y cerveza entre toda la comunidad. Finalmente, el *alférez* y su familia se dirigieron a la Iglesia para escuchar la misa y recibir la bendición del sacerdote.

Algunas comunidades habían llegado antes y el resto de la mañana y la tarde llegaron muchas más. La danza era la mismas, únicamente cambiaba el tamaño de la *Tata Pachaca* y los colores de la pluma de la montera, pues así se identificaban entre cada comunidad. En ese momento, de la casa parroquial salió la tropa de refuerzo para contener las peleas. En cada esquina de la plaza se ubicó la policía y ahora había incrementado su número.

- ¿Qué función cumple la policía en esta fiesta? – aproveché para preguntarle a un oficial que recién estaba saliendo de la casa parroquial.
- Bueno nosotros solamente ayudamos a cuidar. Les ayudamos a controlar a las autoridades de la comunidad porque venimos como apoyo –me contestó con mucha amabilidad.

- ¿Y qué sucede cuando hay excesos? – pregunté.
- Nosotros no podemos hacer mucho. Las peleas entre cada individuo se realizan y no intervenimos, solamente cuando se dan las peleas grupales tratamos de separarles con chicotazos, pero si así no entienden lanzamos este gas lacrimógeno que tengo aquí – sacó el gas en aerosol para indicarme – solo cuando ya no hay otra opción, porque están peleando con piedras, lanzamos las granadas de gas.
- ¿Cuál es el procedimiento en caso de que haya algún muerto? – pregunté nuevamente.
- La policía no puede hacer nada. Eso le compete a los alcaldes y representantes de cada comunidad. Nosotros solo tratamos de evitar la pelea – respondió sin ninguna emoción en su rostro.



Figura 8 Alférez de la comunidad de Pukamayo (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

A la una de la tarde empezó el *tinku*. En la esquina de la torre de la Iglesia, en medio de cientos de personas se abrió la cancha. Dos hombres se golpeaban con mucho ímpetu en el rostro y el pecho. Alrededor de ellos estaba la policía, pero también la autoridad comunitaria con su chicote. La pelea duró tres minutos y los hombres estaban muy golpeados, pero no de gravedad, o eso me pareció. En seguida empezó la siguiente pelea que no duró mucho porque uno de esos hombres cayó al suelo y ya no pudo

levantarse porque estaba muy tomado. Luego, de forma simultánea se realizaban tres peleas, controladas por la autoridad comunitaria y la policía. Una de esas peleas fue muy agresiva y debido al amontonamiento de personas, uno de los luchadores golpeó a un espectador. Toda la comunidad reaccionó y para evitar el descontrol, la policía les roseó con gas lacrimógeno. El olor cortante del gas me obligó a apartarme de la multitud.

Francisco había estado explorando un poco el lugar y me dijo que podríamos subir al campanario de la Iglesia y desde ahí podríamos ver el *tinku* sin riesgo. A hurtadillas subimos al campanario y desde una de las grandes ventanas pudimos observar desde otra perspectiva lo que sucedía. La cantidad de gente dificultaba que las peleas se realicen en orden. El diámetro de la cancha para la pelea era más o menos de dos metros, por esa razón los espectadores recibían por error los golpes. Al mismo tiempo que se realizan esas peleas, varias comunidades continuaban llegando a la plaza, y la rodeaban con música y baile.

Dos hombres bastante jóvenes iniciaron la pelea en un extremo, esta fue demasiado violenta y ambos cayeron al suelo y ahí siguieron golpeándose. Una mujer le pateó a uno de los luchadores para darle ventaja al otro, pero esto no fue bien visto por la comunidad y empezó la pelea grupal. Desde arriba pude ver la nube de gas lacrimógeno que se creó a causa del uso del aerosol. Aunque estábamos en la torre pude percibir el gas, pero ahora era más tolerable. Esto sucedió mientras se realizaba tres peleas más.

El sonido de las campanas retumbó en mis oídos. Se anunciaba la misa y como nadie sabía que estábamos en el campanario, no tuvieron la precaución de avisarnos para bajar de ahí. Inmediatamente comenzó la misa de medio día que sería transmitida por el altavoz que tenía la Iglesia en el campanario. Fue muy extraña esa situación. Mientras afuera de la iglesia se desarrollaban las peleas y a cada momento la policía usaba gas lacrimógeno, al interior de la iglesia el ambiente era distinto. Por el altavoz, se escuchaba en toda la plaza los cantos del sacerdote y su homilía, que decía “Entonces Jesús dijo: Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Si ustedes me conocen a mí, conocen también a mi Padre. Ya desde ahora lo conocen y lo han visto”. El sacerdote, además, exhortó a todos los pasantes (*alférez*) que se encontraban adentro de la iglesia, “es necesario respetar, a nadie le va a gustar que el un pasante venga a pegarle al otro pasante, por eso es necesario mantener el orden. Habiendo respeto la relación va a ser siempre buena”. No

pude evitar pensar en la ironía del momento, con apenas metros de distancia, adentro existía total calma, mientras que afuera gobernaba el desorden.

El resto de la tarde continuó igual, solo que a cada momento se sumaban más comunidades y las peleas eran más fuertes y frecuentes. Luego fue el turno de la comunidad de *Pucamayo*. Desde el campanario pude ver la osadía de sus guerreros, uno a uno peleaba sin temor, y en casi todos los encuentros salieron victoriosos. Descendí rápidamente del campanario para conversar con los luchadores que se encontraban descansando.

- ¿Por qué peleaste hoy? – le pregunté que estaba sentado en la vereda limpiándose la cara con agua.
- Por mi comunidad – respondió furioso
- ¿Por defender a tu comunidad? – insistí
- Es una parte de eso. Uno pelea por el honor. Nosotros somos guerreros, descendientes de los *Kara kara*, es nuestra naturaleza pelear, lo llevamos en la sangre. La rivalidad siempre ha existido entre nosotros, desde siempre, por eso te dije que he peleado por mi comunidad – me explicó con mucha paciencia.
- Pero ¿existe algún conflicto por tierras o por robo de ganado que origine la pelea? – a riesgo de que se moleste debía insistir.
- No, no es nada de eso. Es por tradición, tradicionalmente hay conflictos entre *alxsaya* y los de *manqhasaxa* (comunidades altas y las bajas), por eso cada quien busca a su casero de pelea. Si existiera conflictos eso lo resuelve el *mayura*, la autoridad de la comunidad – me dijo mientras me ofreció un sorbo de chicha.
- ¿Qué sucede con el perdedor? – pregunté para comprender mejor su perspectiva.
- Cuando ganas sientes mucha adrenalina, no ve. La comunidad te respeta, las mujeres te miran más y todo eso te pone diferente a los ojos de los demás. Pero cuando pierdes es una gran tristeza porque toda la comunidad sabe y hablan atrás. Es igualito que cuando pierdes en el fútbol, pierdes y te sientes mal. Y ahí solo queda una cosa, pelear el año siguiente para recuperar el honor – sus palabras parecían una confesión.
- ¿Y si alguien muere? – le dije con preocupación.
- Si mueres, mueres. ¿cuál es el problema? – me respondió con mucha dureza.

Me sentí muy confundida. ¿El *tinku* es solo una tradición? Evidentemente la apreciación sobre la fiesta puede variar debido a la migración, la edad, la relación con la comunidad, la influencia de otras culturas, incluso la presencia estatal. Ya había observado antes los efectos de la intervención de estos factores, pero aún me resultaba difícil comprender las distintas perspectivas que estos pueden provocar sobre el *tinku*. En efecto, se trata de una tradición que podría ayudar a resolver conflictos que se originan en una rivalidad antigua o actual, pero otros sujetos han encontrado en el *tinku* un espacio recreativo. De todos modos, queda la duda, ¿sería correcta mi apreciación? Mientras pensaba en la diversidad de interpretaciones sobre esta práctica, había iniciado el combate entre dos comunidades rivales. La policía usó el gas lacrimógeno en aerosol, pero no fue suficiente. Tratamos de escapar y fue imposible, había tanta gente que no teníamos forma de salir de ese lugar. Inmediatamente empezó la lluvia de piedras y la policía lanzó una granada de gas lacrimógeno. Una piedra le golpeó al hombre que estaba alado nuestro y se enfureció tanto que le golpeó al sujeto más próximo. No sé de dónde obtuvieron las piedras, las calles que rodeaban la plaza estaban adoquinadas y según Wilver, días antes se realizó una limpieza de las calles para que no queden piedras. Me ofusqué, sentía que en cualquier momento caería una piedra o recibiría un golpe. Ventajosamente, el potente olor del gas lacrimógeno permitió que todas las personas huyeran y Francisco y yo pudimos hacer lo mismo. A un par de cuadras de la plaza un anciano nos vio y nos abrió la puerta de su casa para poder refugiarnos, se trataba de don Serapio Burgoa.

- Vengan, entren que aquí van a estar seguros – dijo don Serapio mientras acomodaba unas sillas para que podemos descansar – ¿qué hacen por aquí, vinieron a ver la fiesta?
- Sí – le contesté – hemos estado algunos días en Potosí y también en Macha y vinimos a ver el *tinku* y la fiesta de La Cruz.
- Debiste tener más cuidado, es peligrosa la pelea. No ves que en esta fecha es el aniversario del santo de la Cruz, pero sobre todo se celebra el *tinku*. – dijo don Serapio con mucha preocupación. Imagino que su preocupación se debía al daño que pudimos hacernos por el desconocimiento de los enfrentamientos – Entonces es una mezcla de las dos cosas. Hay pelea y hay la celebración y la misa al santo de la Cruz, claro que lo de la misa es cuando llegaron los españoles – continuó.
- ¿Y cómo era antes de la llegada de los españoles? – preguntó Francisco.

- En este sector habitaba la nación *kara kara*. Esta nación se reunía aquí en Macha por la celebración a la *chakana*. Lo que pasa es que en estos días aparece la constelación de la cruz del sur, solo en las estrellas vas a ver una forma de cruz, esa es la cruz del sur. Además, en estos días termina el ciclo agrario y por eso ellos agradecían a la madre tierra por la producción y a la *chakana* también – dijo mientras nos ofreció un poco del mate que estaba tomando.
- Lo que sucede es que aquí hay dos parcialidades, los ayllus de la parte alta y las de la parte baja, incluso aquí en el pueblo de Macha es así. Los que están de la mitad de la plaza para el este son los de arriba y los que están al oeste son los de abajo. Entonces estas comunidades se encuentran en la plaza y eso es el *tinku* – don Serapio se levantó para orientarnos con sus manos – Esto de la pelea es por una especie de ofrenda. Antes es verdad que era por un tema de tierras, pero ahora es por medir fuerzas, es una especie de entrenamiento, es una especie de deporte. No es porque son enemigos, lo que pasa es que antes que lleguen los españoles los Aymaras fueron conquistados por los Incas. Aquí reclutaban a los guerreros. Hasta hace 10 o 15 años si era por conflicto de territorios y ahí si se agarraban de verdad – continuó Serapio con su explicación.
- ¿El *tinku* sirve para resolver algún conflicto? – pregunté
- No, es un encuentro. Es para entrenamiento para un enfrentamiento de conquista y territorio. Desde que son niños ya les explican que deben prepararse para el entrenamiento. Ya debiste ver a los niños que si van a veces pelean – no supe entender su expresión. Don Serapio parecía estar resignado, pero al mismo tiempo parecía manifestar su complacencia.
- ¿Y se genera una venganza permanente? – si la pelea inicia desde que una persona es muy joven, es posible que se trate de un conflicto permanente, pensé.
- No, no es venganza. Después de la pelea se abrazan y quedan satisfechos por haber medido fuerzas. Se dan un abrazo y se dicen nos vemos el año que viene – lo dijo con una sonrisa.
- Pero, ¿por qué siguen entrenando, aún persisten los conflictos entre territorios? – le dije a don Serapio con mucha curiosidad.
- No. Ahora pelean por costumbre. Es una tradición pelear en esta fiesta – nuevamente nos ofreció de su mate y guardó silencio.
- ¿Y qué cambió con la presencia de los españoles? – dijo Francisco.

- Bueno los españoles llegaron a someter y a imponer sus costumbres. Hace 10 años atrás las personas respetaban su vestimenta típica, ahora ya ni hay esa distinción. Por ejemplo, el casco, siempre tuvieron, pero con los españoles cambió la forma – sacó un casco que guardaba en su habitación para indicarnos – Yo sí espero que las autoridades de ahora sí hagan algo para preservar esos elementos propios. Los cascabeles también aquí no había, ahora así se ponen. Luego ya se tergiversó más, hace un par de años vi en el baile a un hombre con el casco de moto y le había puesto una pluma, así como ponen a las monteras – don Serapio sonrió.
- ¿Existen relaciones de poder en la fiesta? – pregunté.
- Sí. Esta el *mayura* que es el que domina a todos. Es la autoridad de la comunidad. es el que maneja al grupo porque maneja el lazo o el chicote. Cuando están desentonando con el *jula jula* o el zapateo, les chicotea para corregirlos. En la fiesta también se ve mucho las cuestiones políticas – dijo don Serapio mientras con sus manos y sus pies hacía los ademanes del baile.
- ¿Por qué? – le pregunté. No entendía muy bien a qué podría referirse ya que hablábamos de relaciones de poder.
- Si viste que la pelea está fuerte hoy. Es un reflejo del golpe de estado que hubo. Y no solo es eso, son otros conflictos locales también. Por ejemplo, el alcalde no puede posesionar a un dirigente de otro partido político, no es así, el alcalde tiene libertad para escoger con quien va a trabajar. Yo les pregunto a ustedes ¿en la historia de Bolivia, qué partido político ha logrado hacer respetar a indígena y el campesino? – no sabía si esperaba una respuesta o se trataba de una pregunta retórica, pero en seguida respondió él mismo – el oficialista pues. Ya pudiste ver grupos que entraban con una pancarta de la alcaldía y los otros estaban aparte. Los de la oposición estaban aparte y con ganas de pelear. No entienden que Evo Morales trata de hacer lo correcto – dijo don Serapio, y sus palabras estaban cargadas de impotencia.

Hasta ese momento no me había fijado en la casa de don Serapio. Estábamos en una habitación amplia que se usaba como sala y comedor. Don Serapio tomó dos sillas de madera de la sala y las colocó cerca de la mesa pequeña en la que estaba preparando su mate. Alrededor había tres muebles de madera en los que guardaba la vajilla, alimentos unos pequeños recuerdos de porcelana, de esos que se obsequiaba a los invitados en

matrimonios y bautizos. En las cuatro paredes, incluso atrás de la puerta, se había colocado la bandera del partido político, afiches y recortes de periódico del ex presidente de Bolivia, Evo Morales. La devoción al ex presidente era más que evidente y no solo por la decoración sino por la forma en la que se expresaba. Sus palabras estaban llenas de admiración, pero principalmente gratitud. Don Serapio mencionó que fue Evo Morales el que expulsó a los patrones y distribuyó la tierra y el que “les hizo entender a esos gringos que nuestra *coquita* no es droga, no es un crimen. La *coquita* es parte de nosotros”.

Me di cuenta que una fiesta no es más que el reflejo del estado de una sociedad. En la fiesta se manifiesta los desequilibrios y acuerdos sociales, culturales, religiosos, ideológicos, políticos, etc. Una celebración, por ejemplo, puede consolidar alianzas políticas o puede enfatizar rivalidades previas. Muchas veces escuché a mi abuelo y mis tíos tener serias discusiones a causa de su orientación política. Era insistente la explicación sobre cómo las tendencias de derecha reforzaban el poder de unos pocos y el motivo por el cual algunas tendencias de izquierda habían olvidado sus ideales y la redistribución de la riqueza ya no era su bandera. Y lo mismo sucedía al hablar de religión y deportes, las apreciaciones particulares sobre Dios o un equipo son defendidas con mucha vehemencia, al punto de propiciar confrontaciones permanentes. No pude evitar recordar el discurso de mi abuelo ahora que le escuchaba a don Serapio defender a Morales.

La sabiduría que transmite un anciano, definitivamente es invaluable. Don Serapio nos trasladó a una sociedad distinta, a la vida en Macha en otra época. La simplicidad de la vida, la libertad del individuo y el respeto por todos los seres vivos en un tiempo en el que la sociedad no se encontraba industrializada. El cuidado de los recursos hídricos fue algo en lo que enfatizó mucho. Don Serapio dijo “antes sabíamos en qué época hay abundancia y sequía y cuidábamos el agua”. Con tristeza pensé tenemos tanto que aprender de la historia. Creo que la conversación pudo haber seguido por algunas horas más, pero debíamos saber qué había sucedido con la comunidad de *Pucamayo*. Le obsequiamos a don Serapio el resto de coca que nos quedaba y salimos a la plaza.

Pude comprobar el compromiso del padre Emilio con la comunidad. Ese día se celebraron tres misas para que todas las comunidades puedan recibir la bendición de Dios y exaltar a su cruz. Presenció además el liderazgo del sacerdote en la fiesta. A las 12:30

entró a la plaza un grupo de personas que cargaban varias cruces y estaban liderados por el padre Emilio y esto lo volvió a repetir a las 15:30 con las comunidades que llegaron en la tarde. En efecto, usaba su sotana, pero estaba en la tropa bailando igual que todos los pasantes con sus cruces. Esta era la forma de integrar a las comunidades de la que me había hablado antes.



Figura 9 El sacerdote de la parroquia dirige la danza con las Cruces (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

Los comuneros de *Pucamayo* estaban en la misma cantina. Vimos a varios heridos, la mayoría tenía la nariz y los ojos hinchados, pero eso no les había detenido para continuar bebiendo y celebrando. Carmen, la hija del *alférez*, nos ofreció chicha a penas nos vio entrar, pero esta vez ya no tenía el sabor a maíz, estaba amarga y muy fuerte. Me había fijado que la mayoría de personas antes de beber derramaban chicha para brindar con la tierra, entonces hice lo mismo pero mi objetivo era evitar tomar todo. En la plaza aún se ejecutaban algunas peleas y solo una se realizó para resolver un conflicto de linderos.

Al día siguiente regresamos a Potosí.

Estas tres historias permiten contextualizar las fiestas y los rituales que acompañan al *tinku*. Sin embargo, ahora es necesario explicar el contexto y naturaleza de las celebraciones a partir de un estudio histórico- descriptivo. A continuación, un análisis teórico del *tinku* que se construye desde la doctrina, pero sobre todos desde las voces de los actores sociales y el diario de campo.

Capítulo Tercero

El conflicto y el *tinku* (“pelas rituales”) en las comunidades andinas

“Vamos comuneros que en Sanjuan hay que zapatear
 con los compadritos que vendrán de parcialidad
Runa kuna llacta ay carajú! nos quieren quitar
 Ni policía ni gamonal nos van a asustar.
 En minga peleando hemos de estar
 Ay jala y jala sin descansar
 Al son de la flauta y del tambor
 Con churo sonando para llamar.
 Compadre ya vienen de Quinchuqui e Illumán
 Agato, Peguche y Guanansi se van a juntar
 La Bolsa, Cotama y Carabuela no se han de quedar
 de poncho la loma se ha de llenar ay *carajú*.”⁸⁶

El principio de relacionalidad que se desarrolla en la filosofía andina establece que “cada ‘ente’, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros ‘entes’, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades.”⁸⁷ La existencia de entes o sujetos aislados, absolutos e independientes resulta imposible y contradictoria en una sociedad en la que la forma de pensar, vivir y entender el mundo está determinada por la relación y correspondencia. La relacionalidad determina que ningún individuo se encuentra fuera del mundo o en una realidad distinta. Todos los seres son parte de un mismo cosmos, incluso los dioses terrenales y el Dios católico. Por esa razón, es necesario dirigir la atención hacia el cuidado de las relaciones interpersonales, éticas y espirituales. La correspondencia, por su parte, implica el desarrollo de relaciones mutuas. Estermann menciona que “el principio de correspondencia incluye nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo”⁸⁸ ya que entre los individuos, la

⁸⁶ Trio Los Garles: Tema, Los comuneros. Fuente consultada 16 de agosto de 2020, 10:00, <https://www.youtube.com/watch?v=0FnQDELW3lk>

⁸⁷ Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. (Quito: Abya Yala, 1998), 116.

⁸⁸ Josef Estermann, *Filosofía Andina*, *Ibíd.*, 125.

forma y el procedimiento para la interacción es distinta. El símbolo es un elemento lógico que consolida la memoria colectiva de forma eficaz, aunque no necesariamente bajo una relación de causa-efecto.⁸⁹ Por el símbolo es posible la interacción de todos los sujetos tanto en la dimensión terrenal como espiritual debido a que expresa la información de forma universal. Esta acción recíproca se materializa en el ritual y la celebración. En estos espacios se exterioriza las manifestaciones religiosas y espirituales, aunque con un toque político porque también se reafirma las relaciones de poder en la comunidad. El símbolo, el ritual y la celebración permiten el desarrollo de una relación mutua y bidireccional (correspondencia) porque la comprensión del mundo se da por medio de una mediación simbólica y no conceptual. Estos elementos cobran importancia en aquellos espacios de encuentro o consenso, pero también en el desencuentro o el conflicto, ya que el conflicto además de ser un proceso natural en las relaciones sociales en muchos casos es necesario.

En el desencuentro “todas las animosidades y resentimientos mutuos, todo el rencor y las envidias que han sido acumuladas durante el año, son combatidas.”⁹⁰ El conflicto permite reafirmar el orden cósmico porque admite un intercambio de valores, palabras, gestos y golpes que se compensan en un espacio que promueve el equilibrio o el ejercicio de la justicia. Desde luego, no se trata de la justicia estatal que es administrada por un juez o tribunal y bajo el cumplimiento de un derecho escrito, es una especie de *justicia cósmica* que procura el equilibrio en las relaciones que se producen o pudieron producirse entre todos los sujetos que interactúan en una sociedad. Sin la necesidad de un derecho escrito “la estructura relacional andina tiene una cierta ‘normatividad’ (‘esencialidad’) que sin embargo permite una gran variedad de concretizaciones”⁹¹, esto hace posible el equilibrio o *justicia cósmica*.

Es necesario aclarar que el conflicto no es un estadio permanente en el mundo andino, no es un mecanismo cotidiano para buscar la armonía, es excepcional. Su práctica obedece a un tiempo, contexto y procedimiento específicos, definidos previamente. Ya que el conflicto trata de transformar todas las dimensiones de la vida, solo es posible en

⁸⁹ Josef Estermann, *Filosofía Andina*, Ibíd., 124- 125.

⁹⁰ Mary M. Crain, *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*, (Quito: Abya Yala, 1989), 192.

⁹¹ Josef Estermann, *Filosofía Andina*, Ibíd., 118.

la celebración y el ritual pues son momentos fuertes e intensos que irrumpen en el orden social.

En el mundo hay dos tiempos, uno profano y otro cotidiano. Si tu vivieses prisionero del tiempo cotidiano sería terrible, por eso todas las culturas establecieron tiempos de ruptura de ese tiempo cotidiano y esos son los tiempos festivos [...] En muchos casos esos tiempos son violentos. Esto es la violencia simbólica que tiene que ver con el *tinku*, es la confrontación de dos fuerzas opuestas que permiten la recreación de la vida, porque la vida necesita también de confrontación para poder alimentarse y seguir.⁹²

Bouysse- Cassagne, al abordar el significado de espacio y tiempo en el pensamiento andino, refiere a la edad de *awqa* como aquel tiempo fuerte, hostil, guerrero y confrontativo. Explica que

la siguiente edad se llamaba *awqa pacha* o también *pacha kuti* que Bertonio traduce como “tiempo de guerras” [...] Aunque se constata la existencia histórica de un periodo de intensas guerras entre grupos aymaras, el concepto de *awqa pacha* va mucho más allá. Es toda una conceptualización sobre las relaciones entre dos elementos o dos grupos humanos a veces opuestos, a veces asociados.⁹³

Esta confrontación se produce entre todos los entes que habitan el cosmos y no solo entre los seres humanos. El objetivo es tener el control o poder sobre el otro, pero también el retorno de la armonía y equilibrio cósmico a partir de la eliminación de todas aquellas impurezas que distorsionan la convivencia. Esto es posible por medio de una acción recíproca o compensación entre lo divino y lo humano y entre seres humanos.

Frente a esta realidad y desde el pensamiento aymara, existen para el conflicto “dos posibles caminos: el encuentro y la alternancia, expresados en los conceptos de **tinku** y **kuti**.”⁹⁴ El *tinku* entendido como el encuentro de contrarios o de partes opuestas y el *kuti* como las guerras rituales que se producen al interior de las comunidades andinas. Esta investigación se refiere exclusivamente al *tinku*. Sin embargo, debido a la relevancia del *kuti*, principalmente en Bolivia, se mencionará prácticas en las que es posible el desarrollo de estas guerras rituales.

⁹² Patricio Guerrero Arias, profesor de la Universidad Politécnica Salesiana, entrevistado por la autora, 28 de mayo de 2018.

⁹³ Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, (La Paz: Hisbol, 1987), 28. En aymara *pacha* significa tiempo y *awqa* enemigo, cosas contrarias o que no pueden estar juntas. Así mismo *kuti* significa, en aymara, guerra o defenderse cuando a uno le pegan.

⁹⁴ Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, Verónica Cereceda, *Ibíd.*, 29.

1. El *tinku*, una práctica de los países andinos

Es posible identificar varias prácticas similares al *tinku* en América del sur, como las *guerras floridas* que practicaban los aztecas. Estas consistían en “una competencia religiosa entre guerreros con el fin de obtener prisioneros para el sacrificio y, de este modo, satisfacer la creciente hambre de los dioses.”⁹⁵ Estas guerras tenían una esencia sagrada y por tanto superaban los motivos económicos o políticos propios de la guerra. La importancia del combate era encontrar una víctima para el sacrificio. Así mismo, los incas realizaban rituales propiciatorios que se desarrollaban durante la fiesta del retorno del dios sol. MacCormack, por ejemplo, sostiene que “durante el Inti Raimi, los incas muertos junto con sus descendientes vivos y con las estatuas del Sol y de otras deidades, observaban la procesión de los niños que habían sido enviados de las provincias para ser sacrificados como **capacochas**.”⁹⁶ Sin embargo, en esta misma celebración se producían enfrentamientos violentos que finalizaban con el derramamiento de sangre de los combatientes. Este elemento común, el sacrificio, podría plantear un origen común o por lo menos cercano de estos rituales. Pero, los incas, además de procurar una ofrenda a los dioses, crearon un mecanismo para regular las tensiones individuales o de grupo para recuperar la armonía en la sociedad, el *tinku*.

El *tinku* propone ese espacio confrontativo en el que podría resolverse conflictos antiguos o actuales a fin de retornar al equilibrio. Thérèse Bouysse-Cassagne indica que *tinku* es

el nombre de las peleas rituales en las que se encuentran dos bandos opuestos, frecuentemente llamados **alasya** (el lado de arriba) y **mäsaya** (el lado de abajo). Parece un combate guerrero, pero en realidad se trata de un rito; por eso une. El *tinku* es la “zona de encuentro” donde se juntan dos elementos que proceden de dos direcciones diferentes: “**tincuthaptatha**, encontrarse los que van y vienen en el camino”.⁹⁷

Entonces no se trata simplemente de un combate violento entre dos personas, ya que en el *tinku* se podría, por ejemplo, medir las fuerzas de la naturaleza a partir del encuentro. Conforme manifiesta Miguel Calapi “si los de Topo tiene su vertiente o su río

⁹⁵ Segundo Moreno Yáñez, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, (Quito: Corporación editora Nacional, 2017), 22.

⁹⁶ Sabine MacCormack, “Ritual conflicto y comunidad en el Perú colonial temprano” en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI- XX*, Segundo Moreno Yáñez- Frank Salomon compiladores, (Quito: Abya Yala, 1991), 56. Capacocha era la ofrenda de gratitud al sol que solicitaba el inca a todas las provincias de su imperio.

⁹⁷ Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, Verónica Cereceda, *Ibíd.*, 30.

debemos ver que fuerza tiene tu vertiente y qué fuerza tiene la mía y medimos esa fuerza no la de las personas, esa es la pelea”⁹⁸. Además, se practica dentro del esquema del ritual y a partir del cumplimiento de un objetivo que es el equilibrio del cosmos.

Segundo Moreno comenta que el *tinku* puede desarrollarse en dos contextos: un *tinku urbano* y un *tinku de combate*. El *tinku urbano* es un ritual de transición de un tiempo a otro, es un espacio de celebración y purificación. “Tal como se presenta en el Carnaval de Oruro, participan en estos rituales tanto los “indios” como la “gente decente” [...] Durante estas festividades, sin embargo, se festeja y no hay muerto alguno”⁹⁹. La pelea toma un significado distinto a partir de la danza, implica devoción a los dioses y resistencia a la opresión. Por esta razón es muy común que el *tinku* se manifieste en una protesta social. Así, por ejemplo, una vez que el movimiento indígena convocó al paro nacional de Ecuador de octubre de 2019, las comunidades indígenas de Imbabura se tomaron la panamericana norte con danza y música, de la misma forma en que se *toman la plaza* en el *Inti Raymi* (como se explicará más adelante). Este acto de resistencia fue celebrado por las comunidades de Otavalo que gritaban: “es Cotacachi, vienen los refuerzos, se suma la gente”, mientras se aproximaban cientos de personas cantando “*hatari ula ula, ay ula ula, ay*”¹⁰⁰.

Así como en Bolivia y Ecuador, en Chile también se practica el *tinku urbano*. Francisca Fernández y Roberto Fernández explican que el *tinku* en Santiago de Chile es una forma de manifestación política, una danza guerrera y contestataria. Esta danza, que recuerda la entereza del pueblo aymara, resignifica y fortalece la idea del sujeto colectivo que interviene políticamente por medio de la resistencia.

Con el *tinku* asociado a la movilización y a la protesta se crea el concepto de *tinkunazo*, en que personas de distintos grupos danzan de manera conjunta en marchas, actos políticos, culturales, eventos sociales, conmemoraciones y festividades, pero, sobre todo, en ámbitos reivindicativos como las marchas por los pueblos indígenas, por el agua, por las luchas poblacionales y estudiantiles. Es importante destacar que no todas las

⁹⁸ Miguel Calapi, Presidente de la comisión de Cultura de la comunidad, entrevistado por la autora el 21 de junio de 2018.

⁹⁹ Segundo Moreno Yáñez, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, *Ibíd.*, 98. La distinción entre indio y gente decente es una expresión del autor. Desde luego, esta investigación no hace eco de tal distinción.

¹⁰⁰ Esta información fue obtenida a partir de la observación participante realizada durante el paro nacional de octubre de 2019. *Hatari ula ula, ay ula ula, ay*, significa “despierta *ula* vamos conmigo” Esta es una frase que usualmente repiten las comunidades indígenas de Cotacachi en la danza del *Inti Raymi*. *Ula* es el espíritu o energía de la mujer y esta frase hace referencia al espíritu femenino de la madre tierra.

agrupaciones de danza andina participan de esta estructura, sino más bien solo las colectividades que han asumido una mirada política más crítica.¹⁰¹

Finalmente, el *tinku de combate*, es el ritual en el que se requiere un intercambio de golpes, insultos y sangre. Según Moreno Yáñez las comunidades “libran, entonces, combates “cuyo final es un 'buen muerto', de una u otra mitad, según los años” [...] La ejecución recíproca de un guerrero, todos los años y dentro de una “endoguerra”, produce la identidad de cada una de las mitades”¹⁰². El *tinku de combate* se practica aún en Perú, Bolivia y Ecuador conforme se explica a continuación.

1.1. Perú. *Takanakuy* en Chumvibilcas



Figura 10 *Takanakuy de hombres* (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

¹⁰¹ Francisca Fernández Droguett, Roberto Fernández Droguett, El tinku como expresión política: Contribuciones hacia una ciudadanía activista en Santiago de Chile, *Psicoperspectivas* 14 No.2, 2015, 67. Fuente consultada en <https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/547>

¹⁰² Segundo Moreno Yáñez, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, *Ibíd.*, 97.

1.1.1. El *takanakuy*, una celebración religiosa en la comunidad

Religión, fiesta y sociedad coinciden en un mismo universo. La fiesta en la comunidad es muestra de gratitud y exaltación a las deidades por el tiempo ordinario, pero también por la posibilidad de infringirlo durante la celebración. La fiesta invita y somete, libera y condiciona, divierte y atemoriza. Pero también propicia la materialización de una cultura mutante que reclama la fiesta para unir a la sociedad en la práctica de rituales religiosos y paganos.¹⁰³

La fiesta permite la recreación del culto a Dios, la Virgen María, los santos, el sol, la tierra, el agua, los animales. Celebra a todos los elementos que permitieron construir la sociedad moderna pero que tuvieron origen en un tiempo antiguo, cuando las invasiones incidieron en la forma en la que el andino debía comprender el mundo. La incorporación de unos valores, la preservación de otros y la reinterpretación de la realidad, en el contexto de la fiesta, ha permitido contrarrestar la fuerte represión del poder religioso y estatal sobre el indígena andino y la comunidad.¹⁰⁴ Esta estrategia, a la que Bolívar Echeverría denomina *ethos*, es posible notar en el *takanakuy*.

En la provincia de Chumbivilcas, la exaltación a las deidades inicia el 26 de julio en la comunidad de Ccoyo (Santo Tomás¹⁰⁵), al recordar a la Virgen Santa Ana. Luego, se desarrolla el 8 de diciembre en las comunidades de Mosco y Ccollpa (Santo Tomás). Pero la fiesta principal se realiza el 25 de diciembre en el centro urbano de Santo Tomás, para celebrar al Niño Jesús y se extiende al 1 de enero y 17 de enero de cada año.¹⁰⁶ La relevancia de estas fiestas para la comunidad es la práctica de la danza guerrera (*takanakuy*) mientras se entona la *wayliya*. Esa melodía viva que rememora “el triunfo individual y colectivo que evoca el nacimiento y surgimiento de un nuevo ser o colectivo en la visión cultural del ande”¹⁰⁷. La *wayliya* infunde valor y arrojo en los rituales religiosos, de cosecha y guerra,

su temática es el amor sentimental, el desarraigo, la confrontación entre adversarios, el honor viril, la violencia. Hay una polémica letra de *huaylíá* que remite a eventuales peleas

¹⁰³ Jean Cazeneuve, *Sociología del rito*, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971), 28- 32.

¹⁰⁴ Bolívar Echeverría, *El ethos barroco y los indios*, (Quito: Revista de Filosofía “Sophia” No. 2, 2008), 3- 4.

¹⁰⁵ El distrito de Santo Tomás se encuentra en la provincia de Chumbivilcas al suroeste del departamento del Cusco, en Perú.

¹⁰⁶ Víctor Laima Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, (Perú: Wilkar, 2003), 44.

¹⁰⁷ Víctor Laima Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, 26

campales entre los bandos adversarios que acontecen cuando un contrincante patea a su adversario en el suelo; apenas ocurre, los bandos que apoyan a los luchadores se baten a trompadas, patadas, incluso a pedradas.¹⁰⁸

En el *takanakuy* convergen dos fuerzas duales, la fuerza de la tierra que atrae al indígena andino y le permite experimentar abundancia y reciprocidad. Y la fuerza de Dios, creador de la existencia y la Virgen María benefactora de la comunidad. El *takanakuy* es una forma de honrar a Dios, María y Jesús que además de estar presentes en todos los rituales, participan activamente en la fiesta.

El 26 de diciembre de cada año (día del Niño *Chuwina*) inicia los rituales del *takanakuy*. Las personas que tomarán el cargo (*carguyoq*)¹⁰⁹ manifiestan su voluntad de patrocinar la fiesta del año siguiente. En ese momento una mujer tomará al Niño Jesús en sus brazos y se encargará de Él durante el tiempo que dure el *takanakuy*. Además de custodiar y vestir adecuadamente al Niño Jesús debe encargarse de que, en distintos momentos de la fiesta, los asistentes realicen obsequios en dinero o alimentos, estos serán usado en la fiesta. Finalmente, debe procurar que el Niño se divierta en la fiesta que se realiza en su honor. Unos meses más tarde, el *carguyoq* debe presentar su respeto por la Virgen, “el domingo de carnavales en la noche tiene que ir a hacer su velakusqa a la Virgen Ch'aqarani, durante toda la noche [...] posteriormente lo hará en el Corpus.”¹¹⁰ Claro que la misma devoción que se manifiesta a Dios y la Virgen María, es también para la naturaleza. Al finalizar septiembre, el *carguyoq* se prepara para la fiesta principal, corta madera para cocinar los alimentos que ofrecerá y lo hace con la ayuda de su familia y amigos. El yerno de *carguyoq* debe cargar la madera y mientras lo hace debe demostrar “reverencias con la coca, aguardiente y chicha a los Awkis, Apus y la Pachamama.”¹¹¹

A diferencia de otros distritos, en Santo Tomás, existe una etapa adicional previa al *takanakuy*. El 24 de diciembre se realiza el *Unu t'inkana*. “El cargoyuq, recurre al Niño *Pukyu* (cuenca del Cambulinca) a traer en dos pequeños p'uyñus; uno será el que simbolice el agua ardiente y el otro la chicha... para que no escasee las bebidas indispensables”¹¹². El agua que fue recogida en ese manantial, Niño *Pukyu*, es utilizada

¹⁰⁸ “Takanakuy: El ritual de control de violencia,” en *Takanakuy: Los límites de la cultura y lo jurídico. Mesa redonda*, (Revista de investigación de la Universidad Norberto Wiener, 2014, No. 3), 102.

¹⁰⁹ En la cosmovisión indígena se trata del mayordomo o prioste de la fiesta.

¹¹⁰ Víctor Laimé Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, Ibíd., 111.

¹¹¹ Víctor Laimé Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, Ibíd., 112.

¹¹² Ibíd., 117.

para preparar de forma simbólica más bebida, así esta no faltará en la fiesta. En palabras de Antero Peña “representa el milagro de Jesús en la multiplicación del vino para la fiesta.”¹¹³ Ese mismo día, en horas de la tarde, el *carguyoq* divide a los asistentes en dos grupos el primero representará a Belén y el segundo representará al Niño. En este evento, que sucede en el lugar conocido como *Belénpata*, se definen los luchadores de cada bando. Y a fin de honrar al Niño Jesús, en ese mismo instante se realizan algunas peleas mientras los asistentes cantan, bailan y beben.

Rafo León realiza una aproximación al significado de *takanakuy* a partir del origen de las palabras: “takay significa “golpear; destrozar; martillar; machacar”; mientras que na denota obligación y kuy indica una acción reflexiva e imperativa (de uno a otro/de uno a sí mismo)”¹¹⁴. A pesar de que la traducción sugiere un imperativo para pelear, aún, no está claro el significado y origen del *takanakuy*. Víctor Laime sostiene que es posible que el *takanakuy* se practique desde la época pre-inca, cuando las ayllus “vivían en constantes pugnas de dominio territorial, eran formas de controlar el equilibrio social de orden y en algunos casos de poder”¹¹⁵. Sin embargo, en palabras de Eleazar Crucinta Ugarte, “esta no es una pelea tan antigua, no es una pelea de los incas. Ni el *tananakuy* ni el *chiaraje* es de los incas. Los incas, de los que yo he investigado, no han tenido enfrentamientos para delimitación o costumbres de esa naturaleza, eso es más colonial.”¹¹⁶

Evidentemente, esta no es la única presunción sobre el origen del *takanakuy*. Es posible que esta práctica haya iniciado con la llegada de los hacendados a la región de Chumbivilcas, a Santo Tomás. Sus esclavos negros pactaban peleas con los visitantes de Majes¹¹⁷ por las fricciones que se producían en sus encuentros cotidianos. Posteriormente, sobre estas peleas los hacendados hacían apuestas y compraban más esclavos negros para ganar la apuesta.¹¹⁸ Se afirma¹¹⁹ también, que el *takanakuy* se originó en una costumbre

¹¹³ Antero Peña, nativo de Santo Tomás, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019.

¹¹⁴ Rafo León, *Chumbivilcas. Lazos de oro*. (Perú: Hudbay Perú S. A. C., 2014), 155

¹¹⁵ Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, 38.

¹¹⁶ Eleazar Crucinta Ugarte, Director Académico de la Escuela profesional de Historia de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco en el año 2019, entrevistado por la autora, 23 de diciembre de 2019.

¹¹⁷ El distrito de Majes se encuentra en la provincia de Caylloma en el departamento de Arequipa, en Perú.

¹¹⁸ Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, 38- 39.

¹¹⁹ Varios entrevistados como Eleazar Crucinta Ugarte- Director Académico de Historia UNSAAC, Máximo Cama- Profesor de Antropología UNSAAC, Marco Negrón. Subdirector Académico de Antropología UNSAAC, José David Ugarte Vega- Director Académico de Antropología UNSAAC, coinciden en que el *takanakuy* habría tenido origen en las prácticas de los españoles, en la colonia. Víctor Laime, también afirma que este podría ser uno de los orígenes del *takanakuy*.

española, la pelea de gallos. Para divertirse, los españoles que tomaron posesión del territorio que ahora es Chumbivilcas, organizaban peleas de gallos. Debido a que los gallos morían por la baja temperatura y al no poder celebrar navidad conforme a su costumbre, acordaban disfrazar a los esclavos negros y posteriormente a los indígenas también. “Por eso en el *takanakuy* van silbando y se visten como gallos y usan polainas a manera de las espuelas de los gallos, incluso al bailar la *wayliya* hacen posturas para imitar al gallo.”¹²⁰

Víctor Laime, sostiene que el *takanakuy* también pudo originarse “en tiempos de la hacienda del siglo XVIII, dos familias terratenientes, muy ricas, rivalizaban de manera irreconciliable. Eran los Oblitas y los De la Cuba. Se trataba de un asunto de dominación y liderazgo.”¹²¹ Las dos familias utilizaban a sus esclavos para resolver sus conflictos, pero para que no sean reconocidos y atacados sorpresivamente, cubrían sus rostros con máscaras hasta que fueron descubiertos. Los conflictos se producían en cualquier fiesta religiosa, “ocurriendo la mayor contienda de estas en una fiesta de navidad en la que fue aniquilada la familia Oblitas. Este hecho dio origen a que en conmemoración al suceso, anualmente en la fiesta de navidad, fuesen repitiendo estas luchas.”¹²² A pesar de que su origen podría haber sido en 1560, según Eleazar Crucinta esta práctica ha tenido ciertos cambios,

los indios dejan de pelear para el español y pelean entre ellos para limar las asperezas y justamente lo hacen el 25 de diciembre. De 1650 para adelante se vuelve una fiesta tradicional de ellos, olvidando lo que te he contado, dicen: ahora es nuestra fiesta donde empujamos varias cosas, que son nuestras costumbres y nos permite limar asperezas de tierras, familiares, sentimentales, todo.¹²³

Aunque existe una tendencia a buscar un origen exótico para las costumbres y prácticas de los pueblos andinos a partir de ritos antiguos y oscuros, llegando incluso a ciertos excesos, los lugareños sostienen que simplemente se trata de una práctica heredada. Desde luego, la fiesta tiene ciertas implicaciones en el desarrollo de las relaciones sociales, la realidad cultural y religiosa de la comunidad. Y es que el origen, en muchos casos, no es un parámetro de evaluación del ritual, es más importante la eficacia del mismo, es decir, la producción de un resultado. Entonces, más allá del origen

¹²⁰ Marco Negrón. Subdirector Académico de la Facultad de Antropología y Sociología-Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco, entrevistado por la autora, 22 de diciembre de 2019

¹²¹ Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, *Ibíd.*, 39.

¹²² Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, *Ibíd.*, 39.

¹²³ Eleazar Crucinta Ugarte, *Ibíd.*

diverso que se ha pretendido dar al *takanakuy* es necesario entender las funciones o consecuencias que produce.

1.1.2. Equilibrio y reestructuración de la sociedad a partir del conflicto

El *takanakuy* es un encuentro entre dos sujetos que busca medir su fuerza. Este encuentro se pudo haber pactado durante el año o como consecuencia de un roce durante la fiesta. A partir de entonces, los combatientes se preparan física y psicológicamente los meses anteriores a la pelea y voluntariamente concurren a honrar su palabra. Es verdad que el *takanakuy* implica cierta purificación o liberación del espíritu, pues como lo menciona Laimé “son formas de catarsis individual o social”¹²⁴. Por esta razón los conflictos no resueltos o cuya solución no es adecuada para ninguna de las partes, se exponen en el ruedo. Claro que la catarsis que provoca el *takanakuy* no se manifiesta propiamente en la pelea, es posible verificar la liberación del individuo y su purificación en todos los rituales previos a la fiesta. La devoción que se manifiesta al Niño Jesús, la Virgen María y a los *apus*, en cada ritual, implica la reconexión con el mundo espiritual ya que la fortaleza de espíritu es un elemento fundamental en la contienda.

El *takanakuy* es una forma de “hacer justicia para quedar en tranquilidad con el contrincante y consigo mismo (paz) o para saber quién es el que manda o tiene razón [...] Tal vez sea una de las formas más antiguas de auto administrarse justicia o hacer justicia y hacerse respetar por el contrincante o los pobladores del Ayllu”¹²⁵. Demostrar superioridad en la pelea incrementa el prestigio de la familia y coloca al luchador en una posición distinta dentro de la sociedad, no solo por ganar la contienda sino por haber honrado su palabra.

Frente a un Estado ausente, el *takanakuy* también se ha convertido en una forma de resolver conflictos generados “por ofensas, por acusaciones, atropello al honor, robos de ganado, celos, por disputarse una novia, tantos motivos que hay”.¹²⁶ Máximo Cama, sostiene que el sistema de administración de justicia en Perú es bastante inasequible

¹²⁴ Víctor Laimé Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, Ibíd., 45

¹²⁵ Víctor Laimé Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, Ibíd., 47

¹²⁶ Máximo Cama, Profesor de la Escuela de Antropología y escritor peruano- Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco, entrevistado por la autora, 23 de diciembre de 2019

porque esta corrompido el juez, el abogado, el amanuense y el notario. Todos están metidos en una red de corrupción increíble, de tal manera que si tú quieres justicia no lo vas a lograr porque vas a necesitar dinero para que la balanza se voltee a tu favor [...] Entonces lo que haces es vengarte. Ellos dice: tengo a mis hijos que crezcan, tengo mis sobrinos, entonces que entrenen bien, van a pelear en mi representación.¹²⁷

En Chumbivilcas, la presencia del Estado se limita a la concesión de tierras para la explotación de minerales y la recaudación de tributos.¹²⁸ Sin embargo, respecto a los conflictos de tierras, el robo de ganado, las injurias, el limitado acceso a servicios públicos, etc., el Estado, no procura una solución o la que ofrece es ineficiente, tardada e injusta. En este escenario el *takanakuy* se convirtió en el mecanismo que de alguna forma regula las relaciones sociales y los conflictos que se haya generado entre los individuos o entre las comunidades. José Ugarte incluso afirma que “no es un acto ritual, es un acto de reglamentación o regulación entre las comunidades”¹²⁹. Aunque a primera vista, las patadas y puñetes proponen una incipiente forma de resolver conflictos que posiblemente generaría mayores niveles de violencia en la comunidad, es necesario considerar el análisis que realiza Víctor Laime respecto de un caso puntual:

	Espacio judicial	Espacio del <i>takanakuy</i>
<i>Tipo</i>	Conflicto de tierras y lesiones	
<i>Caso</i>	Deslinde territorial de familia a familia, ocurre una trifulca y dos personas resultan heridas	
<i>Proceso</i>	Justicia ordinaria. Contratar un abogado para acceder al poder judicial	<i>Takanakuy</i> . Es necesario prepararse física y psíquicamente, buscar aliados para la pelea, dependiendo el número de varones que haya en la familia.
<i>Autoridad</i>	Juez, Fiscal, policía	Público
<i>Costo</i>	Afectación a la economía familiar. Es necesario vender el ganado	El costo económico es menor, se invierte en alimentación y los atuendos para la fiesta

¹²⁷ Máximo Cama, *Ibíd.* Sobre la venganza se tratará en más adelante.

¹²⁸ Para mayor referencia ver José Víctor Salcedo, “Pobreza y corrupción en dos provincias mineras del Cusco”, *La República* <https://fundacionmohme.org/especiales/transparencia-industrias-extractivas/pobreza-corrupcion-provincias-mineras-cusco/>. Fuente consultada 20/08/2021, 17:00.

¹²⁹ José David Ugarte Vega- Director Académico de la Facultad de Antropología y Sociología Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco, entrevistado por la autora, 22 de diciembre de 2019. Sobre el ritual se tratará en el capítulo siguiente.

<i>Afectación</i>	Proceso largo y muy costoso que genera más conflictos y nuevos juicios	El conflicto se resuelve en el tiempo que dura la pelea.
<i>Resultado</i>	Es favorable para quien ha invertido más dinero	Se mide públicamente las habilidades o destrezas
<i>Situación final</i>	Disconformidad, resentimientos y posible venganza en el futuro. No existe una situación de paz entre los litigantes.	Retorno a la armonía con un abrazo y un par de copas. Aunque es posible pedir una revancha para la próxima navidad, de ser el caso. La paz es duradera para la familia y comunidad

Fuente: Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, 48, 49.

Elaboración: propia

La idea de justicia, que se aplica en el *takanakuy*, es muy distinta a la que se promueve desde el sistema occidental. La fiesta propicia ese espacio en el que es posible ponerse de acuerdo sobre algún conflicto previo sin que deba trascurrir demasiado tiempo, o un procedimiento estricto. La fuerza física y espiritual son elementos determinantes ya que el vencedor de la pelea es vencedor también en el litigio, el encuentro resuelve el conflicto, la posición del individuo en la sociedad y llena de honra a su familia. Los luchadores no necesariamente son los sujetos procesales, es posible que se presente al ruedo algún miembro de la familia en su representación. Sin embargo, respecto a la situación final, es necesario analizar con mayor profundidad la inconformidad con el resultado, la venganza y los posibles encuentros en futuras fiestas. Sobre este aspecto se tratará más adelante.

El *takanakuy* intentaría superar, de alguna forma, la deficiencia en la administración de justicia Estatal al tiempo que promueve un espacio de recreación de los valores, la cultura y las relaciones en la comunidad, ya que

las peleas ya no son solo por situaciones de tierra. Cuentan mis antepasados que a veces había una pequeña rencilla en una cantina y no lo dirimen en ese momento, sino que quedan para el 25 de diciembre y dicen: nos vemos el 25. Entonces el 25 cuando están bailando, en el ruedo dicen: tal fulano la otra vez me ha ofendido, quedamos para hoy día, que salga, hoy quiero. Entonces el otro no puede achicarse porque ya quedaron y sería

tildado de cobarde si no entra, entonces dirimen a golpes. A veces ya no es para dirimir rivalidades sino porque les gusta, porque la sangre les hierve, la música les llama.¹³⁰

Entonces, es posible afirmar que las funciones del *takanakuy* son: el afianzamiento de las relaciones sociales, resolución de conflictos, la purificación (catarsis) y la diversión o deporte. “En el *takanakuy* vemos un deporte incipiente, donde hay mimesis, porque no es solo una pelea; representa una pelea.”¹³¹ No es necesario que exista un conflicto entre las partes para que se produzca un encuentro, ya que, muchos jóvenes voluntariamente desafían a cualquier asistente para que salga al ruedo. Como fue posible observar, no es necesario retar únicamente a los miembros de la comunidad, los espectadores y turistas también pueden ser llamados al ruedo.

A pesar de que, desde ciertos sectores, existe una fuerte crítica a la participación de las mujeres en la pelea¹³², es una práctica bastante común y es que no existe en la comunidad ninguna disposición que impida su participación. Así como en otros encuentros, la pelea entre mujeres tiene las mismas funciones: resolver conflictos, practicar un deporte o simplemente demostrar arrojo y valor. Entonces, la mujer no asume una posición pasiva en la fiesta o se limita a la organización de la misma, las mujeres también ventilan sus conflictos, “pelean con otras mujeres por conflictos domésticos, por traiciones o por injurias, aunque muchas de ellas pelean también por gusto. Si tengo un conflicto con alguien voy al ruedo en el *takanakuy* y lo soluciono”.¹³³ Este aspecto es necesario resaltar, debido a que en otras comunidades andinas, la intervención de la mujer se realiza en espacios y bajo esquemas distintos.

¹³⁰ Antero Peña, nativo de Santo Tomás, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019

¹³¹ “*Takanakuy: El ritual de control de violencia*,” en *Takanakuy: Los límites de la cultura y lo jurídico*, 104.

¹³² Al respecto David Ugarte indica que “hasta las mujeres pelean. Antes la mujer nunca bailaba, solo cantaba ahora con la influencia de fuera es que pelean también.” José David Ugarte Vega- Director Académico de la Facultad de Antropología y Sociología Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco, *Ibíd.* Así mismo Eusebio Villena sostiene que “el *takanakuy* se desarrollaba solamente varones. Las mujeres en nada participaban porque las mujeres tienen otra función muy delicada, muy respetada. Pero que sucede, hay personas jóvenes que han migrado a las ciudades y en las ciudades han adquirido otras experiencias, otra forma de visionar estas costumbres y regresan a la tierra un poco influenciados para poder promover las peladas entre mujeres. Ese caso la población rechaza, no acepta, porque la mujer no ha nacido ni se ha formado para sostener pugilatos como un varón, porque la función de la mujer, en el caso de ser madre de familia es atender a sus hijos y también en las fuerzas no son como los varones que pueden darse puñetes y patadas. Ese punto no era practicado desde tiempos inmemoriales, es una muy mala costumbre y una desacertada actitud las jóvenes de estos tiempos que llevan a desafiarse públicamente y pelean en la plaza. Eusebio Villena Castro, Director de la Radio Qorilazo de Santo Tomás- Chumbivilcas, entrevistado por la autora, 25 de diciembre de 2019.

¹³³ Eleazar Crucinta Ugarte, *Ibíd.*

1.1.3. El Estado y la fuerza pública en las celebraciones y el ritual

La justicia para los pobres no existe, aquel que tiene plata hace la justicia. Inclusive los antiguos sacaron hasta canciones y decían: yo tengo que robar, yo tengo que ser un ladrón, robar unas cuarenta reses. ¿Para qué? para el juez 10, para la guardia 10 y para mí me quedan 20. Si robo 2 ¿qué le doy al juez? Por eso tengo que ser un buen ladrón, el que roba harto. Tenían que decir: toma esta mano Sr. Magistrado más un billete y más un torete de 3 años. Así era la canción.¹³⁴

Rawls menciona que “la regla correcta, tal y como es definida por las instituciones, es regularmente observada y adecuadamente interpretada por las autoridades”¹³⁵. La garantía de la aplicación imparcial de las normas es la autoridad. Por tanto, la autoridad es certeza de igualdad en la aplicación de las normas y en la resolución de conflictos, pues se espera que la autoridad, en el tratamiento del conflicto, aplique la norma atendiendo a todas las circunstancias que rodean el caso. Tradicionalmente, la autoridad que administra justicia se encuentra representada en la figura de un juez, conforme lo determina el derecho estatal dentro de la configuración del Estado moderno. Entonces, la ausencia de un juez, tribunal y los demás operadores de justicia, implica la ausencia de justicia e imparcialidad. Esta realidad no corresponde, necesariamente, a los mecanismos y procedimientos para resolver conflictos que aplican ciertas comunidades. En la mayoría de culturas de la región andina se ha designado un individuo o un cuerpo colegiado para que administre justicia. Esta autoridad puede ser un representante del Estado, una autoridad de la comunidad, o una figura jurídica mixta, propuesta por la comunidad, pero regulada por el Estado. En este último caso, y a fin de determinar la competencia y autonomía de la autoridad, es importante considerar la capacidad y la presencia que requiere tener el Estado.

La Constitución Política de Perú, en el título correspondiente el poder judicial, incorpora una autoridad para el ejercicio de la función judicial en las comunidades. Establece que “las autoridades de las Comunidades Campesinas y Nativas, con el apoyo de las Rondas Campesinas, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen

¹³⁴ Antero Peña, *Ibíd.*

¹³⁵ John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad., por María Dolores González (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 2006), 65.

los derechos fundamentales de la persona.”¹³⁶ La ronda campesina es la autoridad que surge en las comunidades de Perú para mantener la vigilancia y seguridad de los pobladores del campo. “Las Rondas campesinas y su comité no sólo vigilaban o administraban justicia en casos de robo, también gestionaban la justicia en diferentes conflictos suscitados entre los campesinos; organizaban los trabajos comunales o faenas”¹³⁷. Se trata de una autoridad de vigilancia, control y organización social y política que trabaja de forma colaborativa con el Estado (fuerza pública) para regular varios aspectos de la vida cotidiana de las comunidades. En muchos casos, la comunidad ha preferido resolver los conflictos de forma autónoma, al amparo de lo que establece la Constitución peruana, debido a que no han encontrado una solución definitiva a sus conflictos en la justicia estatal. Piccoli señala que “el objetivo principal de la Ronda consistía en detener a los abigeos y entregarlos a la policía; sin embargo, en la mayoría de los casos los arrestados eran puestos en libertad en muy poco tiempo, frente a este problema los campesinos comenzaron a pensar que ellos mismos podrían hacer justicia sin entregar a los detenidos a la policía.”¹³⁸

En algunas comunidades de Perú, principalmente en el sector de Chumbivilcas, conforme se mencionó líneas atrás, la presencia del Estado y la fuerza pública es bastante limitada. Los días que duró la fiesta no existió control estatal. Todas las oficinas públicas del Distrito de Santo Tomás permanecieron cerradas y la fuerza pública visitaba las calles de la ciudad únicamente para comprar alimentos¹³⁹. Eusebio Villena comenta que

antes, las autoridades controlaban, bueno la policía que se llamaba la guardia civil. Pero no conocemos en estos últimos tiempos por qué razón no participan en el control. Entonces el Sub Prefecto como primera autoridad de la provincia tiene sus colaboradores que son los ronderos, entonces han asumido ese rol. Pero los ronderos se sienten impotentes, incapaces de controlar a tanta gente. Entonces por esa razón los ronderos se ven obligados a ver esta situación a su amplia libertad y así juzgan.¹⁴⁰

Las rondas campesinas son la autoridad que ejerce jurisdicción en los encuentros que se realizan con ocasión del *takanakuy*. Su intervención no se limita únicamente al

¹³⁶ Perú, Constitución Política de Perú, 29 de diciembre de 1993, Fuente consultada en https://www.oas.org/juridico/spanish/per_res17.pdf, 149

¹³⁷ Emmanuelle Piccoli, *Las rondas campesinas y su reconocimiento estatal, dificultades y contradicciones de un encuentro: Un enfoque antropológico sobre el caso de Cajamarca, Perú*. Nueva Antropología, vol. XXII, num. 71, julio- diciembre 2009, 95

¹³⁸ Emmanuelle Piccoli, *Ibid.*, 94.

¹³⁹ Andrea Galindo, “Diario de Campo”, (diciembre de 2019).

¹⁴⁰ Eusebio Villena Castro, Director de la Radio Qorilazo de Santo Tomás. *Ibid.*

arbitraje de cada pelea, además incide en la organización de la comunidad ya que están presentes en cada ritual que se realiza con ocasión del *takanakuy*. Las rondas campesinas vigilan el orden y el cumplimiento de las reglas para el *takanakuy*. Verifican la identidad los luchadores e indican las reglas del combate, evitan la intervención de terceros ajenos al conflicto y controlan el tiempo de duración de cada encuentro. Las rondas campesinas son la autoridad que garantiza la aplicación imparcial de las normas y el procedimiento establecido para el *takanakuy*. Su actuación es aceptada y respetada por los luchadores y espectadores ya que su labor es desinteresada, gratuita y coherente con el derecho consuetudinario. Claro que las lesiones que se producen en el *takanakuy* no serán sometidas a la jurisdicción de las rondas campesinas o la justicia estatal, pues como menciona Eleazar Crucinta

como es una tradición no pasa nada si en la propia pelea me revientan el ojo o me destrozan el rostro o salgo mal parado. Bueno eso es porque me he sometido yo a una costumbre, entonces no habría porque querellarlo ante la justicia oficial. Muy distinto sería fuera del 25 que yo me agarre con otra persona, entonces ahí tendría derecho a querellarlo.¹⁴¹

Si en algún momento se produjo una intervención directa desde Estado, esta tuvo como objetivo prohibir el *takanakuy* por considerarlo una práctica muy violenta. Sin embargo, esto ocasionó más violencia “generándose más peleas en las diferentes arterias que pudieron tener consecuencias fatales, porque ya no había quien arbitre, por lo que se vieron obligados los policías a reanudar el *takanakuy*.”¹⁴²

1.1.4. El *takanakuy*, la venganza y la muerte

Claus Roxin al referirse al fin de la pena señala que “en el transcurso del desarrollo de las culturas, la pena estatal reemplazó a la venganza privada y a las luchas entre familias y tribus, de tal modo que el derecho de retribución fue trasladado a una instancia de autoridad que procede mediante reglas formales, neutralmente, y así, logra la pacificación.”¹⁴³ La pena, a partir del derecho de retribución, busca imponer un mal de forma justa al infractor, para esto es necesaria la presencia de una autoridad imparcial. La

¹⁴¹ Eleazar Crucinta Ugarte, *Ibíd.*

¹⁴² Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, 53.

¹⁴³ Claus Roxin, “Fin y justificación de la pena y de las medidas de seguridad” en *Determinación judicial de la pena*, (Buenos Aires: Editores del Puerto, 1993), 16

autoridad asume la administración de la justicia, el castigo y la violencia, y por medio del ejercicio de la violencia controlada, que se materializa en la pena, castiga al infractor. Vista de este modo, la pena no cumple una finalidad social, en sí misma, sino que su finalidad es la retribución. La pena busca anular el delito y restablecer el derecho, se trata de un proceso de conciliación en el que se elimina la lesión a partir de un castigo.¹⁴⁴ Entonces el Estado, por un lado, crea un aparato coercitivo que determina la forma y contenido de la justicia, un aparato que castiga e impone una pena al infractor. Pero, por otro lado, prohíbe el enjuiciamiento privado para reducir la violencia negativa que puede producirse por medio de la venganza. Claro que la aplicación de la pena no significa necesariamente que se restablecerá la armonía en la sociedad ya que la voluntad privada ha quedado totalmente reducida y el castigo que impone la pena, en muchos casos, no es suficiente para satisfacer esa voluntad privada (venganza). Esta realidad es más visible en ciertas culturas, pues la pena estatal no ha logrado reemplazar la retribución privada, por esa razón la venganza sigue siendo una forma de justicia, y en ciertos casos, mucho más efectiva y eficaz que la justicia estatal.

El *takanakuy* es una forma de resolver conflictos en la comunidad a partir de una comprensión de justicia propia. Y precisamente por esta particularidad es necesario analizar si esa justicia se manifiesta a partir del derecho de retribución o de la venganza. Marco Negrón, respecto a la comprensión de justicia que rige el *takanakuy* señala lo siguiente:

Como no hay policía ni nada y tienen algún problema de terrenos entonces, porque están llenos de ira, dicen nos vemos en navidad. Entonces se encuentran y se pelean [...] Luego de la pelea se ponen a tomar trago y en un determinado momento dicen a ver compadre como solucionamos este caso. Tú hiciste esto y eso no es justo. Entonces empiezan a conversar tranquilos y entonces dice hagamos una cosa, tu avanzas hasta esta parte y voy hasta esta otra y así quedamos, mitad, mitad este terreno. Y quedan de acuerdo a como lo ven más justos. Y se ponen a tomar entre ellos en son de celebración después de la pelea. Claro que también hay muchos que dicen: este me ha ofendido, con romperle la nariz o la pierna me conformo.¹⁴⁵

La pelea en el *takanakuy* es un mecanismo que permite resolver el conflicto en dos momentos: en la pelea y en el diálogo. En la pelea es posible despojarse del sentimiento de ira y venganza, esto permitirá llegar a un acuerdo que resuelva el conflicto

¹⁴⁴ Guillermo Federico Hegel, *Filosofía del Derecho*, (Buenos Aires: Editorial Claridad S.A., quinta edición, 1968), 101- 103.

¹⁴⁵ Marco Negrón. Subdirector Académico de Antropología UNSAAC, entrevistado por la autora, 22 de diciembre de 2019.

inicial y el retorno de la armonía a la comunidad. El encuentro violento elimina la revancha y permite la comunicación entre los sujetos afectados. Entonces la presencia de la autoridad es necesaria únicamente para controlar la violencia y evitar que sea desmesurada, ya que el conflicto que dio origen a la confrontación se resuelve sin la intermediación de la autoridad. Para esta fase solo hace falta la comunicación de las partes. Víctor Laime señala que “después de las peleas no existe rivalidades impredecibles, ni arrepentimientos nostálgicos, ni esperanzas de venganza, sino esperanzas de poder disputar en otra oportunidad de la fiesta.”¹⁴⁶ Consecuentemente, el *takanakuy* no es solo una manifestación de la venganza, es una forma del derecho de retribución y por tanto de justicia.

No obstante, es necesario resaltar que para Laime, a pesar de que no existe venganza en el *takanakuy*, es posible disputar el conflicto posteriormente. “En algunos casos los luchadores también pueden estar llevando una revancha, eso no conocemos, porque no afloran en ese momento, sino afloran en el año siguiente cuando ellos tengan que seguir desafiándose personalmente”¹⁴⁷. Entonces, si el conflicto no ha concluido, concede la posibilidad de nuevas peleas entre los mismos sujetos o sus familiares. Esta realidad coloca al *takanakuy* en un nuevo escenario: es posible obtener, de la pelea, una resolución inadecuada o un resultado insatisfactorio que puede ocasionar incluso nuevos conflictos.

Si no estás conforme, lo que haces es vengarte. Ellos dicen: tengo a mis hijos que crezcan, tengo a mis sobrinos, que ellos entrenen bien para que peleen en mi representación. Por eso hay insultos: ¡asesino, quien no sabe que eres asesino, ahora mis hijos el próximo año te van a retar, te van a matar! Las propias mujeres son las que gritan así [...] Yo he visto eso allá en Antuyo. Las mujeres alcoholizadas, bien borrachas, ya no pueden andar, pero están buenas para insultar. Entonces los que se han sentido aludidos han ido y con una patada en la cara les callaron. Nosotros nos quedamos paralizados. Después cuando ya pasó y estaba tirada la mujer, quise sacar fotos, pero yo me he quedado pasmado de eso. Y las demás mujeres con piedras reaccionaron. Eso ocasiona más conflictos al final porque el próximo año deben desquitarse por la patada que le dieron a la señora.¹⁴⁸

Ahora, como una primera fase en la resolución del conflicto, las patadas y puñetes son necesarios en las comunidades en las que se practica el *takanakuy*. Sin embargo, es importante aclarar que el encuentro es controlado y tiene un tiempo de duración debido a que el objetivo es despojar a los sujetos de sentimientos como ira, rencor o venganza. El

¹⁴⁶ Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, 57.

¹⁴⁷ Eusebio Villena Castro, *Ibíd.*

¹⁴⁸ Máximo Cama, *Ibíd.*

takanakuy de ninguna manera busca causar la muerte de algún luchador, aunque de forma excepcional podría llegar a ser una consecuencia de la pelea. Eusebio Villena indica que

Hasta donde hemos venido observando muertes no se registró, pero si fractura de piernas, o fractura facial como la nariz, o reventar los labios. Pero hasta ese nivel. Claro que saldrán maltratados a consecuencia de los fuertes golpes, tal vez con el tiempo puede estar un tanto mal, y hasta podría ser la causal de la muerte posterior. Pero eso ya es una situación muy aislada y que nada tiene que ver con la pelea. Distinto del *chiaraje*, ahí si es necesario que alguien muera.¹⁴⁹

Si bien el *takanakuy* no requiere de la muerte para consumar el ritual, pues su finalidad es distinta, no es posible aseverar que todas las peleas rituales en el Cusco han descartado la muerte. Debido a que las peleas rituales tienen la finalidad de recomponer la estructura de la sociedad, existen diferentes manifestaciones, que, aunque se desarrollan en este contexto tiene implicaciones distintas. En las comunidades andinas de la provincia de Canas¹⁵⁰, principalmente, se practica el *tinku* de forma colectiva y tiene el objetivo de ofrecer un sacrificio a la tierra y lograr el equilibrio a las comunidades, se trata del *chiaraje*.

El *chiaraje* es una confrontación entre comunidades en la que van colectivos. El distrito de Checa es grande y está compuesto por varias comunidades, entonces de un lado se hace un gran bloque, y por el otro lado van otros distritos también que se juntan. El *chiaraje* se da porque la agricultura y ganadería para ellos es muy importante. Por ejemplo, en estos días está lloviendo todos los días acá, entonces ellos están muy alegres porque eso les va a hacer bien para el pasto, para el ganado y por eso van a la pelea [...] Desde afuera muchos pueden decir que es una batalla salvaje, pero no. Es una batalla ritual en la que los combatientes vierten sangre, entonces esa sangre va a fertilizar los campos. Entonces está satisfecha la tierra que esos días necesita también que los hombres correspondan en algo.¹⁵¹

El *chiaraje* no tiene una repercusión directa en las relaciones de las comunidades, o los conflictos que en ella se originen, como el *tanakakuy*. El *chiaraje* pretende incidir en la relación de los individuos con y la naturaleza, en el deseo y gratitud por la lluvia, la tierra fecunda, la renovación de los pastos y las abundantes cosechas. Este ritual aspira al retorno del equilibrio en el universo, y por medio del sacrificio de sangre agradece a la tierra y a los dioses por su bondad. Para la cultura andina, este tipo de representaciones simbólicas celebrativas son necesarias y en muchos casos obligatorias, por el principio de reciprocidad. Estermann, explica que la reciprocidad permite la armonía y equilibrio ya

¹⁴⁹ Eusebio Villena Castro, *Ibíd.*

¹⁵⁰ Canas es una de las provincias que integran el departamento del Cusco- Perú, ubicada al oeste de la provincia de Chumbivilcas.

¹⁵¹ Máximo Cama, *Ibíd.*

que es una manifestación de la justicia cósmica, “este principio no solo compete a las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino a cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre hombre y naturaleza, o sea entre hombre y lo divino.”¹⁵² El intercambio simbólico que se produce en el *chiaraje* implica una recompensa a quien ofrece el sacrificio. Entonces, si bien el objetivo del *chiaraje* no es resolver los conflictos que se ha producido en la comunidad, sí incide en las relaciones entre los sujetos con la naturaleza y los dioses a partir del sacrificio.

El 8 de diciembre, en la explanada de *Mik'ayo* en la provincia de Canas, “evocando a la Virgen Inmaculada Concepción se lleva a cabo una batalla ritual entre comunidades de la parte alta o Hanan: Chiknayhua, Puka Puka, Hampatura y Chirupampa perteneciente al distrito de Yanaoca y comunidades de la parte baja como son: Pongoña, Ccotañe, K'askani.”¹⁵³ Las comunidades altas y bajas propician una pelea ritual que busca fecundar la tierra con la sangre del oponente. En esta batalla “se utilizan hondas y huaracas que hacen con el cuero vacuno, pero también utilizan palos y fierros”¹⁵⁴. Con la honda y la huaraca lanzan piedras al adversario esperando derribarlo. Una vez que ha caído, los comuneros se apresuran a atacarlo con piedras o palos para que no pueda incorporarse. “Claro que si un hombre ha caído es deber de su comunidad rescatarlo y evitar la muerte, entonces lo custodian hasta que pueda levantarse y si es necesario lo trasladan a un lugar seguro para que pueda recuperarse.”¹⁵⁵ El *chiaraje* no termina con la muerte de una persona, finaliza al caer el sol, “si hay un muerto será un buen año y si hay más muertos la cosecha será mejor. Esa creencia creo que es en toda Suramérica”¹⁵⁶, menciona Marco Negrón.

Algunos de los rituales de la cultura andina rodean a la muerte debido a su incidencia en el universo, ya que “el poder mágico nace de la sangre y se obtiene por la violación del tabú de la sangre, es decir, por delitos rituales”¹⁵⁷, en este caso, la muerte. La muerte purifica y renueva la existencia del individuo y sus relaciones sociales, y, por

¹⁵² Josef Esterman, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. (Quito: Abya Yala, 1998), 131.

¹⁵³ Máximo Cama Tito, *Granizo de piedras y ríos de sangre. Tupay o tinkuy en Chiaraje, Tocto y Micayo*, (Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2007), 49.

¹⁵⁴ José David Ugarte Vega, *Ibíd.*

¹⁵⁵ José David Ugarte Vega, *Ibíd.*

¹⁵⁶ Marco Negrón, *Ibíd.*

¹⁵⁷ Segundo Moreno Yáñez, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, (Quito: Corporación editora Nacional, 2017), 19.

otro lado, exalta a las deidades. Esa es la función que cumple la muerte en el *chiaraje*, aunque no es posible afirmar que es un elemento que resuelve algún conflicto. Sin embargo, estas breves líneas dedicadas al *chiaraje* pretenden, simplemente, contextualizar esta fiesta debido a que, aunque no tenga incidencia en la resolución de conflictos se trata de una pelea ritual o *tinku* de las comunidades andinas.

A pesar de que el *chiaraje* tiene un vínculo muy cercano a la venganza y la muerte, no es posible afirmar lo mismo del *takanakuy*. El *takanakuy* podría entenderse como una instancia pre procesal de “conciliación” pues permite un acercamiento entre las partes para que puedan ponerse de acuerdo en un conflicto, como se explicará en el capítulo siguiente. Su finalidad no es la muerte o la fecundación de la tierra con la sangre del oponente. De todos modos, los rituales que rodean al *takanakuy* mantienen una trascendencia religiosa y espiritual y pretenden honrar a los dioses.

1.2. Bolivia. *Tinku* en la comunidad de Macha



Figura 11 Trajes tradicionales de la comunidad Pukamayo (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

1.2.1. El *tinku*, una celebración religiosa en la comunidad

Frecuentemente, el estudio de los rituales que suponen las celebraciones religiosas en las comunidades se realiza a partir de tres dimensiones: espiritual, social y cultural. El ritual comporta una creencia sobrenatural, que en muchos casos implica la existencia de varias deidades que ejercen soberanía sobre el individuo y su entorno. El ritual permite honrar a los dioses, pero también gestiona un espacio de comunión con ellos, por lo que es necesario un proceso de purificación, ofrenda y sacrificio. Es así que en las celebraciones religiosas en las comunidades andinas se clama a Dios y los santos por su protección, y, por otro lado, se procura el agradecimiento e interacción con los espíritus de la naturaleza: el sol, la tierra y los cerros por permitir el desarrollo vida. Los rituales tienen, además, una dimensión social debido a que el ritual refleja los elementos axiomáticos de una sociedad. El ritual es un momento de reciprocidad, solidaridad y unidad que reafirma las relaciones comunitarias. El ritual permite la regularidad natural y social porque le ofrece al individuo la posibilidad de transitar en el tiempo y despojarse de un estado de inadecuación (profano) a partir de la recreación de prácticas purificadoras para poder alcanzar nuevamente el equilibrio y estructura social. Entonces se regenera y fortalece los lazos en la comunidad. Finalmente, el ritual tiene una dimensión cultural, ya que su función es la trasmisión de las manifestaciones y prácticas de una cultura. El ritual revive la cultura de los antepasados, rememora su forma de pensar, ser y habitar, pero al mismo tiempo incorpora prácticas nuevas que podrían aportar adaptabilidad al ritual, aunque también podrían distorsionarlo.

A pesar de la importancia que tiene el estudio de estas dimensiones, pues permiten comprender adecuadamente las celebraciones de las comunidades, el valor del ritual podría verse reducido si no se incorpora la dimensión política. El ritual además de reestructurar la sociedad envuelve un ejercicio de poder y la necesidad de subvertir el orden natural o impuesto. Su objetivo es reforzar la cohesión social a partir procedimientos y normas que se originan en el sistema ritual. Víctor Turner menciona que el ritual funciona como un mecanismo jurídico y un proceso educativo sobre los valores básicos del grupo, pero “tal vez más importante que ambos, como medio de mantener una forma continua ante la gente las normas y los valores comunes, sea, en

términos simbólicos, miméticos y perceptivos, el complejo sistema ritual.”¹⁵⁸ Entonces para poder desentrañar la importancia de las celebraciones religiosas es necesario estudiar también su dimensión política.

Una clase de rituales donde inevitablemente se debe estudiar la dimensión política son aquellos que “comportan aislamiento, regresión a un estado natural, combate, pruebas; los ritos de fertilidad llevan consigo víctimas propiciatorias, flagelaciones, purificaciones, cremaciones...”¹⁵⁹ Estos rituales conmemorativos reafirman el vínculo familiar o comunitario, pero también determina el *status* que dicho grupo tendrá en la sociedad. Por esta razón, en muchos casos es necesario realizar alianzas para incrementar las posibilidades de mantener el control o poder sobre los otros grupos.

En este contexto, surge la necesidad de estudiar el *tinku* (ataque físico), aquella pelea ritual asociada a las fiestas católicas que se realizan en los departamentos de Potosí, Oruro y Cochabamba, principalmente la que se produce en la localidad de San Pedro de Macha¹⁶⁰ en Potosí. “Estas batallas son, entre otras cosas, rituales de confirmación de acceso a diferentes grupos de tierras, y momentos en que las relaciones de alianza se plantean o verifican. Algunos hombres individualmente pueden presentarse como si fueran toros bravos que combaten entre sí para demostrar sus proezas, rivalizando con otros...”¹⁶¹ El ejercicio de fuerza y poder sobre un espacio determinado permite transformar el esquema dominante de unas comunidades y otras, pero también de la Iglesia y el Estado.

Los primeros días de mayo, en San Pedro de Macha se celebra la fiesta de la Cruz. Esta celebración exalta a la cruz andina, la cruz católica y “una cruz fálica que algunas veces está pintada con símbolos de fertilidad y, por lo general, exhibe una cabeza de Cristo en el medio.”¹⁶² La mezcla de estos elementos muestra un ritual antiguo que

¹⁵⁸ Víctor Turner, “La función políticamente integradora del ritual” en *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, Ed. Montserrat Cañedo Rodríguez. (Madrid: editorial Trotta, 2013), 146.

¹⁵⁹ G. S. Kirt, *El mito, Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, (España: Paidós, 2006), 37.

¹⁶⁰ El municipio de Macha está ubicado en la provincia de Chayanta, departamento de Potosí-Bolivia. Potosí, “Atlas de Potencialidades Productivas de Estado Plurinacional de Bolivia 2009” doi: <https://www.bivica.org/files/atlas-potencialidades-Potosi.pdf>, Fuente consultada 29 de mayo de 2021.

¹⁶¹ Tristan Platt, “Desde la perspectiva de la Isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (norte de Potosí, Bolivia)”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena* volumen 42, No. 1 (2010), 301, doi: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32618797037>.

¹⁶² Tristan Platt, “Desde la perspectiva de la Isla. *Ibíd.*, 313.

celebraba a la cruz mucho antes de la llegada de los incas, quienes habrían incorporado otros dioses a estas comunidades. René Quintana explica que

“la fiesta que existía antes era la *Tata Wila Cruz*, la cual gira entorno a la *chacana*, la cruz andina ligada a las constelaciones y en especial a la Cruz del Sur. Esta fiesta supone un encuentro y confrontación de dos *Suyus* o comunidades el cual incluye danza y música que es tocada con instrumentos de caña llamado *jula jula*, y toma dos ritmos uno marcial o trote en el recorrido hacia el pueblo, otro *wayño* cuando ya se encuentran en el pueblo mismo.”¹⁶³

Luego, con la conquista española se introdujo la creencia en el Dios de los católicos, convirtiéndose en un pueblo politeísta. La fiesta de la Cruz se transformó en una exaltación a Jesús, el Señor de la Cruz, a la vida y la naturaleza. Es el Señor de la Cruz quien bendice y protege a los comuneros en las peleas rituales, mientras que la sangre y la muerte son las ofrendas que se presenta a la madre tierra.

Cada año, el ayllu o comunidad elige al *alférez*¹⁶⁴ o pasante quien auspiciará la celebración con el acompañamiento de su familia. “El pasante debe redoblar esfuerzos durante el año, sembrar los alimentos, tener buena cosecha según su región, acumular lo más que pueda y aspirar a un prestigio social en su comunidad.”¹⁶⁵ Los preparativos de la fiesta inician tres meses antes con la elaboración del *wiñapu* (maíz fermentado para hacer la chicha). Debido a la naturaleza de esta fiesta, los rituales se realizan de forma independiente. Durante ese tiempo, con la presencia de la comunidad y el sacerdote del pueblo, se realiza los rituales de veneración a la *Tata pachaka*. Pero es el pasante y las autoridades quienes realizan los rituales a la cruz del sur mientras se ofrece alcohol y se *pijchea* (mastica) coca.¹⁶⁶ Unos días antes, el *mayura* (mayor autoridad de la comunidad) y el *alférez*, visitan a cada familia de su *ayllu* para pedir su participación en la celebración y comprometen su presencia con regalos como coca y chicha.

Guiados por las Cruces y sonidos monótonos, las comunidades realizan largos recorridos para llegar a la plaza principal de Macha. En cada esquina de la plaza la comunidad repite la misma coreografía esperando encontrar a la comunidad rival. Poco a

¹⁶³ René Quintana Romero, morador de Potosí, entrevistado por la autora, 2 de mayo de 2022.

¹⁶⁴ El *alférez* o pasante es el organizador de los festejos. Es escogido cada año y al finalizar la fiesta entrega el mando a otro líder comunitario. El pasante boliviano en Perú se denomina cargo y en Ecuador, prioste.

¹⁶⁵ René Quintana Romero, *Ibíd.*

¹⁶⁶ Serapio Burgoa Coria, morador de San Pedro de Macha, entrevistado por la autora, 4 de mayo de 2022.

poco van llegando diferentes grupos a la plaza y se incorporan a la coreografía, si en la esquina se encuentran comunidades aliadas la danza continúa, pero si se trata de una enemiga se produce el *tinku*. Antes del mediodía, la fuerza pública despeja la plaza y el sacerdote invita a todas las personas a la Eucaristía, pero solo asiste el *alférez*, su familia y las demás autoridades de cada comunidad. Este tiempo es aprovechado por los combatientes para tomar un descanso y continuar con el *tinku* de la tarde con más fuerza o para provocar un enfrentamiento. Para esta hora y con más personas en la plaza, se producen peleas grupales, “en ocasiones la Policía tiene que intervenir con gases lacrimógenos para disolver la revuelta general, y asimismo debe intervenir en varios enfrentamientos a pedrazos entre comunidades en la zona circundante al espacio central.”¹⁶⁷

Las peleas deben cumplir el procedimiento y las reglas establecidas por las ayllus:

1. Los enfrentamientos se realizan entre dos individuos únicamente, a pesar de que estos representan a sus parcialidades,
2. La autoridad que controla el conflicto es la fuerza pública (Policía Nacional de Bolivia),
3. Solo se permite golpes de puño, no pueden dar patadas o sujetar de la ropa o cabello al oponente,
4. No está permitido el uso de armas de fuego o armas blancas,
5. Si un luchador cae, la fuerza pública detiene y finaliza la pelea,
6. Es necesario verificar que los oponentes tengan la misma contextura y edad para que la contienda sea justa, y,
7. Pueden participar hombres, mujeres y niños, pero no podrán combatir en la misma pelea un hombre, una mujer o un niño. Sin embargo, “El consumo de alcohol y el contagio general de manifestaciones violentas implican que con el correr del día lo normado se vaya perdiendo y lo que comenzara con contiendas uno contra uno se transforme en verdaderas batallas entre grupos numerosos.”¹⁶⁸

¹⁶⁷ Facundo Medina Portilla, Sebastián Cohen, “El tinku: escenario cultural de la violencia ritualizada”. IX Congreso Argentino de Antropología social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008, 9

¹⁶⁸ Facundo Medina Portilla, Sebastián Cohen, “El tinku: escenario cultural de la violencia ritualizada”, 7.

1.2.2. Equilibrio y reestructuración de la sociedad a partir del conflicto



Figura 12 Tinku, pelea individual (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

El objetivo principal de la fiesta de la Cruz es ofrecer a la tierra como sacrificio la sangre del oponente o la sangre propia, sin embargo, el *tinku* impacta la sociedad de muchas formas.

Más allá del interés diferenciado de cada actor, la acción social de la violencia los vincula en un espacio ajeno y común de producción simbólica: con diferentes intereses, la violencia une a esta comunidad y además crea oportunidades sociales, económicas y políticas, ya que muchos van por trabajo, otros para conseguir una pareja y hasta se construyen o reafirman lazos de unidad social entre comunidades y se resuelven disputas por animales o tierras.¹⁶⁹

El *tinku* reafirma las relaciones sociales porque provee el espacio para la interacción entre distintos sujetos. En la fiesta de la Cruz, por ejemplo, las *imilla wawas* (muchachas jóvenes) logran consolidar una unión conyugal. El sujeto que obtiene la victoria en el combate es quien tiene más posibilidades de ser seleccionado por una mujer soltera. “Vas a ver a las *imilla wawas* que son las que tienen espejos en los sombrero, ellas son las solteras que buscan marido. Si te apuntan con el espejo es que te han escogido para casarte, no ve. A veces, ya acuerdan con el muchacho que les gusta y en esta fiesta

¹⁶⁹ Facundo Medina Portilla, Sebastián Cohen, “El tinku: escenario cultural de la violencia ritualizada”, 11.

las secuestran a ellas y pasan la noche con ellas y luego ya no hay de otra, los papás aceptan que deben casarse.”¹⁷⁰

Las peleas, además, vigorizan la pertenencia de un individuo a una comunidad y le recuerdan su naturaleza guerrera. El fraccionamiento del territorio entre las comunidades altas y las comunidades bajas permiten que la identificación a un sujeto y su comunidad sea más cierta. Jesús Colque al respecto dice “yo soy de las afueras de Potosí, pero me casé con una mujer macheña. Ella es hija del pueblo *kara kara* y por esos mis hijos también son guerreros *kara kara*. Por eso cuando yo voy al *tinku* voy con orgullo porque ya soy del mismo pueblo que mi mujer. Yo peleo en esta comunidad.”¹⁷¹ Aunque los campesinos macheños se encuentren esparcidos por el territorio, durante el *tinku* se reagrupan para la defensa del territorio, o brindan su apoyo o auxilio a los comuneros que se encuentren en su misma categoría estructural (parcialidad). Las comunidades altas siempre apoyan a otras comunidades altas.

Así mismo, el *tinku* puede despertar conflictos antiguos entre indígenas y mestizos. Estos conflictos que pudieron tener un origen colonial, en muchos casos se han mantenido debido al racismo y la diferencia económica y cultural existente. El *tinku*, al ser un ritual que materializa también la resistencia de un pueblo pretende revertir las relaciones sociales y estructurales. Tristan Platt insiste en que “como en otros sitios del Norte de Potosí, en Macha una ética guerrera atraviesa la sociedad tradicional [...] Un *tinku* puede hacer resaltar los conflictos sociales subyacentes entre los ayllus, entre las mitades y, aún más ampliamente, entre los indios y los mestizos (o *mosos*), vecinos y el Estado.”¹⁷² En el pueblo de San Marcos, por ejemplo, se realiza un ritual de transforma la relación entre indígenas y mestizos que inicia de forma jocosa pero puede desplegar mucha violencia.

los hombres se cargan los costales de las llamas (*kustalas*), o pieles de cabras y de corderos; también pueden convertirse en yuntas de hombres-bueyes que aran simbólicamente la plaza (se los conoce a todos, colectivamente, como *jañachus*, o “llamas sementales”). A su vez, los mestizos locales actúan de zorros y pumas que juguetonamente atacan a los indígenas e intentan robarles sus pieles de animales haciendo una representación burlesca de las relaciones de fuerza locales [...] Sin embargo, en las *ch'ajwas* el orden “normal” de las cosas es destruido al combatir la gente por tierras en disputa que se quieren integrar en su jurisdicción. Transformados de repente en animales

¹⁷⁰ René Quintana Romero, *Ibíd.*

¹⁷¹ Jesús Colque Campos, comunero de Pucamayo, entrevista realizada por la autora, 2 de mayo de 2022.

¹⁷² Tristan Platt, “Desde la perspectiva de la Isla. *Ibíd.*, 298

salvajes los guerreros adquieren poderes sagrados, pueden llegar a descuartizar a sus adversarios.¹⁷³

Esta inversión de las relaciones sociales no muestra solamente el rechazo a la imposición de la cultura occidental, también manifiesta el rechazo al Estado. La ideología política y la aceptación o confrontación con algún partido político son situaciones que inciden en las peleas rituales. Serapio Burgoa dice “vas a ver que esta fiesta es más dura que otras, por eso debes tener cuidado, no ve. Hay conflictos y revanchas por lo que le hicieron al diputado. Como vas a creer que le van a quemar la casa de él en el golpe de estado en Potosí. Por más que sea enemigo no se puede hacer eso. Entonces los defensores del diputado y los defensores de los manifestantes se van a encontrar en el *tinku* ahora.”¹⁷⁴

La violencia ritualizada del *tinku* crea un espacio de socialización en el que se resuelven conflictos familiares o regionales antiguos, se manifiesta las rivalidades por el territorio y por tanto se materializan los deseos expansivos de las parcialidades y se promueven las relaciones sociales y afectivas. Como lo menciona Harvey “hay violencias que no se entienden como negativas, ni destructivas. Son conductas que pueden tener, en contextos particulares, la posibilidad de regenerar una sociabilidad productiva. Son encuentros dinámicos que transforman continuamente las identidades en el proceso de la vida social.”¹⁷⁵ El despliegue de violencia no es solo producto del exceso de alcohol, sociedades como Macha determinan su orden social a partir de la violencia. Se trata de una manifestación del poder que tiene una fuerza transformativa porque incide en las relaciones sociales y el dominio por el territorio. “Estas batallas, confrontaciones y rituales de sacrificio, pertenecen a la esfera de lo sagrado”¹⁷⁶, por eso no son cotidianas, se ejecutan durante la fiesta.

1.2.3. El Estado y la fuerza pública en las celebraciones y el ritual

¹⁷³ Tristan Platt, “Desde la perspectiva de la Isla. *Ibid.*, 302.

¹⁷⁴ Serapio Burgoa Coria, entrevista realizada por la autora, 4 de mayo de 2022.

¹⁷⁵ Penélope Harvey, “El poder seductor de la violencia y de la desigualdad”, In *Identity and Terror in Latin America. Brazil. 1999*, Fuente consultada 19/03/2021 <https://es.scribd.com/document/235859696/Harvey-El-Poder-Seducor-de-La-Violencia-y-de-La-Desigualdad>, 11.

¹⁷⁶ Penélope Harvey, “El poder seductor de la violencia y de la desigualdad”, 10.

Macha es una sociedad guerrera. Esta permanente condición se manifiesta en peleas controladas por la fuerza pública pero también en peleas que rebasan totalmente el orden estatal y social. Los combates en Macha pueden realizarse como un juego violento, que se encuentra bajo la mirada de las autoridades, finalizando incluso en lesiones, pero podría, también, convertirse en una verdadera guerra entre individuos y comunidades que terminará con varias muertes ya que en estas no interviene ninguna autoridad. Por esta razón, Platt indica que existe una importante “diferencia entre la “competencia equilibrada” (*tinku*) y la “desequilibrada destrucción” (*ch'ajwa*).”¹⁷⁷ Estos encuentros no se distinguen únicamente por el despliegue de mayor o menor violencia. El *tinku* puede resaltar los conflictos sociales entre las comunidades, mientras que el *ch'ajwa* (en cuanto manifestación del *kuti*) está dirigido a transformar radicalmente las relaciones de los individuos, las comunidades y con el Estado. En el *ch'ajwa* las batallas se producen por “los límites de las tierras: emplean hondas, provocan incendios, hacen violaciones colectivas y a veces utilizan armas de fuego.”¹⁷⁸ La intención de cada comunidad es integrar a su jurisdicción la tierra que se encuentra en disputa.

Aparentemente, la importante presencia policial lleva al convencimiento de que la autoridad que ordena el *tinku* es la fuerza pública. Pero la fuerza pública apoya la gestión de la autoridad comunitaria (*mayura*). El *mayura* es una especie de árbitro en la pelea, verifica el cumplimiento de las reglas, el tiempo y evita los excesos. Únicamente cuando el *mayura* no puede cumplir con su función debido a las peleas simultáneas o al hacinamiento, la fuerza pública interviene usando el *chicote* o el gas lacrimógeno. Entonces, tanto el *mayura* como la fuerza pública cumple la función de un árbitro y sanciona con un látigo a quien no acata su instrucción. Para esto, el *mayura* y el jefe de la policía

porta en sus manos una guasca, al igual que los demás efectivos policiales, y con ella controla a los contendientes: es decir, si uno cae en infracción, los policías lo golpean con este látigo de cuero en las pantorrillas para sacarlo de la cancha. Similar es el procedimiento policial para abrir la cancha, a golpes de guasca en las piernas, ya que muchas veces cuando se inician las peleas quienes circundan el círculo de peleas lo van cerrando.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Tristan Platt, “Desde la perspectiva de la Isla. *Ibíd.*, 298. El termino *ch'ajwa* en aymara significa guerra real o guerra feroz.

¹⁷⁸ Tristan Platt, “Desde la perspectiva de la Isla. *Ibíd.*, 301.

¹⁷⁹ Facundo Medina Portilla, Sebastián Cohen, “El *tinku*: escenario cultural de la violencia ritualizada”, 7.

A pesar de esto, no es posible decir que existe un control estricto sobre este ritual porque no se ha conseguido garantizar la integridad y la vida de los oponentes. Si por un golpe errado un combatiente cae al piso y pierde la vida, la policía no puede aprehender al vencedor. Las muertes que se producen en la pelea no son sancionadas. Y, por otro lado, el número de policías no es proporcional al número de combatientes. Con el transcurso del día, en la fiesta de la Cruz, se van sumando comunidades a la plaza. Y en la tarde, para el *mayura* y la fuerza pública, resulta muy difícil verificar el cumplimiento de las reglas en todas estas peleas, por tanto, ya no existen límites a los excesos. Es usual que se realicen varias peleas de forma simultánea e incluso que las peleas sean grupales, ante esto la policía únicamente puede usar gas lacrimógeno. Estos motivos, precisamente, son los que han dado ocasión a varios cuestionamientos a la actuación de la fuerza pública. “Según algunos informantes, ya el festejo ha perdido el carácter simbólico de muchos años atrás, cuando la policía no actuaba; otros, como el Comandante Juan Carlos Vargas de la policía boliviana, afirman que “sin los controles policiales la fiesta sería una matanza generalizada”.¹⁸⁰

1.2.4. El *tinku*, la venganza y la muerte

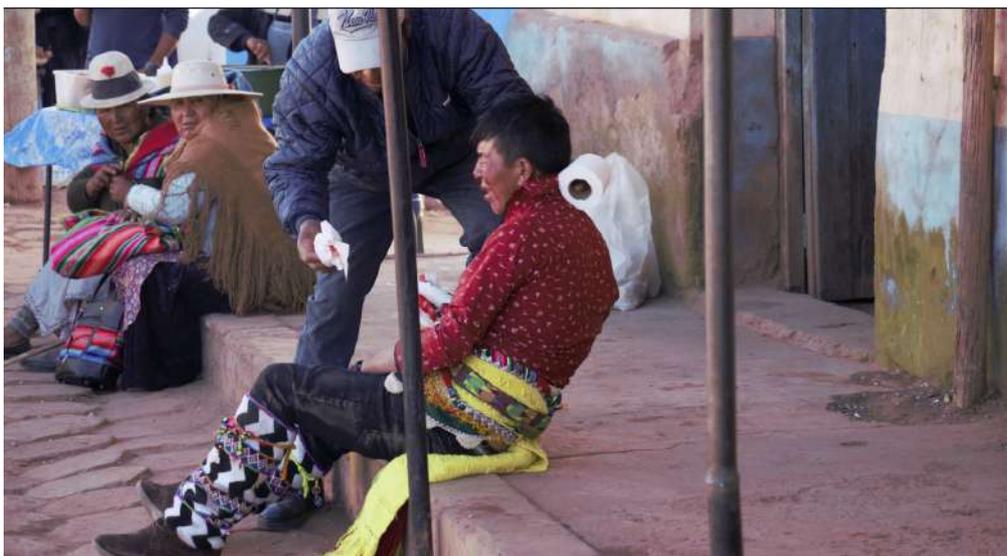


Figura 13 Tinku, pelea individual (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

¹⁸⁰ Facundo Medina Portilla, Sebastián Cohen, *Ibíd.*, 18.

Las primeras sombras de la noche encuentran una ciudad completamente descontrolada: hay cuerpos moribundos tirados en las calles, ebrios caminando por todos lados buscando pelear con quien sea, y los enfrentamientos a golpes y piedrazos se han generalizado por doquier. Ya no hay peleas cuerpo a cuerpo sólo en la plaza central, sino en cada una de las oscuras calles que rodean el espacio circundante y por lo general entre grupos numerosos.¹⁸¹

Macha es una sociedad bastante segmentada por las afiliaciones sociales y afectivas actuales, pero también por las alianzas militares que surgieron desde un tiempo antiguo, cuando “los colonos fueron concebidos como viviendo en algo así como “islas” en una vecindad “multiétnica”, colindantes con otras “islas” colocadas allí por otros grupos.”¹⁸² Estas islas conforman las comunidades altas y las comunidades bajas. Entre estas ha existido una rivalidad por el dominio de las tierras altas, aquellas que no fueron entregadas en posesión a ningún *ayllu*. Debido a que el cultivo en las tierras altas se realiza por ciclos de cultivo corto y descanso prolongado, estas tierras descansadas son las más apetecidas por las comunidades. Por esta razón, el dominio de este territorio, sobre el cual no existe titularidad, es el motivo por el cuál las comunidades se enfrentan en las peleas rituales. Es así que aquellos *ayllus* que se encuentran en la parte alta conforman alianzas que se verifican principalmente ante un conflicto, y lo mismo ocurre con las comunidades de la parte baja. “Esto significaría que sería de esperar que quienes no estén directamente implicados en una pelea local acudan en apoyo de los que están en la misma categoría estructural, a cambio de auxilio recíproco en sus propios conflictos.”¹⁸³

Esta segmentación e inestabilidad de las comunidades altas y bajas perpetúa las tensiones que se manifestarán en el *tinku* y el *ch'ajwa*, “cuando el orden y las fronteras son por igual suspendidos y disputados, y se quiebran las condiciones para la pacífica coexistencia”¹⁸⁴. Entre estas comunidades la violencia y la venganza aparecen de forma natural, como una manifestación de los principios de retribución y la reciprocidad. Tristan Platt establece una conexión entre estos principios y el *ayni*, sostiene que “el *ayni* significa “relaciones de trabajo recíprocas” pero también “venganza”, y “devolver el *ayni*” [...] se equipara, hoy, a muerto por muerto, que es uno de los objetivos de la guerra macha, tal

¹⁸¹ Facundo Medina Portilla, Sebastián Cohen, *Ibíd.*, 9

¹⁸² Tristan Platt, “Desde la perspectiva de la Isla. *Ibíd.*, 298.

¹⁸³ Tristan Platt, *Ibíd.*, 306.

¹⁸⁴ Tristan Platt, *Ibíd.*, 303.

como se dio en el siglo XVI.”¹⁸⁵ La venganza recíproca normaliza la muerte y crea un espiral, es necesario matar para equilibrar las relaciones sociales.

Uno de los rituales de la fiesta de la Cruz es el sacrificio de llamas a la tierra y los cerros. Al pie de la Cruz, se ofrenda chicha, alcohol y hojas de coca. Luego el *alferéz* o *pasante* sujeta a las llamas por las patas para que, al cortar su cabeza, la sangre caiga a la tierra y la fecunde. Los varones untan sus rostros con la sangre de la llama y luego extraen la comida y lana mientras las mujeres cantan y sirven chicha a los asistentes. El derramamiento de sangre y la muerte son tan importantes que no solo se ofrece sacrificio de animales, sino también de personas. Tristan Platt menciona que, en medio del *ch'ajwa* y lejos de la mirada de la fuerza pública, “transformados de repente en animales salvajes los guerreros adquieren poderes sagrados, pueden llegar a descuartizar a sus adversarios, beber su sangre y devorar sus órganos -la lengua, los ojos, el hígado, el corazón y los testículos- en actos frenéticos de exocanibalismo.”¹⁸⁶

Entonces no solo se trata de venganza y muerte, es preciso también el derramamiento de sangre, y en ciertos casos se produce, incluso, actos de canibalismo.

Los guerreros en tanto que humanos, se podría decir que sacrifican a sus enemigos, vierten su sangre en el suelo para aplacar el hambre y la ira de las deidades de la tierra. Devoran sus órganos vitales, pero entierran los restos, especialmente los cráneos [...] como ofrendas para alimentar y calmar a las colinas y montañas hambrientas. Quizás esto pudiera sugerir una razón por la que en los Andes ha sido a menudo difícil distinguir los aspectos sacrificial y predatorio de las matanzas.¹⁸⁷

La muerte y la sangre que se ofrece a los cerros (*apus*) es un sacrificio de purificación de la sociedad. El *alférez* y la autoridad designada para realizar la ofrenda ejecutan al animal, víctima del sacrificio, atendiendo estrictamente a todas las solemnidades para agrandar a los dioses. Aunque se ofrece a un dios distinto, el ritual de la *wilancha* (sacrificio de la llama o carnero) se asemeja en la estructura y el procedimiento al ritual que realizó Moisés, en el antiguo testamento, para evitar la muerte de los primogénitos de su pueblo. El objeto es el mismo: purificación y buscar auxilio y protección de un dios. En la *wilancha* derraman la sangre en la tierra, untan el rostro de los guerreros para purificar su cuerpo y cocinan las vísceras del animal para alimentar a

¹⁸⁵ Tristan Platt, *Ibid.*, 316.

¹⁸⁶ Tristan Platt, “Desde la perspectiva de la Isla. *Ibid.*, 303.

¹⁸⁷ Tristan Platt, “Desde la perspectiva de la Isla. *Ibid.*, 303

los asistentes y provocar un estado de purificación para todos. Consecuentemente, la sangre tiene un efecto de purificación.

Pero la muerte y la sangre también mitigan la rivalidad y la venganza que se suscita entre comunidades. El sentido de este sacrificio ya no es agradar a los dioses, es liberar a la sociedad de la rivalidad y el resentimiento. Aparentemente, la armonía de la sociedad se consigue por medio del despliegue de violencia sobre un individuo que debe cargar la impureza de toda la sociedad. La muerte se consigue mediante el combate en la plaza, pero como lo menciona Platt, también en actos de canibalismo. Es necesario, desde luego, realizar una aclaración respecto a los actos de canibalismo. A pesar de que Tristan Platt explica estas prácticas de canibalismo, a partir de la investigación que ha realizado durante varios años, en el pueblo de Macha no existe registro alguno. De ninguna forma se pretende sostener que esta investigación es errada porque estas prácticas podrían realizarse en comunidades inaccesibles, o podría existir una obligación de sigilo entre todos los comuneros. Aunque es posible también que estas prácticas obedezcan a una era distinta y ya no continúe su reproducción. De todos modos, se indica al lector que en esta investigación no fue posible observar prácticas de canibalismo y tampoco se pudo obtener información en las entrevistas realizadas.

1.3. Ecuador. *Inti Raymi*



Figura 14 Inti Raymi en Cotacachi (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

1.3.1. El *Inti Raymi*, una celebración religiosa en la comunidad

El *Inti Raymi*¹⁸⁸ o retorno del dios Sol es un tiempo de purificación, reciprocidad y compromiso producto de la fuerza de la naturaleza, de la posición del sol y la energía de las vertientes. Es una fiesta que trastoca el orden cotidiano pues rechaza la imposición de la Iglesia, la dominación española y el permanente racismo y discriminación al indígena, pues se rompe el orden de dominación. Por un momento las comunidades recuperan el poder que desde hace mucho tiempo atrás les fue arrebatado. Es una fiesta que propicia un espacio de confrontación y resolución de conflictos y normaliza las heridas y la muerte pues devuelven el equilibrio a las comunidades.

En el mundo andino, de acuerdo al calendario agrícola existen cuatro tiempos o celebraciones importantes: *Kolla raymi*, *Kayak raymi*, *Pawkar raymi* y el *Inti raymi*.

En septiembre es el *Kolla raymi*, es el tiempo de preparación de la tierra y de la siembra, está relacionado con las mujeres. Luego viene en diciembre el *Kayak raymi*, que es la época del crecimiento de las plantas, es la época de los niños. En marzo es el *Pawkar raymi* que es la época de los granos tiernos, es la época de los jóvenes. Y en junio es el *Inti raymi* que es la época de la cosecha, es la época de los adultos y en muchas comunidades de los hombres. En Imbabura, por ejemplo, en el *Inti Raymi* solo bailan los adultos hombres, no bailan las mujeres, para las mujeres hay otro día y ahí solo bailan ellas sin los hombres.¹⁸⁹

El *Inti Raymi* es una expresión de la religiosidad ancestral de las comunidades andinas que celebran y agradecen a las divinidades supremas: al dios sol porque es el dador de la vida y a la madre tierra por la buena cosecha durante ese año. Esta celebración tiene una dimensión histórica y un contenido político fuerte porque reafirmaba la soberanía del inca como hijo del dios sol.

Manco Cápac estableció la fiesta a nivel oficial, celebrándola en el cerro sagrado de Huanacauri [...] reinando Yahuar Huacca, el *Inti Raymi* era la principal fiesta del estado cuzqueño, teniendo lugar una vez al año. Bajo el imperio de Pachacuti, transformador del

¹⁸⁸ “La festividad ha atravesado toda una trayectoria histórica de sobrevivencia, desde la llegada de los inka-runa hasta nuestros días, tanto es así que los cuzqueños le llamaron *Inti-Raymi*, tal como ellos conocían a esta fiesta en el Perú, y los españoles impusieron el nombre de San Juan y San Pedro”. Luis Enrique, Cachiguango, *Ibíd.*, 26.

¹⁸⁹ Oswaldo Imbago, *Ibíd.*

mundo andino, el Inti Raymi fue reorganizado. Se dice que este Inka estableció cuatro grandes fiestas anuales: el Cápac Raymi, el Situay, el Aymoray y el Inti Raymi.¹⁹⁰

Esta fiesta fue practicada por los incas y por los Caranquis, adoradores del Sol, por eso esta costumbre no fue alterada luego de la llegada de los incas al territorio de Ecuador sino a partir de la conquista española. MacCormack citando a Garcilaso explica el desarrollo del *Inti Raymi* durante la colonia. Menciona que

el Cuzco todavía atestiguaba alguna “sombra” de las grandes delegaciones imperiales que antiguamente venían para el Inti Raymi de todas partes del Tahuantinsuyo [...] Durante las celebraciones del inca en este festival, la procesión de las huacas y de los señores étnicos con sus **capacochas** había caminado en torno a los Incas gobernantes y sus antecesores muertos, alrededor de las imágenes del Sol, la Luna y otras deidades.¹⁹¹

Pero con la imposición del catolicismo, esta fiesta también celebraba a los santos católicos: San Juan, San Pedro, San Pablo y Santa Rosa. “Este sincretismo de concepciones, ha dado origen a un Inti Raymi diferente que tiene un alma andino y un cuerpo cristiano.”¹⁹² Como en la mayoría de prácticas indígenas, la importante presencia de los santos católicos es el reflejo de la imposición de la Iglesia y el dominio ejercido por el patrón de la hacienda. Tal influencia tuvo la Iglesia en las celebraciones andinas que por mucho tiempo el *Inti Raymi* tomó el nombre de la fiesta de San Juan en honor a San Juan Bautista. “Esa fue la habilidad que tuvo la iglesia. Para que se facilite la conquista, los españoles le encajan tan bien el santoral católico a las fiestas ancestrales, así nos impusieron a los santos católicos. En la fiesta más grande, la del *Inti Raymi* nos pusieron a San Juan. San Pedro y San Pablo.”¹⁹³

A pesar de que esta celebración es practicada por todas las comunidades andinas existen ciertas particularidades que es necesario resaltar a partir de cinco ejemplos. 1. En el Cusco- Perú el *Inti Raymi* era la fiesta política y religiosa más importante y por esa razón estaba presidida por el Inca, hijo del dios sol y sumo sacerdote. Esta celebración duraba aproximadamente un mes. Uno de los rituales más importantes era la presentación

¹⁹⁰ Juan José Vega, Luis Guzmán Palomino, “El Inti Raymi inkaico. La verdadera historia de la gran fiesta del sol”, BOLETÍN. Museo de Arqueología y Antropología (UNMSM), 2005, Fuente consultada el 16/09/2020, 11:00 en https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/antropologia/2003_n01/a05.htm

¹⁹¹ Sabine MacCormack, “Ritual conflicto y comunidad en el Perú colonial temprano” en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI- XX*, Segundo Moreno Yáñez- Frank Salomon compiladores, (Quito: Abya Yala, 1991), 59.

¹⁹² Luis Enrique, Cachiguango, *Ibid.*, 23.

¹⁹³ Oswaldo Imbago, morador de Cayambe- Ecuador. Ex Director de Turismo, Cultura y Patrimonio del Municipio de Cayambe. Entrevistado por la autora el 11 de junio de 2021.

de ofrendas y sacrificios al sol: llamas, corderos, cuyes y niños. Juan José Vega citando a Guaman Poma de Ayala menciona que “al sacrificio, llamado capacocho, que enterraban a los niños inocentes, quinientos... quinientos niños, inocentes y niñas, los enterraban parados, vivos con sus vasijas de oro y plata.”¹⁹⁴ Esta celebración ha tenido una gran evolución, actualmente se trata de un desfile, una representación teatral del incaico, que se realiza en la plaza de Armas del Cusco acompañada de cantos, danzas y la exaltación que hace el Inca (aquel que lo personifica) al sol. 2. En la comunidad ecuatoriana de Shuracpamba (Cuenca), por ejemplo, los danzantes bailan alrededor de un árbol sagrado y claman al dios sol por la protección de la comunidad con un ayuno de comida y bebida. El objetivo es generar un trance grupal que renueva la energía. En este ritual participan niños, mujeres, hombres, y ancianos, quienes deben llevar ofrendas como flores, frutos y sahumero a la tierra y al árbol sagrado de la vida. 3. Un caso interesante es el de Cayambe- Ecuador. La celebración del *Inti Raymi* es muestra de verdadera interculturalidad, ya que es posible la fusión y unidad de indígenas y turistas en la fiesta. En la celebración, el pueblo de Cayambe canta coplas al amor, al desamor y a la vida, manifestando un profundo amor y respeto por la naturaleza en cada verso.

En Cayambe, el baile es más de compartir, es más festivo, es de integración. No es guerrero como en Imbabura donde el lenguaje simbólico, la ropa que usan y lo que cantan promueve el combate. Acá no. A nosotros nos interesa fomentar el turismo. Usted puede bailar con el grupo que usted quiera y no le va a faltar comida y traguito gratis, porque queremos celebrar. Nosotros no hacemos tributos de sangre, pero si celebramos a la tierra con chicha, de lo que ponen en el pilche primero se derrama un poco a la tierra brindando con ella y luego se toma, ese es el tributo.¹⁹⁵

Si bien se practica el ritual de *la toma de la plaza*, no se suscita enfrentamientos entre las comunidades, pues cada grupo respeta el espacio del otro. Pero en Cayambe existe una parroquia, en la que la danza, la música y la actitud del danzante es distinta, se trata de Cangahua.

En Cangahua es diferente, allá el baile y la música son monótonos y un poco guerreros. Esas comunidades de Cangahua pintan las esquinas para que los demás vean y no bailen ahí. Ni bien se borra vuelven a pintar. Cada quien ya sabe que ahí bailan ellos y mejor nadie va porque entonces sí habría enfrentamientos. Es que los de Cangahuan son descendientes de los Caranquis, nosotros en cambio somos de los incas.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Juan José Vega, Luis Guzmán Palomino, “El Inti Raymi incaico. La verdadera historia de la gran fiesta del sol”, *Ibíd.*

¹⁹⁵ Oswaldo Imbago, *Ibíd.*

¹⁹⁶ Oswaldo Imbago, *Ibíd.*

4. En Bolivia, la celebración de junio incorpora distintos elementos. En la fiesta de San Juan se realiza la ceremonia del pago de tributos que permite reagrupar a las *ayllus* que se encuentran dispersas. En este espacio se produce “intercambios entre la sal, el chuno y otros productos de altura a cambio del maíz que precisan para sobrevivir en la puna antes que se cosechen las primeras papas.”¹⁹⁷ Posteriormente, el 29 de junio, en la fiesta de San Pedro, se celebra la cosecha del maíz. Se realiza la misa dedicada al *Corpus Christi*, se presentan ofrendas propiciatorias y “también se realiza un gran tinku en el que se espera que todos los concurrentes de la puna y los residentes locales se coliguen obedeciendo a sus afiliaciones de *ayllus* y de vecindad.”¹⁹⁸ 5. Y finalmente, el caso de Imbabura que se encuentra desarrollado particularmente en esta investigación.

En Imbabura, el último día del *Inti Raymi*, con la elección del sacerdote¹⁹⁹, inicia la celebración. Hace mucho tiempo atrás el sacerdote realizaba una especie de contrato ritual con el señor de la hacienda. El sacerdote pedía al patrón “que le regale un gallo de las provisiones de la hacienda. De acuerdo con la costumbre local, cada sacerdote campesino seleccionado para 1984 devolverá el gallo al patrón 12 veces, en forma de tributo”²⁰⁰. El sacerdote preparaba comida con ese gallo y con cuyes que ofrecía a familiares y amigos cercanos para solicitar su ayuda y poder cumplir con el tributo. Actualmente, este evento se conoce como la fiesta de *rama de gallos*, pero todo lo recaudado es para la celebración de la comunidad.

Varios meses antes de la celebración los danzantes preparan su vestimenta. En Cotacachi, principalmente, es común ver camisetas, camisas o chaquetas militares que de ninguna manera simbolizan respeto a la fuerza pública, por el contrario, se trata de una burla o protesta a la represión. Usan también zamarros hechos con piel de animales y aciales para representar al capataz de la hacienda y la autoridad que sobre ellos ejercía. Aunque el uso de zamarro era exclusivo del capitán de la cuadrilla, ahora lo usan casi todos los danzantes. Finalmente, el atuendo es complementado con un sombrero negro de copa muy alta decorado con símbolos como la cruz andina, la cruz católica o la esvástica

¹⁹⁷ Tristan Platt, Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical, *Ibíd*, 308.

¹⁹⁸ Tristan Platt, *Ibíd*, 309.

¹⁹⁹ El sacerdote es el o los individuos que auspiciarán las celebraciones religiosas de la comunidad. El sacerdote es similar al cargo (*carguyoq*) de las comunidades campesinas de Perú.

²⁰⁰ Mary M. Crain, *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*, (Quito: Abya Yala, 1989), 174.

nazi. Oswaldo Imbago menciona que “esos sombreros son como los del duende, es que en Cotacachi los danzantes van a bailar como poseídos por los espíritus del diablo y del duende”²⁰¹. En ocasiones, los danzantes usan diferentes disfraces como de superhéroes, por ejemplo, pero lo hacen únicamente para crear una parodia del mundo occidental. Claro que existen también unas comunidades que prefieren usar pantalón y camisa blanca únicamente en lugar de zamarro. Otras, por el contrario, usan una vestimenta muy colorida, semejante a la usada en Bolivia o Perú, como es el caso de las comunidades de Cayambe.

Según Fabiola Pijal, en realidad “la fiesta empieza desde la tarde del domingo de pascua con bailes en la noche de los fines de semana”²⁰² hasta que llega el gran día o *Hatun Puncha*. El 22 de junio se realiza, entonces, el baño ritual en las cascadas o vertientes sagradas de cada comunidad. El agua no solo purifica, también transmite vida, energía y fuerza. El agua transmite su espíritu, pero convoca también a otros espíritus, por esa razón los lugares donde fluye el agua son considerados un tabú en las comunidades. “El lugar favorito de los diablos son las acequias, poquios o vertientes y cascadas. Allí, a las doce de la noche, se encuentran con quienes quieren compactarse con él [...] También se entregan al diablo quienes quieren “recibir fuerza para pelear” (en las peleas rituales)”²⁰³.

El objetivo de la fiesta del sol es medir la fuerza de los espíritus del cosmos que se manifiesta en las comunidades. “Estas fuerzas sueltas y dispersas sobre la tierra tienen que desfogarse de alguna manera, llegando incluso a enfrentarse violentamente entre estas fuerzas. Estas energías están “encarnadas” en los runas que lograron adquirir este don, por ello tienen lugar las peleas rituales entre comunidades rivales.”²⁰⁴ El ritual y el baile que implica esta celebración no se realiza únicamente por costumbre, se realiza para fluir con la tierra y conectarse con los espíritus que habitan en ella. Pero el comportamiento de los espíritus puede ser impredecible y no transmiten bendición, necesariamente, “se trata entonces de una fuerza salvaje, no plenamente socializada, y por tanto no del todo

²⁰¹ Oswaldo Imbago, *Ibíd.*

²⁰² Fabiola Pijal, “La participación de la mujer en el pueblo kichwa Cayambi, en las fiestas del Inti Raymi” en *Memorias del seminario: Inti Raymipak Kawsay Sapi: La Sabiduría Andina del Inti Raymi en la visión de los Kichwas Kayampi y Otavalo*. (Otavalo: Ediciones SAPI, 1999), 7.

²⁰³ Ruth Moya, “*Simbolismo y Ritual en el Ecuador andino*” “*El quichua en el español de Quito*”, (Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1981), 63.

²⁰⁴ Luis Enrique, Cachiguango, *Ibíd.*, 36.

controlable.”²⁰⁵ Por esta razón y para obtener un beneficio de los espíritus, la comunidad, pone a disposición de la tierra, el sol, las vertientes y los cerros su ofrenda de granos, pan y frutas, pero también de gallinas y cuyes, para fecundar la tierra con su sangre. Honrar al cosmos con tributos es la esencia de la fiesta.

El 23 de junio, día del *Hatun Puncha*, en varias provincias del Ecuador, principalmente en Imbabura se realiza el ritual de la *toma de la plaza*. Cada comunidad convoca a su cuadrilla desde muy temprano ya que el recorrido que debe realizar en muchos casos es extenso, sobre todo para las comunidades altas. Los músicos visitan cada casa en busca de danzantes, y “son recibidos con comida, chicha y trago para que aguanten toda la jornada”²⁰⁶. En todas las casas visitadas los danzantes bailan con ímpetu para despertar a los muertos. No solo los guerreros vivos se *toman la plaza* sino también los muertos.

La *toma de la plaza* es un ritual que subvierte las relaciones de poder que aún existen en la sociedad, aunque no lo hace de forma permanente. *Tomar la plaza* es un ejercicio de fuerza, dominio y violencia simbólica que puede interpretarse como una recreación de la conquista española. El objetivo es la plaza principal de la ciudad, aunque en el latifundio, los campesinos se tomaban el patio de la hacienda, como ocurría con los “campesinos de hacienda como los de Quimsa, este asalto al patio de la hacienda, a pesar de que no involucra ninguna violencia actual entre los diferentes grupos indios, puede tal vez ser interpretada como una conquista simbólica.”²⁰⁷ Entonces este ritual pretende rechazar la opresión y la conquista y continuar ejerciendo actos de dominio sobre su territorio, sobre todo en aquellos espacios que siendo templos sagrados fueron transformados en iglesias, casas de haciendas o delegaciones de la corona española.

En Imbabura, debido a que la danza del *Inti Raymi* es guerrera, el ritual de la *toma de la plaza* es un momento intenso, muestra de superioridad, pero también de soberbia. Este ritual desafía a la sociedad mestiza, pero también demuestra valor y fuerza a las otras comunidades. Por esta razón, tomar posesión primero o permanecer en la plaza más tiempo del acordado puede originar el conflicto entre las comunidades.

²⁰⁵ Thérèse Bouysson-Cassagne, Olivia Harris Tristan Platt, Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, (La Paz: Hisbol, 1987), 36

²⁰⁶ Segundo Lema, *Ibid.*

²⁰⁷ Mary M. Crain, *Ibid.*, 193.

La ganada de la plaza es un ritual muy duro. Es hacer ver a las personas y a las autoridades el poder y la fuerza que tenemos. Muchas veces nos han querido prohibir, pero eso no va a pasar. No sé si se acuerda usted que hace unos años estaban arreglando el parque de la Matriz y estaba cerrado con vallas y plásticos y palos y dijeron: este año que bailen en el otro parque. Las comunidades por encima de las vallas se fueron. El problema es que bailan tantos que ya no alcanzan en la plaza y por eso se pelean. Ya hemos quedado en que hay que bailar por tiempo y hemos llegado a acuerdos, pero rato de los ratos se exceden y se da la pelea entre las comunidades altas y las bajas.²⁰⁸

En la *toma de la plaza* fluyen los espíritus de la tierra y se enfrentan. “Según nuestros mayores las fuerzas desatadas de la Pacha-mama (AYA) miden sus fuerzas. Así las fuerzas de las vertientes de Punyaro y las Pakcha-s o cascadas del cerro Mojanda pelean contra las fuerzas de la Cascada de Peguche y el Río Blanco.”²⁰⁹ Entonces el conflicto pudo originarse por una fuerza externa a la del individuo, en la necesidad de retornar a la armonía y el equilibrio entre las fuerzas del cosmos. Este ritual es una zona de encuentro de elementos que vienen de direcciones opuestas pero que son complementarios. “Mediante la pelea lo que se pretende establecer es un intercambio de fuerzas, necesario al equilibrio social. Al permitir que las fuerzas de ambas mitades se midan y que los contrincantes se sujeten, el tinku pretende realizar el ideal de yanantin, con dos mitades perfectas en torno a un taypi. El juntarse en combate es una “igualación”.²¹⁰ Pero el contraste de la pelea puede ocasionar nuevos conflictos, ya que es posible que en el *tinku* una comunidad demuestre prepotencia en combate respecto de otra. “Si en el primer combate una mitad se muestra superior a otra, en el siguiente la otra mitad procurará vencer para cobrarse su ayni. Si los de abajo dan muerte, los de arriba darán muerte en el futuro.”²¹¹ Es posible, entonces, un intercambio de venganza.

No obstante, el equilibrio que pretende esta pelea ritual no es solo entre la fuerza de la naturaleza sino también en las relaciones sociales. “El tinku regula las tensiones internas del grupo y reafirma los linderos particulares de las unidades familiares y territoriales”²¹² Aquellos conflictos que se producen entre las comunidades y que no se

²⁰⁸ Alberto Morales, Presidente de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi UNORCAC 2019, Entrevistado por la autora el 11 de junio de 2019.

²⁰⁹ Luis Enrique, Cachiguango, *Ibíd.*, 36.

²¹⁰ Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris Tristan Platt, Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, *Ibíd.*, 30. *Yanantin* (yanani en aymara) se refiere a dos partes de un todo perfecto. Es simetría, armonía o perfección de dos cosas que siempre vienen juntas. Ejemplo: los ojos, las manos, la luna y el sol. *Taypi* es el término aymara que significa el centro de la tierra en el que fluyen y se comunican fuerzas positivas y negativas

²¹¹ Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris Tristan Platt, Verónica Cereceda, *Ibíd.*, 32. *Ayni* es el término quichua que significa reciprocidad o compensación. En el mundo andino se entiende por la ley del ayni, que todo tiene una conexión, si un individuo da algo a otro tiene derecho a recibir algo a cambio.

²¹² Thérèse Bouysse-Cassagne, Olivia Harris Tristan Platt, Verónica Cereceda, *Ibíd.*, 31.

han resuelto en la justicia ordinaria o la justicia indígena se solventan en la plaza. Se genera, entonces, un derecho alternativo al derecho estatal y no siempre coincidente con el derecho indígena. De este modo se aplican normas y una justicia distinta a la habitual que de ninguna manera intenta trastornar permanentemente el orden jurídico, simplemente se busca retornar al equilibrio bajo una comprensión distinta del derecho y el conflicto.

A pesar de que el sistema de administración de justicia ordinaria ha tenido una importante evolución en el Ecuador, el acceso a las comunidades indígenas aún es complejo por el desconocimiento, la distancia y el idioma. Además, según Karla Encalada, el racismo, sigue siendo un factor que promueve la desigualdad en el acceso a la justicia. Encalada dice que “en Ecuador no se puede hablar de la existencia de una verdadera igualdad, ni de derechos, ni ante la ley, ni en el acceso a la justicia ordinaria, aún a pesar de los importantes avances establecidos tanto en la Constitución de 1998 como en la del 2008, a favor de los indígenas”²¹³

Si bien la administración de justicia indígena ha demostrado resolver los conflictos de forma más eficiente al interior de las comunidades no resulta tan adecuada al resolver los conflictos entre individuos de distintas comunidades o conflictos entre comunidades. Y esto se debe a dos motivos. Por un lado “las peleas permiten la recreación de la vida, porque la vida necesita también de confrontación para poder alimentarse y seguir. En las comunidades esas fuerzas estaban en conflicto y buscaban resolverlo porque la violencia no es cotidiana, es excepcional. Por eso la violencia o la forma de resolver ese conflicto es ante la autoridad del dios sol.”²¹⁴ Y, por otro lado, es necesario considerar el tiempo en el calendario indígena. Dentro de los cuatro tiempos del calendario agrícola que rigen el modo de vida de indígena andino, existe un tiempo que resalta entre los otros, el *Inti Raymi*. Este es un tiempo fuerte, guerrero, de hombres y por tanto es el tiempo para resolver conflictos. Por la posición del sol, por el movimiento del cosmos y por la relación con la tierra, el *Inti Raymi* es un tiempo propicio para que se produzcan las peleas rituales.

²¹³ Karla Encalada, “Racismo en la justicia ordinaria” en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*, Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva ed., (Quito: Abya Yala, 2012), 204.

²¹⁴ Patricio Guerrero, profesor de la Universidad Politécnica Salesiana, entrevistado por la autora, 28 de mayo de 2018.

Debido a que en las peleas rituales la muerte es una posibilidad, se ha implementado varias medidas para evitar su realización, si muy buenos resultados. En Imbabura, la presencia de la Policía Nacional ha sido permanente, sin embargo, desde 1997 las autoridades locales solicitaron la presencia del ejército. Pero esta decisión en lugar de mitigar la violencia la ha exacerbado. “Las bombas lacrimógenas a los guerreros no les hace nada, más bien bailan con más fuerza. En algunos casos incluso se ponen más violentos y ya no pelean entre ellos, quieren pelear hasta con los chapas.”²¹⁵ Consecuentemente, la represión no ha sido ni es el mecanismo que reducirá la violencia y resolverá los conflictos de las comunidades. Entonces surge la duda ¿qué sucedió en otras comunidades, como en Cayambe, para qué el *Inti Raymi* sea una celebración alegre, colorida, musical, incluyente e intercultural?

Es importante resaltar que, en el tiempo del latifundio, el patrón de hacienda no asignaba sueldos a los indígenas y campesinos. El mecanismo para recompensar su trabajo fue la organización y auspicio de la fiesta más importante para las comunidades, el *Inti Raymi*. De los recursos de la hacienda se destinaba un fondo para los alimentos, bebida y la orquesta que acompañaba la fiesta. A pesar de que la fiesta iniciaba en la hacienda, esta se extendía a las plazas de los pueblos en donde se realizaba siempre el ritual de la *toma de la plaza*. Debido a los enfrentamientos y muertes que se producía en la *toma de la plaza* en el *Inti Raymi*, el hacendado dispuso que la celebración se efectuaría en su propiedad. Crain citando a Hassaurek comenta que “se realizaron festivales separados en San José y en otras haciendas vecinas, y también se daba ron gratis, chicha y corridas de toros a los Indios para tenerlos en casa. Más tarde el mayordomo de San José dijo que estos gastos se habían convertido en necesarios para prevenir la matanza de los Indios.”²¹⁶ El patrón de la hacienda cuidaba la integridad de sus trabajadores porque su muerte implicaba pérdidas en la producción. De este modo la presencia de los indígenas en las plazas disminuyó notoriamente. Finalmente, en ciertos lugares, las peleas concluyeron con la reforma agraria.

Desde hace sesenta años atrás en Cayambe ya no hay peleas. La razón principal es el fin de la hacienda. Lo que pasa es que en Cayambe existía rivalidad entre los dueños de las haciendas del norte y los de las haciendas del sur y los indígenas se peleaban para defender

²¹⁵ Alberto Morales, *Ibíd.*

²¹⁶ Mary M. Crain, *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*, *Ibíd.*, 194

a su patrón. Cuando se acabó la hacienda se acabaron las peleas porque ya no había por qué pelear.²¹⁷

1.3.2. Equilibrio y restructuración de la sociedad a partir del conflicto

En el *Inti Raymi* se fractura el tiempo y el orden cotidiano y lineal para propiciar encuentros festivos y confrontativos que, por un lado, rechazan la dominación y el racismo, pero por otro lado muestra una realidad distinta del conflicto, pues este no necesariamente conducirá al desequilibrio de la sociedad. “Se dice que entre las comunidades durante todo el año venían generándose conflictos que no eran resueltos de forma violenta y que tenían que resolverse en las fiestas del sol. Dicen que cuando tenían un conflicto entre dos personas y se encontraban se decían: en San Juan te he de encontrar, en San Juan te he de dar.”²¹⁸ Calapi, por ejemplo, cuenta lo siguiente:

Me acuerdo que en el 2009 cuando el Auki salió de la alcaldía, en el *ninan yay*, lo que ustedes conocen como vísperas de san Pedro. El Auki me llama y me dice que el Pedro de la Cruz con el Segundo Andrango le pegaron. En ese rato me levanté y me fui a bañar pidiéndole al agua mi deseo. Al día siguiente no salía al baile, pero luego a las 4 de la tarde se me ocurre salir a ver. Cuando llegué a Cotacachi en la tienda me dieron una guitarra y cerveza y me puse a cantar. Yo estuve sentado y la gente escuchaba mi música y en eso escuché la voz del Segundo Andrango hablándole mal al Auki y al Calapi. Saqué la cabeza y le veo. Yo ya estuve pepo, y ya sentí que este estaba en mi poder, vino solito a que le pegue. Como recién el don Alberto asumió la alcaldía, solo *mishus* le acompañaban. Agarré un vaso de cerveza y le dije buenas tardes don Segundito tómese una cervecita, y a lo que cogió le dije esto también carajo y le metí un puñete, vos le pegaste al Auki y yo te pego a vos. Yo regresé adentro y después me preguntaron ¿vos le pegaste al Segundo? Gracias Calapi y me amontonaron de cerveza y ron. El Segundo revolcándose en la calle, todavía no podían levantarlo y fue a parar al hospital. Entonces eso fue la energía del agua.²¹⁹

El conflicto en el *Inti Raymi* en Cotacachi se produce entre fuerzas opuestas. En ocasiones está marcado por la violencia pues las heridas y la muerte son comunes en la fiesta. Sin embargo, el objetivo es devolver el equilibrio a las comunidades para que no pierdan su estructura y prevalezcan los lazos de reciprocidad. El conflicto responde, además, a la manifestación de la naturaleza, a la fuerza de las vertientes, las cascadas y lagos. “Las energías de la pacha-mama sobre la tierra causa un desequilibrio en todas las demás pachas porque las fuerzas masculinas están desatadas [...] Estas fuerzas sueltas y

²¹⁷ Oswaldo Imbago, *Ibíd.*

²¹⁸ Patricio Guerrero Arias, profesor de la Universidad Politécnica Salesiana, entrevistado por la autora, 28 de mayo de 2018.

²¹⁹ Miguel Calapi, Presidente de la comisión de Cultura de la comunidad, *Ibíd.*

dispersas sobre la tierra tienen que desfogarse de alguna manera, llegan incluso a enfrentarse violentamente.”²²⁰

Por esta razón, la ceremonia debe desarrollarse respetando el ritual previo a la fiesta y bajo la sujeción de reglas, acordadas por todos los comuneros previamente: 1. Si un integrante de la comunidad durante el año tuvo más ingresos que los demás debe ser nombrado prioste (asumirá los costos de la fiesta) para que recupere el equilibrio, sin perjuicio de que todos deben compartir al interior de las comunidades. 2. Los capitanes de cada comunidad son los responsables de evitar las confrontaciones, corregir a los subordinados y expulsar, junto a las mujeres, a los infiltrados, a aquellos que no son de la comunidad y solo buscan provocar. Además, los capitanes no pueden excederse al tomar alcohol. 3. No está permitido el uso de armas de fuego o armas blancas. 4. Cada comunidad tiene 15 minutos para bailar en las esquinas de la plaza. 5. No atacar en los momentos de descanso. 6. La presencia externa de las mujeres es importante pues ponen orden a sus hijos y maridos. Y finalmente, 7. La comunidad al interior debe sancionar la inobservancia de las reglas sin recurrir al sistema ordinario carcelario.²²¹

El ritual y la fiesta, entonces, transforman el orden social y el proceso y comprensión de la vida y la muerte. Le permite al individuo encontrar un lugar y su función en el cosmos y retornar al equilibrio, aunque eso implique rebasar los límites del derecho Estatal y, en algunas ocasiones, su derecho propio. Esta manifestación de resistencia está dirigida a negar el derecho impuesto, a rechazar el derecho ineficaz y solucionar los conflictos dentro del conflicto generado en la fiesta. Así se administra justicia fuera del derecho.

No obstante, la occidentalización y la consecuente pérdida de identidad entre los más jóvenes han degenerado la ritualidad pues propician la inobservancia de las reglas y promueven actos de violencia desde la venganza y la rivalidad para provocar sufrimiento.

²²⁰ Luis Enrique, Cachiguango. “Yaku-mama: el baño y las peleas rituales del Inti-Raymi en Cotama, Otavalo, Ecuador” en *Memorias del seminario: Inti Raymipak Kawsay Sapi: La Sabiduría Andina del Inti Raymi en la visión de los Kichwas Kayampi y Otavalo*. (Otavalo: Ediciones SAPI, 1999), 36.

²²¹ Auki Tituaña Males, ex Alcalde de Cotacachi, entrevistado por la autora el 27 de mayo de 2018. De raíces otavaleñas, la familia de Auki Tituaña se radicó en el centro urbano de Cotacachi a principio de los años noventa del siglo pasado. Debido a la cercanía de su padre con la comunidad La Calera, la familia de Auki celebra la fiesta del sol en esa comunidad.

Adicionalmente, la intervención de mestizos y pandillas promueven el uso de armas y consumo de drogas, elementos totalmente ajenos a la celebración.

Antes se decía que era necesario contribuir con sangre a la pachamama para fecundarla. Era un tema ritual por eso no es pecado matar en esos días, se peleaba mano a mano entre las comunidades altas y bajas por el espacio sagrado. Pero ahora ya traen cuchillos y pistolas. Nosotros como autoridades comuneras les requisamos y les hemos quitado hasta los aciales y las piedras porque eso también es un arma. El problema es que nuestros jóvenes para sobrevivir en la capital se han hecho de pandillas. Entonces ellos vienen acá sin identidad y con la mente cambiada. Entre los danzantes están los pandilleros. Entonces la gente ve ahora de otra forma: Cuando hay muertos ha sido buena la fiesta, pero cuando no estuvo mala.²²²

1.3.3. Las relaciones de poder en la fiesta

Si trasladamos este proceso a la teoría de Pierre Bourdieu, es posible sugerir que el campo, aquel espacio de actividades sociales reguladas al interior de las comunidades²²³, podría ubicarse espacial y simbólicamente en el acto de la *toma de la plaza* que representa el ejercicio del poder. Pero, ¿qué significa el poder en la fiesta y quién lo tiene?

Al interior de cada comunidad existe un orden y un procedimiento para celebrar la fiesta del sol. Inicia con los baños de purificación, la designación de los capitanes de la cuadrilla, el compromiso de cada comunero en la fiesta y la preparación de chicha y alimentos para los danzantes. El Consejo de Gobierno Comunitario, integrado por los ancianos, los taitas, las mujeres (pues son quienes mandan en la casa y tiene un gran valor en la comunidad) y aquellos que tengan capacidad de liderazgo y hayan contribuido a la comunidad²²⁴ convocan a una asamblea general. No existen instrucciones para designar a los capitanes, se trata de vivencias como lo indica Calapi: “el baño implica un compromiso. Qué cargo me responsabilizo yo, es cargo musical entonces yo voy a hacer la música hasta el final. Pero nadie me va nombrar, no tengo responsabilidad con nadie, es un compromiso conmigo mismo. Así también es para los capitanes.”²²⁵ El Consejo de Gobierno Comunitario aconseja a los capitanes y les recuerda las normas milenarias de

²²² Luis Quinche capitán de la comunidad el Cercado de Cotacachi, *Ibíd.*

²²³ Pierre Bourdieu, “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en Pierre Bourdieu y Gunther Teubner, *La fuerza del derecho*, (Bogotá: Nuevo Pensamiento Jurídico, Siglo del Hombre Editores, 2000), 155.

²²⁴ Auki Tituaña Males, ex Alcalde de Cotacachi, *Ibíd.*

²²⁵ Miguel Calapi, *Ibíd.*

la comunidad, mientras realizan los baños rituales para que la fuerza del agua se manifieste en la batalla.²²⁶ El poder, entonces, no radica en quien nombra o crea derecho, pues son disposiciones y vivencias que han acompañado a la comunidad desde siempre.

Este campo agrupa a distintos actores: el profano quien se encuentra fuera del campo, en la periferia intentando ser parte del ritual y la fiesta. El teórico, quien tiene *habitus* (es la cosmovisión: la gratitud a la tierra y al sol y la fuerza de la vertiente), está dentro del campo y es quien ejerce el poder, es quien determinará cuándo inicia y termina el ritual. Y por último, el práctico, que es un simple reproductor, aquel que replica sin cuestionar, es donde se encuentra la mayoría de los guerreros, aquellos que no tienen energía política y su compromiso es bailar y si es necesario pelear.²²⁷

El *Inti Raymi* es una celebración intensa donde todo es posible, incluso la participación de mestizos y extranjeros desde el inicio de la fiesta hasta que esta culmina, pero como profanos. “Los *mishus* pueden estar no más ahí mientras respeten las reglas que tenemos los comuneros. Tienen derecho a ser parte porque la fiesta es para todos. Pero al que es violento no le acogemos. A los de Imantag, por ejemplo, no les dejamos bailar. Las mujeres y los capitanes son los que deben cuidar y les expulsan rápido para que no haya un caos.”²²⁸

Mestizos, extranjeros, militares y policías no tienen un rol protagónico, su presencia es irrelevante para la ceremonia. “Los chapas no entienden porque no hablan con nosotros. Ellos se divierten cuando nos pegamos y lanzan bombas que ni sentimos, a ellos les afecta más. Ahora traen chapas de Loja o Guayaquil y ellos que van a entender, son los capitanes los que nos cuidan.”²²⁹ No obstante, muchos mestizos, que carecen de *habitus*, pues no comprenden los símbolos y la ritualidad de la fiesta, incitan al conflicto. El mestizo en muchos casos busca legitimar una visión de los indios como salvajes y primitivos, y mantiene distancia en la pelea pues no se consideran salvajes como ellos. Esta es la razón, además del miedo, por la que los mestizos no participan en la pelea. Calapi indica que “una vez, allá en Diablocalle, fueron unos *mishus* a lanzarles piedras y

²²⁶ Miguel Calapi, *Ibíd.*

²²⁷ Pierre Bourdieu, “Elementos para una sociología del campo jurídico”, *Ibíd.* 161, 168, 171.

²²⁸ Miguel Calapi, *Ibíd.*

²²⁹ Segundo Lema, *Ibíd.*

a dispararles a los de El Cercado y se identificaron como comuneros de la Calera, luego vinieron los de El Cercado y nos persiguieron hasta arriba para pegarnos.”²³⁰

Los símbolos y la ritualidad de la fiesta para los mestizos, extranjeros e incluso para algunos indígenas (principalmente los más jóvenes) no es cultura, es folklore. Estos sujetos no tienen el *habitus* (vivencia sagrada) que requiere la fiesta. Para estos, el uso de vestimenta, armas y alcohol representa valentía, venganza, discriminación y jocosidad de aquello que consideran inferior. Este acto folklórico, en palabras de Patricio Guerrero debe entenderse como una *usurpación simbólica* que “como todo proceso de usurpación, empobrece y distorsiona el significado y significación del mismo; su objetivo es agradar al público asistente, mas no encontrarse con las fuerzas hierofánicas que hagan posible que continúe el orden del cosmos y la vida”²³¹.

El capitán, con un lenguaje corporal muy fuerte, simboliza al capataz de la hacienda. Su danza feroz guía a la cuadrilla hacia la plaza, con el acial en una mano y la botella de chicha en la otra, porque “el traguito es un momento sagrado, es una bebida sagrada”²³². En medio del canto y malas palabras el capitán recuerda a su cuadrilla que el espíritu del toro está entre ellos y que es momento de tomarse la plaza. Es responsable de cuidar a los comuneros y cumplir estrictamente los consejos impartidos por el Consejo de Gobierno Comunitario. Tiene capacidad de liderazgo, pero no determina cuando inicia y cuando termina el ritual y el conflicto: “los capitanes son ejecutores de nuestras reglas como los chapas, dan la seguridad nada más. Ellos no son para provocar peleas, son solo para dar la seguridad.”²³³ El monopolio del poder no se encuentra en el capitán, quien a pesar de tener el *habitus* resulta un mero ejecutor que rendirá cuentas asimismo y al Consejo de Gobierno Comunitario.

Los músicos, con los primeros rayos del sol, preparan sus instrumentos: la flauta, la armónica, el churo y el rondín y recorren cada casa buscando a los comuneros. Con ritmos monótonos y cantos al cosmos dirigen a la cuadrilla y sus capitanes a la plaza principal. Se ubican al interior del grupo para estar protegidos pues ellos no pelean, su responsabilidad es hacer música. “Los que están peleando están peleando, pero el músico

²³⁰ Miguel Calapi, *Ibíd.* Imantag es una de las parroquias rurales de Cotacachi.

²³¹ Patricio Guerrero Arias, *La Cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, (Quito: Abya Yala, 2002), 66.

²³² Segundo Lema, *Ibíd.*

²³³ Miguel Calapi, *Ibíd.*

jamás descansa, la música nunca debe apagarse. La gente se dispersa y aparentemente se termina el baile, pero si sigue el músico tocando los borrachitos se levantan y se reagrupan y seguimos bailando.”²³⁴

Del mismo modo, las mujeres en la comunidad tienen un rol determinante. Ellas representan a la *alpa mama*, son quienes guían la ceremonia y preparan los mejores animales para sacrificarlos a la *pacha* y para alimentar a los guerreros. Su compañía, aunque parece distante, dirige, vigila y controla los ritos dentro de la fiesta. En el bulto que cargan en sus espaldas llevan alimento y chicha para sus esposos e hijos a quienes atienden consagradamente en los momentos de descanso.²³⁵ Vigilan que los profanos no provoquen la confrontación y expulsan aquellos que consideren una amenaza para su comunidad. “Las mujeres cuidan. Si los músicos dan la orden y empiezan a tocar son las mujeres las que les hacen levantar a los maridos y los hijos para que vayan a bailar. Las mujeres son las que ponen en orden.”²³⁶

El monopolio del poder reposa en quien tiene capital, entendido como aquel poder simbólico que representa la riqueza, el conocimiento, el prestigio, la reputación, el don de mando etc.²³⁷ Quien da la orden para iniciar la celebración es la mujer pues dirige y ministra los ritos y la ceremonia. Ella controla que su marido e hijos cumplan con el compromiso asumido ante la asamblea de la comunidad. La mujer es quien determina cuándo deben descansar y cuándo no, quién debe bailar en su cuadrilla pues tiene la capacidad de expulsar al que considera nocivo. Definitivamente, es quien tiene el capital simbólico, el poder de mando en la comunidad. Y finalmente, los músicos, sin ellos no existe la fiesta. Los músicos son quienes reúnen a la cuadrilla. El sonido de las flautas determina cuando iniciará el baile y cuando finalizará y el churo y los gritos de guerra indican que el encuentro y la batalla son inminentes.

²³⁴ Miguel Calapi, *Ibíd.*

²³⁵ Cada comunidad tiene sus costumbres, nuestras mujeres llevan comida y nos cuidan así, pero las esposas de los de Topo y el Cercado llevan en sus bultos piedras y armas para que nos peguen con eso. Miguel Calapi, *Ibíd.*

²³⁶ Miguel Calapi, *Ibíd.*

²³⁷ Pierre Bourdieu, “Elementos para una sociología del campo jurídico”, *Ibíd.*, 167.

1.3.4. *Inti Raymi*: justicia y venganza

La *toma de la plaza* es muestra de autonomía y resistencia de las comunidades indígenas a la convivencia con el ordenamiento jurídico estatal y a la subordinación normativa y cultural. Estas manifestaciones simbólicas y jurídicas que se producen durante el conflicto deben ser analizadas cuidadosamente a fin de determinar si este acto es una manifestación del derecho indígena, entendido como una forma de administrar justicia al interior de la comunidad. Y al mismo tiempo, es necesario considerar si el ejercicio de resistencia de estos sujetos, configuradores y ejecutores de su derecho, propicia nuevas desigualdades a partir de las relaciones de poder al interior de la fiesta.

La resolución de conflictos que propicia la fiesta del sol es posible bajo la comprensión espiral del tiempo. Una agresión es un acto que va a regresar, por eso utilizan la frase *en San Juan te he de encontrar y en San Juan te he de pegar*.

Hace un par de años hubo una pelea bien dura entre Turuku y Santa Bárbara. Esas son comunidades vecinas y comparten un ojo de agua. Siempre han tenido problemas por el agua, como todas las comunidades tenemos, es que a veces el agua no llega. Pero ese año el pleito fue peor que nunca. Una organización gringa, de esas que trabajan con las comunidades, les dijeron que les iban a financiar para el tratamiento del agua, pero ellos debían hacer un proyectito. Como son vecinos y comparten el agua, les dijeron que hagan juntitos. Pero Santa Bárbara se adelantó y presentó antes el proyecto y la organización les dio los recursos y los de Turuku se quedaron sin nada. Entonces los de Turuku les dijeron: *pero en San Juan nos hemos de encontrar y ahí te he de dar*. Por eso pasaron como enemigos. Pero en San Pedro se agarraron y se igualaron, bien duro se dieron, pero ahora ya se llevan como antes.²³⁸

Esta confrontación es necesaria para devolver el equilibrio y armonía a las comunidades. La concepción, construcción y tratamiento del conflicto en las comunidades indígenas supone una comprensión amplia sobre el derecho que incluya distinta normatividad cultural y formas de administración de justicia. En palabras de Wolkmer, podría entenderse como una “normatividad paralela y plural en el interior de las comunidades, una normativa más allá del derecho del Estado”²³⁹, pero también del derecho indígena.

Así, la reapropiación del poder normativo se manifiesta en el ritual y la celebración misma de la fiesta pues está sujeto a procedimientos y normas milenarias,

²³⁸ Segundo Lema, *Ibid.*

²³⁹ Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. 2ª Edición. (Madrid: Dykinson, 2018), 169.

pero también a aquellos acuerdos de las comunidades para el respeto del espacio del otro y la eliminación de la violencia. Esta es una clara manifestación del derecho indígena. No obstante, aunque la comprensión de conflicto choca con el derecho estatal, transgrede también al derecho indígena. El conflicto que se produce alrededor del ritual es una forma de alcanzar la equidad que procurará la verdadera justicia ya que se resuelven problemas antiguos que no fueron atendidos por los sistemas antes mencionados. Entonces, se genera una *justicia alternativa* ya que el Estado no es la fuente exclusiva del poder político y del derecho²⁴⁰, así como tampoco lo es el Consejo de Gobierno Comunitario.

La justicia alternativa que se desarrolla en la fiesta supone una normatividad propia establecida por los músicos, los danzantes y sus esposas (no se trata de toda la comunidad). Cada sujeto entiende su compromiso con la comunidad, con el Consejo de Gobierno Comunitario, pero principalmente consigo mismo y con el espíritu del cosmos. Al respecto Calapi menciona que “el poder se manifiesta en el baile. Si los de Topo tienen sus vertientes, nosotros tenemos la nuestra y ahí medimos fuerzas. Nosotros nos resistimos a pelear, pero si ellos insisten y quieren pelear, no hay otro modo, ahí les pegamos”²⁴¹. A pesar de que las reglas comunitarias garantizan el espacio del otro, en la *toma de la plaza*, los danzantes aplican sus normas propias. No obstante, no pueden entenderse como “grupos de presión puesto que frecuentemente no pretenden que el estado produzca ciertas normas. Frecuentemente se trata de comunidades a cuyos miembros les tiene sin cuidado la opinión o voluntad del grupo en el poder”²⁴², se trate del Estado o de las comunidades.

Es posible decir que la fiesta, el ritual y el conflicto son formas de derecho que “retiran del Estado el monopolio de la creación del Derecho”²⁴³ y promueven tanto la justicia indígena como la justicia alternativa. Pero no puede descartarse la posibilidad de contrargumentar, no respecto de la legitimidad de la justicia indígena y alternativa, sino sobre el respeto a los derechos humanos (de los comuneros y la ciudadanía en general)

²⁴⁰ Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. Ibíd. 168- 177.

²⁴¹ Miguel Calapi, Ibíd.

²⁴² Oscar Correas. *La Sociología Jurídica. Un ensayo de definición*. Fuente consultada en <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/critica-juridica/article/viewFile/3076/2876>. 16/06/2020, 15:00.

²⁴³ Oscar Correas. *La Sociología Jurídica. Un ensayo de definición*. Ibíd. 169.

dentro de la resolución de conflictos durante la celebración (en el desarrollo de la presente investigación este aspecto no será abordado con la profundidad que requiere).

Y finalmente, es innegable que, en el caso de estudio, el poder es el elemento que origina y atraviesa el conflicto social. En muchas ocasiones aparenta estar en el sujeto que posee sabiduría, en el anciano pues es quien guía a la comunidad, en otras, el poder se identifica en el más violeto, aquel que tiene la capacidad de ejercer fuerza sobre otros. El poder, sin embargo, lo ejerce el sujeto que reúna dos elementos: *habitus* y *capital*, los que otorgan coherencia y personalidad a sus órdenes o argumentos. Aquel, el detentador del poder, durante la celebración al sol, determina el comportamiento de los comuneros, y en muchos casos también de los espectadores, y la forma de administrar justicia en las comunidades indígenas de Cotacachi.

Aunque no todas las comunidades indígenas comparten la misma cosmovisión pues su ritualidad es una expresión de espíritus distintos, existe un consenso respecto al conflicto y la muerte. Este consenso también se refiere al trabajo que debe realizarse con los jóvenes y las pandillas. El consumo de drogas y la tenencia de armas ha logrado degenerar la fiesta y consecuentemente, cada año, los encuentros son más violentos. Calapi menciona: “no tiene sentido morir por tonteras, a mí me asusta salir a la fiesta. Una vez casi me mataron los de Cercado, me dieron con una piedra en la frente que le metieron en una media nylon y ahí qué hacía para defenderme. Yo no les provoqué estaba saludando no más.”²⁴⁴ Lo anterior refuerza un discurso racista que sostiene que el indígena sigue siendo un ser pagano, primitivo e inferior. Esta situación ha llevado incluso a una intervención mayor de la Iglesia Católica e iglesias protestantes. Bajo la necesidad del diálogo, para resolver los conflictos, adoctrinan a las comunidades enseñándoles a adorar un Dios distinto, como en la época de la conquista y el tiempo del Corpus Cristi.²⁴⁵ Así el racismo se profundiza.

En conclusión, pese a que durante la fiesta las relaciones de poder se invierten y la norma y la justicia están determinados por aquellos que dentro del sistema jurídico estatal carecen de *habitus*, capital y por tanto de representación, no se puede hablar de un verdadero ejercicio del poder. Este acto simbólico no es permanente y aunque podría tener consecuencias jurídicas no altera el orden dominante. Como se mencionó líneas atrás, los

²⁴⁴ Miguel Calapi, *Ibíd.*

²⁴⁵ Miguel Calapi, *Ibíd.*

grupos que disputan el ejercicio del poder en la plaza no tienen la intención de subvertir o alterar el orden jurídico estatal y tampoco el derecho indígena.

2. Los mestizos y las celebraciones indígenas



Figura 15 Fuerza pública en la plaza de Cotacachi (Fotografía de Francisco Galindo Lozano)

Boaventura de Sousa Santos sostiene que el espectador asume la realidad y la describe a partir de los límites que ofrece la ilusión y la distorsión. Desarrolla conceptos y configura el conocimiento desde juicios de valor que son parte de su cultura y su formación. El niño, por ejemplo, “aprende a distinguir objetos a lo largo de su crecimiento y a distinguirse a sí mismo de ellos. Paulatinamente se convierte en objeto de experiencias para sí mismo, de forma que cuando tiene alrededor de un año y medio distingue «esto de aquí» como «yo», frente a «aquello de allá» como algo que es diferente.”²⁴⁶ Esta forma de valorar la realidad aprueba un sistema de discriminación positiva y negativa de los sujetos y objetos.

²⁴⁶ Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, (España: Paidós, 2017), 109.

Para la sociedad (occidental) establecer una clasificación y estructura para la denominación y conceptualización de los objetos es elemental. Permite atribuir sentido y contenido a cada uno de ellos. Por medio de la clasificación un sujeto puede identificarse con otro al descubrir rasgos similares, *esto de aquí como yo*. Aquello que es distinto debe someterlo a una evaluación para calificar o descalificar a los sujetos u objetos. En muchos casos convierte en impronunciado un objeto o lo trivializa porque es vergonzoso, ridículo o raro. Pero también podría sacralizar conocimientos y prácticas que no son representativas de un sujeto pues consisten en la voz de unos pocos, de aquellos que por encontrarse en un lugar público privilegiado son escuchados.

Santos advierte sobre el riesgo de la clasificación estricta. Explica que al representar la realidad y determinar la relevancia de un objeto de estudio, este puede verse distorsionado a partir de la ilusión que produce la *escala* y la *perspectiva*²⁴⁷. Las escalas tienen como finalidad la representación y orientación de la realidad, aunque para alcanzar su cometido se deba generar distorsión. La escala representa un fenómeno, pero oculta otros. La perspectiva procura la orientación eficaz de un fenómeno desde el punto de enunciación de un locutor que crea una realidad para otros o para sí mismo. Esta realidad es cierta si se la mira desde un punto específico, por tanto, la perspectiva puede representar la realidad vagamente y ocultar los pormenores.²⁴⁸ La precisión y la confianza que se atribuye a la mirada de la sociedad occidental requiere de una inmovilidad absoluta, de una posición rígidamente fija que resalta la diversidad de sujetos y objetos pero que desconoce la diferencia en cada uno de ellos. Zizek con razón afirma que “en el capitalismo global de la actualidad, opera una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y vacía de su significado efectivo.”²⁴⁹

Desde esta postura, la ciencia moderna (occidental) se ha autodenominado como el agente definidor del conocimiento, lo que, según Santos, podrían ser identificado como un *cuerpo dócil*. Aquel agente que tiene movimiento, que se manifiesta y tiene voz. Y los

²⁴⁷ Santos al representar los límites de la epistemología de la ceguera usa una metáfora: “la cartografía”. Un mapa permite tener una apreciación más amplia sobre los fenómenos y proporciona ubicación y orientación. Para graficar un mapa se requiere, por un lado, de escalas que, de forma controlada, reducen la realidad para poder graficarla, y, por otro lado, la perspectiva que se origina en una certeza, el lugar del hombre en el mundo y muestra un determinado enfoque, el fenómeno considerado relevante. Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, (México: CLACSO, 2014), 66-70.

²⁴⁸ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 66-71.

²⁴⁹ Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad: Ensayos desde el Abya Yala*, (Quito: Abya Yala, 2012), 32.

otros, el *cuerpo extraño*, son sujetos estáticos que no tienen participación. Estos no pueden reclamar autoría sino únicamente una lejana colaboración respecto de la ciencia. Los cuerpos extraños son aquellos sujetos o colectivos que aportan al conocimiento, pero bajo el control estricto de la ciencia moderna. De cualquier forma, los dóciles y los extraños son las únicas categorías posibles desde esta cosmovisión de la ceguera. Pero existen otros, los *agentes ausentes*, aquellos que son producto de una experiencia distinta, aquellos que viven en la selva, en el cerro y las comunidades, pero también en las ciudades. Los sujetos que tiene una cultura distinta y producen otro tipo de conocimiento. Todos ellos, los invisibles, son parte de la sociedad y voluntaria e involuntariamente pueden modificar el conocimiento. Al comprender la intervención directa o indirecta de cada uno de los sujetos, es posible sostener que la definición del conocimiento no puede ser exhaustiva, completa o exclusiva principalmente porque no es producto de una totalidad.

No puede desconocerse, además, la relación de poder que existe entre todos estos sujetos. Los *dóciles* afirman que existen certeza y claridad en el conocimiento, pues todos los fenómenos existentes y su clasificación son coherentes y necesarios al describir la realidad. Los *extraños* y *ausentes* denuncian distorsión. Pero el conocimiento no es un atributo de la sociedad occidental, debe ser construido desde contextos más amplios, que no encuentren su límite en aspectos políticos y culturales. El conocimiento debe ser analizado en un contexto cultural y social. De lo contrario, aquel conocimiento que identificó las ausencias será el mismo *epistemicida* que descalifique a los agentes sociales con el mismo conocimiento enjuiciado.²⁵⁰

Aunque la clasificación de los sujetos es estricta y la relación de poder es evidente, el deseo de lo invisible es consustancial al individuo. El invisible, el *ausente*, aquel mundo heterogéneo, sin ser asimilado aún, despierta el deseo de explorarlo. Levinas sostiene que este deseo por el *otro* se entiende en la necesidad de comprender aquello que es diferente al *yo*. Debido a que las realidades distintas al *yo* constituyen una identidad desconocida pero magnética, atrae al *yo* que se encuentra en un constante cambio. “El yo, no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece.”²⁵¹ Por tanto, el *yo*, que necesita

²⁵⁰ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 81-87.

²⁵¹ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002), 61.

redefinirse permanentemente, examina al *otro*, sus prácticas y experiencias para redefinirse, claro que antes de incorporarlas evalúa sus elementos para aprobarlos o descartarlos. De acuerdo a Levinas, “de estas realidades puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado [...] El deseo metafísico tiende a lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*.”²⁵²

Pero esta proximidad al diferente se realiza, en ocasiones, a partir de la tolerancia y la incorporación, aunque casi siempre desde la curiosidad, el rechazo y el descarte. La interacción cultural entre el *yo* y los *otros*, consecuentemente, se produce por medio de un ejercicio de poder. La cultura letrada del *yo* se sitúa por encima de cualquier otra manifestación social, tiene la posibilidad de incorporar prácticas de otras culturas como un refuerzo, pero adaptadas a la comodidad del *yo*. Y, por otro lado, se descalifica aquello que considera incómodo, embarazoso, salvaje o primitivo. Así, se establece un único patrón de comportamiento, quien no se adapte a él es incivilizado o salvaje y debe ser rechazado. Precisamente por esta razón Levinas plantea, luego, esta interrogante “¿Pero cómo el Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad?”²⁵³.

Esta práctica selectiva es bastante evidente en las celebraciones indígenas, ya que la relación cultural se desenvuelve entre el rechazo, la tolerancia, la curiosidad, la fusión y la segmentación. Las prácticas espirituales calificadas como mágicas despiertan el deseo de experimentarlas, pero no a partir de la comprensión del mundo que las engendra, sino desde la superficialidad del ensayo y la excitación. La aproximación a lo invisible puede provocar en el *yo* emociones nuevas al realizar actos que en su cultura podría incluso estar prohibidos.

Hay varias formas de aproximarte al *Inti Raymi*. Por ejemplo, bailar y tomar con los *sanjuanés*, es muy estimulante porque sientes una energía que te atrapa y te llena de fuerza. Si ellos te reciben en su cuadrilla sientes una plena libertad, dejas de pensar que algo puede estar bien o mal. Ahora, si la cuadrilla no te recibe, como nos pasaba a nosotros al inicio, viene la satisfacción de hacer algo prohibido y la emoción de que si se dan cuenta te pegan. Pero si la comunidad te recibió, eres parte de ellos y debes pelear con ellos, por eso cuando miras que se aproxima otra cuadrilla sientes la sangre recorrer por tu cuerpo y te llenas de fuerza para pelear. Pero si no quieres tener una herida grave

²⁵² Emmanuel Levinas, Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad, 57.

²⁵³ Emmanuel Levinas, Totalidad e infinito, Ensayos sobre la exterioridad, 62.

entonces peleas un rato, pero luego debes salir corriendo. A mí una sola vez me agarraron por sorpresa y me golpearon la cara con una cadena, desde ahí aprendí.²⁵⁴

Pero la curiosidad no siempre conduce a la experimentación, es común también el rechazo que se origina en el desconocimiento de los rituales indígenas. Desde cierta perspectiva, lo diferente podría relacionarse con lo injusto, lo malo e incorrecto. Guillermo Boza, por ejemplo, dice que

La gente de las comunidades de Santo Tomás es conflictivos y rencorosos. Buscan pelea con cualquiera. Claro, no todos son así, pero cuando están tomando son más conflictivos de lo normal. El hecho de que tengas una moto nueva o un auto nuevo genera envidia. Entonces hay gente mala que dice le voy a meter un clavo a la llanta para que no regrese a su casa, o le voy a bajar la llanta. Así se generan los conflictos. Es pura ignorancia.²⁵⁵

Esta fragilidad se origina en los sentimientos que el ritual puede provocar en una persona. Produce inseguridad y altera la idea de civilización, ciudadanía y cultura. Esto es posible en cualquier sociedad, porque la violencia que se produce en la pelea y la presencia policial automáticamente generan más violencia.

nosotros tenemos terror de los sanjuanés. Son agresivos y violentos, en muchas ocasiones me han roto las ventanas, las tejas, hasta la fachada de mi casa. Ahora ya vienen armados a la pelea y con otras sustancias. No deberían dejar que vengan a Cotacachi, ellos deben quedarse en sus comunidades y ahí si quieren que se maten. Estos espectáculos incluso afectan al turismo, los que vienen a ver como se pegan son solo gente morbosa que le gusta estas exhibiciones salvajes, no son turistas que se interesen en la cultura. Y no es que los policías que abundan hagan algo, yo no sé para qué viene, solo están sentados encima de sus caballos y lanzan bombas lacrimógenas sin sentido, a ellos hasta les divierte la pelea.²⁵⁶

El ejercicio de poder que por mucho tiempo lo tuvo la Iglesia y el Estado, a quien se atribuyó el control y dominio sobre otras culturas, en realidad es una expresión de las relaciones cotidianas. La diferencia es que tiempo atrás los rituales indígenas no solo eran incorrectos, además eran un pecado. Una entrevista realizada por Mary Crain en 1989 revela la posición de la sociedad respecto del ritual: “estos Indios a penas piensan sobre el rompimiento de uno de los mandamientos de Dios. Ellos profanan las imágenes santas de la Virgen y de San Juan durante sus fiestas, permitiendo toda clase de bailes salvajes

²⁵⁴ Danny Landeta, Entrevistado por la autora el 23 de junio de 2019. Danny Landeta es Ibarreño, pero desde hace 15 años baila con la comunidad de San Martín- Cotacachi. No es indígena y tampoco tiene su domicilio en la comunidad, pero fue aceptado como parte de esta y participa en todas las fiestas como uno de ellos.

²⁵⁵ Guillermo Boza, propietario de “Barbarroja Resto Bar”, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019.

²⁵⁶ Delia Aulestia de Hidrobo, entrevistada por la autora, 23 de junio de 2019. Delia Aulestia tiene su domicilio en el parque principal de Cotacachi, el escenario en el que se realiza la *toma de la plaza*.

y de promiscuidad sexual en medio de estas.”²⁵⁷ Precisamente por esto, la Iglesia no permitía que los indígenas veneren a Dios y los Santos en la comunidad porque nadie controla los límites simbólicos y fácilmente se puede pasar de lo sagrado a lo profano. Pero tampoco pueden realizar los rituales en los espacios públicos porque no favorece al ideal de cultura. Aunque ciertos términos para definir las prácticas indígenas han cambiado, el concepto aplicado actualmente sigue siendo el mismo. Desde esta perspectiva occidental, el *yo* no asume la necesidad de desarrollar condiciones adecuadas para el ejercicio del ser, pensar, conocer o actuar de la sociedad plural.

Ahora, la relación cultural que se produce en las celebraciones indígenas, podría tener un resultado diferente al referido líneas atrás. Las celebraciones religiosas podrían propiciar el espacio para que el otro (el indígena andino) revierta, aunque temporalmente, la estructura de poder y su ejercicio. Entonces, el ser y actuar son redefinidos a partir de un enfoque distinto para pensar y conocer la cultura. De esta forma se crea un mundo alternativo en donde los símbolos que incorpora el ritual invierte ciertos elementos de dominación. Crain menciona que “en el mundo ritual de San Juan, los campesinos son capaces de ejercer cierto poder sobre los patrones ya que ellos renuevan las relaciones con los miembros de la clase dominante e intentan forjar unas nuevas con los patrones potenciales.”²⁵⁸

Con estas consideraciones, no es posible que los sujetos se limiten a la postura del espectador. Es imperativo comprender que el conocimiento no es estático e inmutable, pues debe adecuarse a la evolución de la sociedad y de las culturas. La presencia de nuevos actores sociales y nuevas culturas son elementos que deben ser considerados de forma inexcusable, con el objetivo de generar un proceso constante y dinámico. Esto permitirá moldear el conocimiento a los diferentes contextos culturales que se implantan dentro de la sociedad, así como de aquellos que se desvanecen, de acuerdo al devenir social. Estos argumentos dan cuenta de la necesidad de generar las condiciones idóneas para el desarrollo de un proceso de creación intercultural del conocimiento. Así, es necesario descubrir y describir las subjetividades, los imaginarios y las prácticas culturales sin determinar una orientación para el lector.

²⁵⁷ Mary M. Crain, *Ritual, memoria cultural y proceso político en la sierra ecuatoriana*, *Ibid*, 185.

²⁵⁸ Mary M. Crain, *Ibid*, 205.

Esta “nueva posición epistemológica exige del científico que la adopta una adecuada actitud en cuanto a su trabajo completo y su impacto”²⁵⁹. Alejado de la subjetividad, los sujetos deben partir de un nuevo sentido común que inicia con la identificación de la epistemología de la ceguera, la ceguera de los otros al crear teorías, pero principalmente la ceguera propia.

²⁵⁹ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 60-61.

Capítulo Cuarto

Ritual y violencia. Las manifestaciones del Derecho

1. El ritual, lo simbólico y lo sagrado

El ritual es un elemento cuya influencia es innegable en varios ámbitos de la realidad. Su presencia no es perceptible solamente en actividades específicas, sino en los más distintos ámbitos del convivir social. Cuando un grupo de personas se toman de las manos y cierran sus ojos antes de comer están dotando de un significado particular a esta práctica habitual por medio del ritual. Para la religión católica, la Eucaristía consiste en la consagración del cuerpo y la sangre de Cristo, que será entregada a las personas que puedan comulgar. El ritual que existe detrás de la Eucaristía marca la diferencia entre consumir un trozo de harina cocida y un poco de vino frente a recibir el cuerpo y la sangre de Cristo. Lanzar agua y mojar a una persona se convierte en un acto sagrado de bendición gracias a su ritual previo. En otro ámbito, la utilización de la ayahuasca, en varios países suramericanos, podría ser vista como el simple consumo de sustancias psicotrópicas que generan un efecto alucinógeno. Es el ritual que existe detrás de esta práctica lo que le da características que la convierten en una actividad espiritual. De este modo, diversas conductas comunes como colocar una fotografía de un familiar en el lugar de trabajo, utilizar ropa específica para hacer algo, encender velas frente a una imagen, invocar a un espíritu, levantar la mano derecha antes de hacer un juramento o asumir un cargo, entre otras, son actividades cotidianas que le dan una significación específica a la realidad. El ritual transforma nuestro entorno y nos permite comprenderlo de forma más amplia, convierte en divinos a comportamientos comunes, legitima ciertos actos y le da significado a lo simple.

“El ritual es una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas.”²⁶⁰ El ritual tiene como objetivo develar hechos, cuya significación va más allá de lo evidente y, por esta razón, requieren una interpretación. Aunque ha estado enfocado, principalmente, en las

²⁶⁰ Víctor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Fuente consultada en <https://vertov14.files.wordpress.com/2011/01/la-selva-de-los-simbolos-turner-v.pdf>, 21.

prácticas religiosas o a las ceremonias de pueblos originarios, su alcance no está limitado a este ámbito. Una dimensión amplia del ritual hace posible la comprensión de fenómenos más complejos y comunes en la vida social y jurídica de las sociedades a lo largo de la historia. En las prácticas o ceremonias religiosas existen rituales que no tienen un sentido únicamente cultural, pues en muchos casos dan cuenta incluso de la organización política y jurídica de una sociedad. Para explicar esta realidad, es necesario estudiar los fenómenos que convergen en un mismo tiempo y espacio. Existen varias prácticas que fueron impuestas a los pueblos originarios antes de la conquista y continúan realizándose. Estas deben ser estudiadas como una conducta de la modernidad, pero con la mirada en el pasado para no perder de vista a su naturaleza originaria. Resultaría difícil encontrar una significación correcta de la fiesta y los rituales si se recurre únicamente a la observación de los hechos actuales. “Finalmente, el ritual se reconoce en que es fruto de un aprendizaje, implica pues la continuidad de generaciones, de los grupos de edad o de los grupos sociales en el seno de los que se produce.”²⁶¹

De esta forma, el ritual no puede ser visto como una simple dramatización de eventos histórico- jurídicos de las sociedades, porque su estructura contiene una serie de procedimientos codificados que inciden en la búsqueda del orden jurídico, pero que también podrían tener como fin la infracción del orden normativo. La obediencia y la contravención de las normas, por ejemplo, son situaciones que se pueden explicar por medio del ritual. Como sostiene Turner “el ritual es un mecanismo que periódicamente convierte en obligatorio lo deseable”²⁶². Esto significa que el ritual puede ser un proceso que se utiliza para crear y cumplir normas, pero también para legitimar su transgresión. El ritual que hay detrás de una norma o de su incumplimiento proponen para el estudio del derecho dimensiones distintas a de los enunciados normativos y su interpretación exegética. Así, el derecho podría tener una dimensión ritual, que tiene múltiples manifestaciones que van más allá de del derecho positivo.

Los procedimientos codificados que se aplican para la resolución de conflictos entre los sujetos dedicados a su resolución reglada, componen la dimensión ritual del derecho. Estos procedimientos codificados son indispensables para que el sistema jurídico funcione apropiadamente y pueden variar dependiendo de la pertenencia de los

²⁶¹ Martine Segalen, *Ritos y rituales contemporáneos*, (Madrid: Alianza editorial, 2005), 31.

²⁶² Víctor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 33.

individuos a de distintos contextos jurídicos y culturales. Ante la presencia de distintos sistemas de justicia y mecanismos de resolución de conflictos, no es posible la neutralización o la universalización atemporal de estos procedimientos codificados. Pretender la universalización es crear una crisis permanente en los sistemas de administración de justicia. Esto podría conducirnos a la errada idea de que el sistema estatal funciona correctamente, generando en la sociedad la sensación de ilegitimidad de las actuaciones estatales y la generalización de la injusticia. La neutralización, por su parte, consolida estructuras pasivas, impersonales y objetivas. La estrategia es clasificar las manifestaciones sociales y procura darles cierta identidad para mantener el control sobre ellas.

Ciertamente, la administración de justicia ordinaria no es un fenómeno exento de prácticas rituales. El artículo 138 del Código Orgánico de la Función Judicial ecuatoriano incluye la *fórmula* de las sentencias: "Administrando justicia, en nombre del pueblo soberano del Ecuador, y por autoridad de la Constitución y las leyes de la República"²⁶³. Esta fórmula, conocida también como *frase sacramental*, muestra la aplicación de un comportamiento ritual en el ámbito jurisdiccional. Al estar considerada dentro de una ley, es además un procedimiento obligatorio que ofrece validez a las decisiones judiciales. Tal es la importancia de esta práctica que no solo es parte de la cultura jurídica predominante, sino que además ha sido reconocida por el legislador al incluirla de forma expresa en la norma que regula a la Función Judicial.

Otro ejemplo de la ritualidad en la administración de justicia estatal es el uso de la toga para los jueces en Corte Nacional en el Ecuador. Desde el 30 de enero del 2020, la Corte Nacional de Justicia (CNJ) retomó el uso de la toga para los jueces que integran este órgano. De acuerdo a lo dicho por la presidenta de la CNJ en aquel momento, esta prenda tiene como objetivo mostrar que los jueces están "investidos de esta dignidad simbólica...se constituye en un paso más hacia el restablecimiento de la confianza en el

²⁶³ Ecuador, Código Orgánico de la Función Judicial, Registro oficial Suplemento 544 del 9 de marzo de 2009, modificado el 22 de mayo de 2015, Art. 138.

sistema de justicia”²⁶⁴, lo cual considera una “tarea cuasi divina”²⁶⁵. Este hecho tiene, sin duda, una connotación ritual que trasciende el plano de la decisión judicial en su sentido estricto. La autopercepción de la administración de justicia como una actividad cuasi divina es, además de pretenciosa, contraria a la figura del estado laico. Sin embargo, posee un significado simbólico importante que reafirma la autoridad de los jueces y legitima la potestad de decidir sobre aspectos que impactan de forma directa en la vida de las personas. Esto, sumado a la toma del juramento previo a la intervención de un testigo o un perito en una audiencia, son solo una muestra de una actividad que contiene rituales, que le otorgan una connotación particular a la administración de justicia y conforman una cultura jurídica determinada.

A pesar de la heterogeneidad de los rituales que se aplican en la resolución de conflictos, estos podrían coincidir en cuatro elementos: violencia, venganza y sacrificio castigo. De acuerdo a Zaffaroni “los sistemas penales canalizan la violencia vindicativa”²⁶⁶, y en muchos casos lo hacen por medio del castigo. Los conflictos entre individuos siempre generan resentimientos y la necesidad de restituir el daño causado (venganza), por medio de la violencia que puede ser normada y controlada o que, en su defecto, puede exceder los límites impuestos normativamente. Gargarella, en este sentido, menciona que “el castigo administrado por el Estado se parece demasiado a una forma de venganza: “Como has provocado un dolor tan grande, entonces nosotros te provocaremos dolor”.”²⁶⁷ El castigo se justifica en la coerción reparadora, ya que pretende reparar el daño que sufrió un sujeto, aunque muchas veces ese sujeto no sea verdaderamente la víctima. El castigo representa la venganza, pero se materializa por medio de la violencia y el sacrificio

El ritual comunica y transmite un mensaje: determinar el procedimiento usado para resolver conflictos y controlar la violencia de la sociedad. Esto lo hace por medio

²⁶⁴ Ecuador, Corte Nacional de Justicia del Ecuador, “Presidenta de la CNJ: “la toga, una vestimenta que simboliza seriedad y respeto a la magistratura””, doi: <https://www.cortenacional.gob.ec/cnj/index.php/noticias-2020/125-enero-2020/250-presidenta-de-la-cnj-la-toga-una-vestimenta-que-simboliza-seriedad-y-respeto-a-la-magistratura>, Fuente consultada 12/11/2021.

²⁶⁵ Ecuador, Corte Nacional de Justicia del Ecuador, “Presidenta de la CNJ: “la toga, una vestimenta que simboliza seriedad y respeto a la magistratura””, *Ibíd.*

²⁶⁶ Raúl Zaffaroni, *La cuestión criminal*, (Buenos Aires: Grupo editorial Planeta S.A.I.C., 2011), 278.

²⁶⁷ Roberto Gargarella, *Castigar al prójimo. Por una refundación democrática del derecho penal*, (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016), 13.

del sacrificio y la venganza. Para René Girard, el sacrificio y la venganza son expresiones de la justicia y el orden de cada cultura. Así, “las decisiones de la autoridad judicial siempre se afirman como la *última palabra* de la venganza.”²⁶⁸ El sacrificio y la venganza que se expresan en forma de violencia pueden ser aplicadas por el Estado, una autoridad, o toda la sociedad. Para “impedir los episodios imprevisibles – y frecuentes- de violencia mimética, las culturas organizan momentos de violencia planificados, controlados, en fechas fijas, ritualizados.”²⁶⁹

1.1. El ritual: su estructura y función social

El ritual es la realidad que puede evocarse por sonidos, palabras, imágenes o gestos y que, luego de la interpretación (atribución de significado), se transformará en un discurso. Sin la interpretación estos sonidos, gestos o palabras, es decir los signos y símbolos, solamente integrarán un registro que describe la realidad, pero no transmitirán un mensaje. Los símbolos y signos no son elementos vacíos, arbitrarios o inmotivados. Su significado podría variar de acuerdo a la intención del hablante. La cruz andina, por ejemplo, puede ser usada en la vestimenta como un elemento decorativo del tejido. La persona que compra esa pieza es porque aprecia el color, la textura o la calidad artística. Pero además, la cruz andina, en rituales como los expuestos líneas atrás, expresa la relación de la tierra y la comunidad en función del tiempo de la tierra.²⁷⁰

La relación del ritual y el discurso no es tan diáfana porque en la interpretación pueden influir varios factores como la continuidad del signo y el símbolo en el tiempo, el uso del lenguaje, el desplazamiento de la palabra y su significado, etc. A esto ha denominado Saussure, la mutabilidad de los símbolos y signos, que pueden plasmarse

²⁶⁸ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, (Barcelona: editorial Anagrama, 1995), 23.

²⁶⁹ René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. (Madrid: Trotta, 2006), 67.

²⁷⁰ La cruz andina (*chakana*) representa los cuatro tiempos de la tierra asociados a los solsticios y equinoccios. Los solsticios se producen en junio (tiempo de cosecha- tiempo de los hombres) y diciembre (finaliza la siembra del maíz y se limpia la tierra- es un tiempo de crecimiento, de los niños). La fiesta del solsticio de junio es el *Inti Raymi* y la de diciembre es el *Capac Raymi*. Los equinoccios se producen en marzo (tiempo del florecimiento del maíz- tiempo de los hombres jóvenes), y en septiembre (inicio del ciclo agrícola, tiempo de preparación del suelo para la siembra – tiempo de la tierra, de la mujer). En el equinoccio de marzo se celebra el *Pawcar Raymi* y en el de septiembre la fiesta del *Kuya Raymi*. Luis Enrique Cachiguango, “Yaku-mama: El baño y las peleas rituales del Inti-Raymi en Cotama, Otavalo, Ecuador”, 23-26.

también en ciertas instituciones humanas como como la costumbre y la norma.²⁷¹ La mutación de los símbolos por medio de la costumbre y la norma tienen una influencia directa en la construcción del ritual y su evolución. Mientras la costumbre es desarrollada en la sociedad, la norma positiva estatal, por el contrario, es impuesta. Es probable que la costumbre refleje la realidad social y que la norma estatal esté distanciada de ella. Por consecuencia, la costumbre tendrá una mayor aceptación. La norma estatal y la costumbre pueden tener al orden social como denominador común y como parte de sus fines. A pesar de este factor homogéneo, la norma estatal siempre será un instrumento del ejercicio del poder y es posible que ese poder tenga pretensiones de dominación y no solo de orden. Al modificar el signo, el símbolo y la forma de entender el mundo, la norma estatal podría incluso causar una ruptura entre el individuo y su entorno. Un ejemplo de esto es la disposición emitida por instituciones del Estado ecuatoriano para las celebraciones del *Inti Raymi* durante la pandemia de COVID 2019.

En junio de 2020, los líderes comunitarios de Imbabura, Cotopaxi, Tungurahua, Cañar y Azuay, debido a la cantidad de decesos y contagios en el país, resolvieron programar actividades culturales virtuales para celebrar el *Inti Raymi*. No se realizaría baños rituales y las comunidades tampoco podrían tomarse la plaza.²⁷² Sin embargo, el compromiso de los líderes comunitarios no fue honrado, en varias parroquias rurales de Otavalo y Cotacachi, por ejemplo, se realizó esta celebración al interior de las comunidades²⁷³. Esta situación pudo ser vista como un hecho aislado, que no incidiría en el incremento del número de contagios. En junio de 2021, el alcalde de Cotacachi, manifestó que “las estadísticas del año anterior han demostrado que el año anterior de 47 casos después del Inti Raymi subió aproximadamente a 350 casos”²⁷⁴. Este dato sumado a la decisión de las comunidades indígenas de tomarse la plaza de Cotacachi, motivó al COE Cantonal de Cotacachi a tomar las siguientes medidas para el *Inti Raymi* del 2021:

1. APLICACIÓN DEL SEMÁFORO ROJO LOS DÍAS 24, 25, 29 Y 30 DE JUNIO PARA EVITAR LAS AGLOMERACIONES POR LA CELEBRACIÓN DEL HATUN

²⁷¹ Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General*, trad. Amado Alonso, (Buenos Aires, Editorial Losada, 1945), 96- 104.

²⁷² El Comercio, “Baños, ceremonias, música y danza virtual por el Inti Raymi”, 18 de junio de 2020. <https://n9.cl/xv7r7>.

²⁷³ El Comercio, “En tres parroquias de Otavalo, en Imbabura, salieron a bailar el Inti Raymi”, 26 de junio de 2020, <https://n9.cl/uaky1>.

²⁷⁴ Ecuador COE Cantonal de Cotacachi, Acta de Sesión Nro. 006-2021, 21 de junio de 2021, <https://n9.cl/23o76>, Fuente consultada 30/07/2021, 10:00.

PUNCHA E INTI RAYMI Y CUIDAR LA SALUD, LA SEGURIDAD Y LA VIDA DE LOS COTACACHEÑOS. (mayúsculas en original)

2. Restringir la movilidad en el horario de 14h00 A 05:00, ante la incivilización e inobservancia de ciertos dirigentes sociales, a las disposiciones legales de las autoridades nacionales, provinciales y locales.²⁷⁵

A partir de esa disposición, el ritual y los símbolos que contiene esta fiesta podrían tener una interpretación distinta y posiblemente errada sobre las prácticas del indígena andino. Las disposiciones emitidas por el Gobierno Autónomo Descentralizado de Cotacachi posicionaron la noción de personas civilizadas e incivilizadas, marcando así una polarización de los criterios que definen lo socialmente aceptable, más allá de cualquier manifestación cultural. Esta interpretación de los signos es, sin duda, un ejercicio de poder. El concepto de cultura se ha enfrentado históricamente a la imposición de categorías que lo definen como incivilizado, anormal, desagradable o ridículo. La atribución de un calificativo o de significado al ritual puede convertirse en un ejercicio arbitrario si no se cuenta con el conocimiento suficiente sobre su significado y la capacidad de interpretar la realidad sin ubicarse en una posición de dominación. Si bien las distintas manifestaciones culturales han sido reconocidas incluso normativamente, siguen siendo objeto de constante interpretación, que no se limita a su explicación, sino que implica incluso su restricción y en algunos casos, su criminalización. Este ejemplo constituye una muestra de cómo el signo, el símbolo y el discurso son objetos a los que se les puede atribuir múltiples interpretaciones. Su significado simbólico es amplio y susceptible de apropiación por el discurso político, las disposiciones normativas e incluso la opinión pública.

El ritual no solo puede transformarse en discurso, puede además incidir en la estructura del mismo. Al respecto, Foucault menciona que “la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.”²⁷⁶ El discurso guarda ciertos límites que en muchos casos no pueden ser justificados por la razón como: el tabú, el ritual y el privilegio del sujeto hablante.²⁷⁷ El tabú es una restricción al objeto

²⁷⁵ Ecuador COE Cantonal de Cotacachi, *Ibíd.*, 7.

²⁷⁶ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Traducción de Alberto González Troyano, (Buenos Aires, Tusquets editores, 1992), 5.

²⁷⁷ Michel Foucault, *El orden del discurso*, 5- 9.

del discurso, es esa prohibición carente de justificación racional que evita que el individuo tenga contacto con aquello que es impuro. El discurso no puede expresar todo, hay varias cosas sobre las cuales no es posible hablar porque están prohibidas por ser impuras. El uso de “malas palabras” o términos sexualizados, por ejemplo, son un tabú en el discurso oficial, así como el placer y la disfunción sexual en el discurso popular. A fin de superar el tabú y construir el discurso, en muchos casos, se usa eufemismos para ocultarlo. El ritual es también una restricción, pero no al objeto del discurso sino a la circunstancia en las que se desarrolla. Es necesario que se produzcan ciertos sucesos para poder pronunciar el discurso y que este tenga eficacia. Esto hace referencia a la oportunidad del discurso. Muchos eventos no tenían ningún significado sin la formalidad que ofrece el ritual. El enunciado “los declaro marido y mujer”, por ejemplo, no tendría ninguna implicación si no es pronunciada dentro del ritual del matrimonio y por la autoridad competente según cada cultura. Finalmente, respecto al privilegio del sujeto hablante, es necesario precisar que, para que el discurso sea eficaz y pueda persuadir al oyente, es necesario que el hablante esté investido de cierta autoridad, lo cual otorga valor a su palabra. El hablante es aquel que pronuncia un discurso que produce determinados efectos en el oyente. En muchas culturas el discurso de un niño o un demente (como lo expresa incluso el Código Civil) no tiene valor. El demente, por sí mismo, no puede celebrar contratos, no puede obligarse y su testimonio no es relevante porque existen serias dudas de la veracidad de su discurso. Esto es posible debido a que su discurso no circula como el de los demás.

El ritual, entonces, es creador de un sentido que es reafirmado periódicamente. Define la condición ser humano en su entorno y “da a los actores sociales medios para dominar el mal, el tiempo, las relaciones sociales”²⁷⁸ y muchas veces las disposiciones normativas. Para reforzar la convivencia colectiva, en ocasiones, con un carácter desviado y de gran intensidad, los rituales transgreden las reglas como un intento del ser humano de liberarse de todo aquello que le condiciona. El ritual cumple la función de legitimar la transgresión de las limitaciones que se la ha impuesto.

El ritual permite dominar la realidad y las relaciones sociales porque los participantes pueden renunciar a su condición definida y permanecer inaprehensibles para sí mismos. Esto sucede debido a que se subvierte las jerarquías y la condición humana alcanza un fundamento sagrado y espiritual, que refuerza las relaciones sociales y

²⁷⁸ Martine Segalen, *Ritos y rituales contemporáneos*, (Madrid: Alianza editorial, 2005), 31.

políticas principales. Al mismo tiempo, resuelve las perturbaciones en la estructura social derivadas del cambio de *status* de un sujeto y reafirma los lazos de proximidad en la comunidad. Así, "...todo lo que amenazaba al orden – por ejemplo, lo insólito, el devenir, lo anormal- se convertía en un símbolo... Era natural entonces que el primitivo tratase de reaccionar, rechazando esos mismos símbolos por medio de un acto simbólico."²⁷⁹ Al ser un objeto impuesto a la sociedad, en muchos casos, las disposiciones normativas se presentan como un producto contrario a la voluntad de las personas y a la costumbre. De esta forma, se genera la necesidad de crear mecanismos efectivos que limiten una disposición normativa considerada como contraria a los intereses de quien está obligado a cumplirla. La famosa frase *hecha la ley hecha la trampa*, muestra un sentido de resistencia a aquellas disposiciones normativas que pueden ser válidas, pero no cuentan con una legitimidad o motivación que induzca a su cumplimiento.

El orden social no puede ser entendido solo como el orden impulsado desde el Estado. Existen muchas formas de orden social que son propias del pluralismo jurídico y muestran las distintas realidades de sociedades diversas como las de la región andina. Las normas estatales podrían, eventualmente, ser contrarias al orden social comunitario de los pueblos y nacionalidades indígenas, como sucede en el caso analizado. Frente a este escenario, se desarrollan múltiples formas de resistencia que conducen al incumplimiento de disposiciones estatales que se entienden contrarias a los derechos de las personas o la autonomía de ciertos grupos. Estos elementos son percibidos como objetos externos que provocan una anormalidad el orden social. El ritual tiene el potencial de legitimar el incumplimiento de disposiciones normativas y esa es otra de las funciones que se le puede atribuir.

1.2. Lo profano y lo sagrado del ritual

El ritual es una conducta constante y formal investida de significado, que proporciona al ser humano una condición estable, un orden natural que conjuga lo sagrado y profano. Patricio Guerrero sostiene que devolver equilibrio al cosmos, al mundo y la

²⁷⁹ Jean Cazeneuve, *Sociología del Rito*, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971), 33. El término primitivo es introducido por el autor en su obra. En esta investigación se hará referencia a lo "primitivo" desde una postura crítica ya que el uso de esa palabra refuerza la errada asociación de la cultura a la civilización.

naturaleza “solo es posible cuando se busca, mediante la acción ritual, la fiesta y la interacción simbólica, dan sentido hierofánico al tiempo y al espacio profanos para poder acercarse a la sacralidad”²⁸⁰. El ritual parte de una moral colectiva que califica el bien y el mal de acuerdo a los estándares del grupo. Así, “...el hombre, angustiado por vivirse como un misterio para sí mismo, se divide entre el deseo de fijar mediante reglas una condición humana inmutable y la tentación opuesta de permanecer más potente que las reglas, de traspasar todos los límites.”²⁸¹

La esencia de lo sagrado descansa en la sociedad, en su deber ser, en aquello que se intenta proteger por medio de las prohibiciones que contienen normas. Lo sagrado es lo establecido por la autoridad para la correcta convivencia de las personas, para alcanzarla se reduce la libertad individual y colectiva y se establece una sociedad piramidal y segmentaria que impone y castiga. Frente a esta realidad, lo profano se presenta como lo impuro, arbitrario, lo potencialmente anormal e insólito pues puede conspirar contra las reglas, contra el orden establecido por la autoridad y, por tanto, contra la estructura social. La forma de protección ante lo profano es el rechazo pues, incluso desde una visión religiosa, genera desorden, sufrimiento y maldición. No obstante, lo profano no puede existir sin lo sagrado ya que la oposición de estas categorías es necesaria para la estructuración de la sociedad, sin infracción no existe la regla y tampoco la sanción. Así, por ejemplo, “las reglas contienen en sí mismas una impureza, que reside en el hecho de ser transitoria” y muchos rituales surgen como una reacción a esa regla por ser profana.

En consecuencia, el ritual se concibe como un tiempo de purificación y por tanto marca rupturas, discontinuidades y momentos críticos en el mundo sagrado, pero también en el profano, pasando de lo profano a lo sagrado y luego nuevamente a lo profano. Esto es posible porque el ritual “domina el tiempo, o trata de dominarlo con el retorno cíclico de los mismos momentos.”²⁸² De esta forma, se satisface las condiciones de sacralidad al reconectar al ser humano con su espíritu y el entorno preservándolo de la impureza. Se consiente la dimensión profana al reconocer la imposibilidad del hombre para encerrarse en una condición humana perfectamente determinada por normas impuestas por la

²⁸⁰ Patricio Guerrero Arias, *Usurpación simbólica, identidad y poder*, (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2004), 19, 20.

²⁸¹ Jean Cazeneuve, *Sociología del Rito*, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971), 36.

²⁸² Martine Segalen, *Ritos y rituales contemporáneos*, (Madrid: Alianza editorial, 2005), 48.

autoridad. Se ve manifiesta, entonces, la necesidad del “tiempo profano..., pues solo así la cotidianidad humana encontrará su sentido para ser vivida.”²⁸³ Así, las dos fuerzas arrancan al hombre de la simple circunstancia humana originaria. Al respecto Cazeneuve indica que:

todo cambio coloca al hombre en una situación numinosa. En vano se encierra en un sistema de reglas que representa para su grupo la condición humana y en cuyo interior se siente sostenido, determinado; en vano porque luego sale de él, aunque solo fuese un instante, para entrar en otro sistema o en otra variante del mismo sistema. Se encuentra entonces enfrentado con el mundo de las potencias que evaden la regla; se siente inquieto, angustiado, porque queda cara a cara con su propio misterio, con todo lo que hay de indefendible en lo íntimo de su ser... recurre entonces a los ritos que restablezcan el equilibrio destruido, que lo preserven o lo liberen de la impureza, exactamente igual que cuando lo insólito se le hace presente.²⁸⁴

1.3. El símbolo y los rituales andinos

El ritual se encuentra estructurado por el símbolo, que constituye “la más pequeña unidad del ritual... tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o pensamiento”²⁸⁵. El símbolo es la expresión de ideas o emociones que con dificultad pueden percibirse en la realidad. El símbolo se manifiesta en colores, elementos de la naturaleza, imágenes, figuras o cualquier objeto que permita la asociación de este y un concepto. Le permite al ser humano comprender el mundo y comunicarse con su entorno, es decir, dar sentido a su existencia presente y pasada.

Turner explica que “el símbolo ritual se convierte en un factor de la actuación social, una fuerza positiva en un campo de actividad. El símbolo viene a asociarse a los humanos intereses, propósitos, fines, remedios, tanto si estos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada.”²⁸⁶ El símbolo ritual revitaliza el pasado, pero al mismo tiempo concede un sentido actual a la existencia individual y colectiva. De esta forma, el ser humano puede alejarse de su posición

²⁸³ Patricio Guerrero Arias, *Usurpación simbólica, identidad y poder*, (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2004), 20.

²⁸⁴ Jean Cazeneuve, *Sociología del Rito*, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971), 123- 124.

²⁸⁵ Víctor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Fuente consultada en <https://vertov14.files.wordpress.com/2011/01/la-selva-de-los-simbolos-turner-v.pdf>, 25/08/2021, 17:00, 21.

²⁸⁶ Víctor, Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, 22.

definida y transitar en el tiempo (profano y sagrado). En las culturas que realizan rituales de canibalismo, por ejemplo, el ritual de la muerte aleja al individuo del orden estricto que impone la norma, trasladándose a un tiempo sagrado. Ya que la sangre es un tabú, podría nuevamente regresar al sujeto al tiempo profano, por ser un acto numinoso.

El símbolo está asociado a los intereses humanos, por eso es posible que ciertos símbolos (dominantes), incluso, puedan considerarse como valores axiomáticos que reconducen las relaciones sociales²⁸⁷ y la conciencia política al campo espiritual. Así, si el ser humano perturba el orden social y no se somete a sus condiciones, se fractura la conciencia política y social. Esto es posible porque la dimensión espiritual, que procura la preservación del orden natural, le permite recuperar la pureza. El individuo reconectado con su espíritu tiene la capacidad de discernir entre el orden natural y lo socialmente impuesto. Se aparta de la imposición y actúa según la naturaleza de las cosas.

De este modo, el símbolo, entendido como la fracción del ritual, otorga sentido a las prácticas y relaciones sociales. El símbolo es el significante que evita la arbitrariedad en el uso del lenguaje, ya que permite establecer una conexión con el significado de las cosas.²⁸⁸ Del mismo modo, otorga el sentido de lo social y jurídico, pues proporciona coherencia a la existencia del procedimiento y la resolución del conflicto. “Siendo los símbolos un producto de la acción social, reflejan también las contradicciones existentes al interior de una determinada sociedad...”²⁸⁹

Patricio Guerrero se refiere, principalmente, a las “contradicciones de clase, contradicciones étnicas, identitarias, culturales, regionales, generacionales, así como de modos de pensar y hacer la sociedad en confrontación.”²⁹⁰ Estas son más perceptibles en los rituales festivos, aquellos que tienen una esencia más fuerte e intensa y presentan una participación masiva de la sociedad. Un símbolo puede ser comprendido y practicado de forma distinta en el mismo ritual si la dimensión política y espiritual del mismo no es compartida, generando una percepción errada que va desde la trivialización hasta la

²⁸⁷ Víctor Turner, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Ibíd, 22

²⁸⁸ Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General*, trad. Amado Alonso, (Buenos Aires, Editorial Losada, 1945), 93- 94.

²⁸⁹ Patricio Guerrero Arias, *Usurpación simbólica, identidad y poder*, (Quito: ediciones Abya Yala, 2004), 43.

²⁹⁰ Patricio Guerrero, “La insurgencia de los símbolos en la insurrección de las diversidades”, en Napoleón Saltos Galarza. *La rebelión del arcoíris: testimonios y análisis*. (Quito: Fundación José Peralta, 2000), 252.

calificación de salvajismo o barbarie. Entonces, el ritual es una forma de comunicación del ser humano y su mundo espiritual por medio de símbolos que se desarrollan en un momento sagrado-profano. Esto sucede en los días de fiesta, cuando la ciudad se encuentra más vulnerable y “estallan los dicterios, las injurias provocadoras, escogidas a propósito, los desafíos: en seguida corre la sangre. De una forma más general y más pernicioso para un cierto estadio de la sociedad, para un equilibrio de paz a menudo muy precario... Hay más permisividad, benevolencia o licencia.”²⁹¹

La fiesta ritual, “reflejo de una civilización, símbolo y vehículo de mitos y de leyendas...”²⁹², no es un simple espectáculo, por el contrario, su objetivo es exaltar los poderes, el poder espiritual y social pero también el de la autoridad, transformando determinados equilibrios y jerarquías. “Naturalmente, para la paz y el buen orden esas diversiones populares... provocan situaciones ambiguas o peligrosas: Están desde luego, los consabidos riesgos de los juegos de guerra, pero también los que nacen en la simple presencia de extranjeros... Sin hablar, claro está, de la excitación del momento y las borracheras”²⁹³. Durante la celebración ritual, al ser humano, cualquier cosa le está permitida. Todo esto es parte de la resonancia de cada símbolo y la pretensión de corrección que tiene el ritual sobre el orden social y natural.

Por otro lado, el ritual más que una manifestación del lenguaje expresa normas de comportamiento de ser humano frente al mundo espiritual y frente a su entorno, convirtiendo periódicamente en deseable aquello que empieza como una imposición moral. En palabras de Émile Durkheim citado por Segalen, “los ritos más bárbaros o extraños y los mitos más raros traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida, sea individual o social”²⁹⁴. Es decir, aquello que se presenta como mítico e irracional, es, efectivamente, parte de procesos e instituciones que da cuenta del comportamiento social y sus formas de regulación.

²⁹¹ Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, traducción de Xavier Riu, (Barcelona: ediciones península, 1988), 20.

²⁹² Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, traducción de Xavier Riu, 7.

²⁹³ Jacques Heers, *Carnavales y fiestas de locos*, traducción de Xavier Riu, 7.

²⁹⁴ Martine Segalen, *Ritos y rituales contemporáneos*, (Madrid: Alianza editorial, 2005), 16.

1.4. Ritual, sacrificio y violencia

Existe una relación sistemática de causalidad entre estos términos. El ritual puede legitimar la violencia con la que se ejecuta un sacrificio, además de asignarle un significado y una función. Si se observa a la violencia de forma aislada, parecería difícil encontrar razones que la justifiquen, con la excepción de aquellos casos en que no existe otra forma posible y eficaz para actuar frente a un riesgo. A pesar de su aparente excepcionalidad, la violencia desempeña un rol importante en la sociedad como mecanismo que aborda conflictos, tanto a nivel individual como colectivo. Existe una delgada línea que divide un comportamiento violento reprochable de un comportamiento legítimo y, en algunos casos, digno de reconocimiento. El Estado posee el monopolio sobre el ejercicio de la violencia. Los civiles, en principio, están impedidos de ejecutar actos violentos. Las normas penales asignan una pena para quien ejerce violencia sobre otra persona o sobre un animal, pero también autorizan comportamientos violentos de forma excepcional, cuando se ejecuta dentro de un contexto específico, como el estado de necesidad, la legítima defensa o el cumplimiento de deber.

El punto central de este debate está en determinar en qué casos la violencia es legítima y cuándo es reprochable. Si bien esto puede ser analizado desde múltiples perspectivas, el sacrificio y el ritual son dos conceptos que se vinculan de forma directa como elementos legitimadores de la violencia. Lo primero que se debe tener en cuenta es que el sacrificio persigue siempre un objetivo identificable y se ejecuta por medio de un ritual. Si un sacrificio no tiene un objetivo ni un proceso ritual de aplicación, se trataría de un simple hecho violento ilegítimo y, en muchos casos, punible.

Mauss y Hubert establecen un esquema para el sacrificio a partir de la identificación de tres elementos: el sacrificante, el sacrificador y la víctima del sacrificio. El sacrificante es el sujeto que ofrece el sacrificio con el objetivo de purificarse. “El que recoge de este modo los beneficios del sacrificio o quien sufre sus efectos. Este sujeto es tanto un individuo como una colectividad”²⁹⁵. El sacrificador es un intermediario necesario ya que en muchas culturas no es posible que la víctima y el sacrificante tengan una relación tan próxima. Por tanto, “se necesita un intermediario o, al menos un guía: es el sacerdote. Está más familiarizado con el mundo de los dioses [...] el sacerdote también

²⁹⁵ Marcel Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010), 79

evita que el sacrificante haga errores funestos.”²⁹⁶ El sacrificador es el sujeto que se encuentra consagrado y comprometido con las deidades. Y la víctima del sacrificio que puede ser objetos inertes o seres vivos.

Es preciso tener presente que “se debe llamar sacrificio a toda oblación, incluso a las vegetales, siempre y cuando la ofrenda o parte de ella sea destruida”²⁹⁷. Esta definición realizada por Hubert y Mauss contiene dos elementos esenciales. Por una parte, el objeto sobre el cual recae el sacrificio son plantas, animales e incluso seres humanos. Por otra, aquel objeto sacrificial, conocido también como ofrenda o víctima, debe ser destruido total o parcialmente. Respecto al primer punto, los criterios de selección de las ofrendas se han modificado de acuerdo al contexto social de diversos momentos históricos. La ofrenda de plantas y vegetales tenía como objeto entregar a los dioses lo mejor que produzca la tierra. Respecto a los animales, se consideraba que algunos tenían características sagradas y ese era el parámetro que los convertía en aptos para el sacrificio. En otros casos, era necesario aplicar un ritual previo que dote de divinidad a un animal para que sea ofrendado. En ciertos casos, los animales eran seleccionados por sus semejanzas con el ser humano. Este fue el vínculo entre el sacrificio de animales y el de seres humanos, pues se consideraba que mientras más características humanas tenga la víctima mejor será el sacrificio y cumplirá de mejor forma sus objetivos.

El segundo elemento integrante de la definición de sacrificio es la destrucción de la ofrenda. La acción de sacrificar, según la RAE significa “ofrecer a una divinidad algo o alguien en su honor, generalmente destruyéndolos o matándolos”²⁹⁸. Esto se logra con la ejecución de un proceso violento que da como resultado la destrucción o muerte de la ofrenda. Por lo tanto, la violencia es un elemento indispensable del sacrificio, pues de otro modo no sería posible que cumpla sus fines. Las formas de violencia que se utiliza en un sacrificio dependen, en gran medida, de la ofrenda. De acuerdo a la naturaleza de la ofrenda será posible identificar las formas de violencia más apropiadas para cada caso.

La violencia puede ser vista como un acto salvaje y carente de razones. La muerte de una persona puede ser observada como un hecho repudiable. Sin embargo, el sacrificio,

²⁹⁶ Marcel Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, 95

²⁹⁷ Henri Hubert y Marcel Mauss, “Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio”, en *El Sacrificio: magia, mito y razón*, (Buenos Aires: Las cuarenta, 2010), 81.

²⁹⁸ Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., (versión 23.5 en línea). <https://dle.rae.es/sacrificar>, Fuente consultada el 3/12/2021, 16:00

que da como resultado la muerte de una persona, podría ser visto como un acto legítimo y, en algunos casos, necesario. Esto depende de los resultados que produzca el sacrificio, tanto a nivel individual como colectivo. El sacrificio tiene el potencial de generar efectos para una colectividad en su conjunto, modifica las relaciones sociales, culturales y espirituales de los seres humanos. De este modo, uno de las principales consecuencias que produce el sacrificio es la generación de equilibrio social. Si se observa esto a fondo, la administración de justicia penal ordinaria también utiliza la violencia de la pena para generar múltiples efectos a nivel colectivo. Uno de los principales es la consecución de un equilibrio social que evite una escalada de la violencia.

Los delitos violentos pueden producir efectos que van más allá de la víctima. La conmoción social que producen tiene distintos niveles, que dependen de su exposición mediática, del nivel de violencia con el que se ejecutó, del momento en que se produjo o de *quién* es la víctima. Además, puede generar un efecto colectivo cuando se incrementa la percepción de inseguridad o cuando crea en las personas la sensación de ser víctimas potenciales. Frente a este escenario, las personas exigen justicia al Estado. Esto significa la aplicación de la máxima pena posible a quien cometió el delito. Esta petición de *justicia* no es otra cosa que la exigencia de castigo, que esconde detrás de sí a la venganza como fundamento de la pena. Quienes exigen esto no están pensando, seguramente, en garantizar la rehabilitación de quien cumple la pena, sino en producirle dolor. La declaratoria de culpabilidad y la aplicación de la pena generan la satisfacción del deseo de venganza y, por consecuencia, se construye una especie de equilibrio social. Este es uno de los principales fundamentos de la penalidad y el ritual de la administración de justicia.

El elemento que transforma a la violencia en un acto sagrado, divino o legítimo es el ritual. Puede ser utilizado para dotar de características divinas a la víctima y que no se trate de una muerte más, sino de una muerte legítima que produce efectos importantes para el grupo social dentro del cual se desarrolla. Para esto, la víctima del sacrificio debe atravesar un proceso de purificación para que tenga acceso al mundo sagrado y pueda modificar el estado de culpabilidad de quien consume el sacrificio y de toda la comunidad. Existen “en la víctima un espíritu, justamente el sacrificio tiene por objeto liberarlo. Hay

que ganar la buena voluntad de este espíritu, porque sino, una vez libre, podría volverse peligroso; por eso las adulaciones y las excusas previas”²⁹⁹.

En el momento en el que se consuma la muerte el espíritu de la víctima se consagra dejando atrás su esencia profana y la de su sacrificador. La violencia del sacrificador y del sacrificante es desviada hacia la víctima del sacrificio para protegerlos de su propia violencia, de la rivalidad y los celos. Así, el sacrificio arrebatada del ser humano su estado profano, le permite expiar su existencia y elevarse por encima de su condición natural de impureza. La víctima, por su parte, “va a pasar al sacrificante las nuevas cualidades que adquirió por la sacrificación”³⁰⁰. Lo inviste de una fuerza sacra, pura, guardiana del orden natural y moral, preservándolo de la impureza. Le permite al ser humano, además, la identificación con su entorno pues convoca a la unidad de la comunidad, refuerza las relaciones sociales y políticas de sus miembros y resuelve las alteraciones a la estructura de la sociedad.

Los efectos catárticos del sacrificio no son permanentes. Estos efectos a la larga se esfuman y el estado profano regresa al ser humano debido a que, durante el ritual, la víctima del sacrificio sostiene la trascendencia de lo sagrado apartándose de lo profano. Si en el ritual se omite o si este no se ejecuta de acuerdo a lo dispuesto, el momento sagrado, posteriormente, será contaminado ya que no se puede negar la participación profana y sagrada del sacrificador. Es sagrada porque este acto, garante de la condición humana, tiene la intención de agradar a los dioses, pero, al mismo tiempo profana porque la muerte es un acto numinoso (impuro). En el Levítico, por ejemplo, respecto a los sacrificios se indica que “Y cuando ofrecieres sacrificio de acción de gracias a Jehová, lo sacrificaréis de manera que sea aceptable. En el mismo día se comerá; no dejaréis de él para otro día”³⁰¹. El sacrificio debe realizarse a partir de un ritual y en cumplimiento de reglas determinadas, de lo contrario los efectos del sacrificio desaparecen y regresa el estado profano. Entonces, el ritual, que se presenta como un momento espiritual, puro y sagrado, si no es observado en su totalidad, se transformará en una conducta criminal. Esto es posible porque la pureza y la impureza se encuentran relacionadas en la muerte. Esta acción criminal puede verificarse también, en otros escenarios: por ejemplo, un

²⁹⁹ Marcel Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, traducción, prólogo y edición por Ricardo Abduca, (Buenos Aires: Las cuarenta, 2010), 107.

³⁰⁰ Marcel Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, traducción, prólogo y edición por Ricardo Abduca, *Ibíd.*, 119.

³⁰¹ La Santa Biblia, Lv. 22:29-30, (Reina Valera, 1960).

juicio penal que no observa el debido proceso, o la sanción con agua fría y ortiga fuera del ritual de que se realiza al administrar justicia indígena.

Mauss y Hubert, al respecto, comentan que:

lo que comienza ahora es un crimen, una especie de sacrilegio. Por eso mientras se llevaba a la víctima al lugar de ejecución, ciertos ritos prescribían libaciones y expiaciones. Antes de golpearlo le pedían perdón. También se dirigían a la especie a la que pertenecía el animal, como un vasto clan familiar, rogándole que no busque venganza por el daño que estaba por causarle en la persona de uno de sus miembros. Bajo influencia de las mismas ideas, podía ocurrir que el autor de la muerte de la víctima era castigado: podía recibir golpes o ser desterrado.³⁰²

El hombre que, para realizar el ritual, transgredió la regla, se convierte en un símbolo de imperfección y marca la imposibilidad de vivir junto a la comunidad en ese mundo absolutamente regulado. Por tanto, una vez que el ritual culmina, debe recibir la sanción correspondiente, transformándose, el sacrificador, en una víctima más del sacrificio. Así, tanto el transgresor de la regla como el infractor común son tratados del mismo modo, como criminales. Los dos manifiestan violencia en sus actos, aunque el objeto de sacrificio ritual haya sido la sustitución de la misma.³⁰³ Si bien esta explicación refiere al ejemplo de Mauss y Hubert sobre las libaciones llamadas *apavyāni* del sacrificio animal hindú, es posible verificar el símbolo de imperfección en algunas comunidades andinas, aunque, con menor intensidad.

El uso de armas en el *Inti Raymi*, por ejemplo, es fuera de las reglas.

La comunidad debe tener sus sanciones, porque cada comunidad tenemos nuestras propias reglas y si alguien usa armas le sancionamos, pero no es en la cárcel porque que tiene que ver el sistema carcelario con nuestra fiesta, debe realizar trabajo comunitario. Y cuando hay excesos también el Consejo nos pide que pongamos orden en las familias. No se trata de pelear para matar. Si peleamos es para medir la fuerza de las vertientes, pero no para matar. Si eso sucede entonces se debe castigar.³⁰⁴

Finalmente, en los casos de víctimas humanas, la violencia corre el riesgo de ser vengada pues despierta en los familiares de la víctima un deseo mayor de violencia que difícilmente podrá satisfacerse, pudiendo incluso comprometer la existencia de la

³⁰² Marcel Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, traducción, prólogo y edición por Ricardo Abduca, *Ibíd*, 110- 111.

³⁰³ Jean Cazeneuve, *Sociología del Rito*, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971), 69- 73.

³⁰⁴ Miguel Calapi, presidente de la comisión de Cultura de la comunidad La Calera ubicada en la Parroquia San Francisco, Cotacachi- Imbabura, entrevista realizada por la autora el 21 de mayo de 2018. Imantag es una de las parroquias rurales de Cotacachi.

sociedad. A partir de este momento, la violencia rechazada por el sacrificio revela su naturaleza y se genera la venganza de sangre. Esta es una amenaza insoportable debido a que la única forma de satisfacerla es con el derramamiento de sangre del criminal. Según Girard, “el crimen que la venganza castiga, casi nunca se concibe a sí mismo como inicial; se presenta ya como venganza de un crimen más original.”³⁰⁵

Las celebraciones rituales son expresiones sociales que trasladan al individuo de un momento sagrado a uno profano con el único objetivo de propiciar un equilibrio entre el orden social y el orden natural. Este tránsito, eventualmente, puede resultar en conductas imperfectas muy graves pues la transgresión de la regla además de alterar el orden social podría afectar la integridad de los miembros de una comunidad o de sujetos ajenos a ella. Así, por ejemplo, René Girard explica el ritual de canibalismo practicado por los tupinamba- Brasil:

El canibalismo propiamente ritual se refiere únicamente a los enemigos capturados vivos... estos prisioneros pasarán largos meses, a veces años, en la intimidad de quienes acabarán por devorarlos... el prisionero es objeto de un tratamiento doble y contradictorio; a veces es un objeto respetable, y hasta venerable... en otros momentos se le insulta, se le cubre de desprecio, sufre violencia... Un poco antes de la fecha fijada para su muerte... se estimulan, en suma, las acciones ilegales de la futura víctima, se le aboca a la transgresión... El prisionero debe atraer hacia su persona todas las tensiones internas, todos los odios y rencores acumulados. Se le pide que transforme mediante su muerte toda esta violencia maléfica en un sagrado benéfico, que devuelva su vigor a un orden cultural deprimido y fatigado.³⁰⁶

Es claro que no todos los rituales requieren un sacrificio ya que es posible ofrecer plegarias y oblaciones. Para alcanzar una condición totalmente sagrada se requiere estar en comunicación, ser reconocido y aceptado por el mundo sagrado y la muerte facilita el paso de lo profano a lo sagrado. El sacrificio se sustenta en la idea de un juicio de valor: “el poder mágico nace de la sangre y se obtiene por la violación del tabú de la sangre, es decir, por delitos rituales”³⁰⁷. Por lo tanto, el derramamiento de sangre tiene un poder simbólico muy fuerte en los rituales. Por esta razón, además de las plegarias, en el ritual se presentan ofrendas que, al ser destruidas, garanticen el estado de pureza pretendido por

³⁰⁵ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, (Barcelona: editorial Anagrama,1995), 22.

³⁰⁶ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, (Barcelona: editorial Anagrama,1995), 286-287.

³⁰⁷ Segundo Moreno Yáñez, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, (Quito, Corporación Editora Nacional, UASB, 2017), 19.

el ritual. Como lo dice Mauss y Hubert: “la “alianza por la sangre” y la “comida en común” son los medios más simples de alcanzar el resultado.”³⁰⁸

La purificación se logra por medio de una víctima animal, preferentemente aquella que tenga mayor cercanía a los rasgos humanos, que represente a una criatura inocente y que asuma la culpa de toda la sociedad. La sustitución de la víctima humana por la víctima animal se ha dado principalmente por el rechazo de los dioses. Esto sucedió desde el antiguo testamento, cuando Dios rechaza la muerte de Abel al ser ofrecido como víctima por Caín. Esta sustitución, además, se realiza por el parecido de los dioses al animal, como en el caso de la víctima totémica en los sacrificios agrarios.³⁰⁹ Sin embargo, algunas culturas prefieren aún a los seres humanos como víctimas del sacrificio, pues consideran que la víctima humana permite la fusión de la sangre humana y la divina.

La relación que existe entre el ritual, la violencia y el sacrificio son innegables. Se trata de elementos que le dan sentido a esta práctica y, en principio, legitiman la violencia con la que se ejecuta, considerando los efectos que produce a nivel individual y colectivo. El ritual sirve para seleccionar a las víctimas, para ejecutar el proceso y también para investir de poder a quien va a ejecutar el sacrificio. Si bien cada acto sacrificial debe ser entendido dentro del contexto en el que se produce, no se trata de una práctica que siempre sea legítima y necesaria. Foucault hace referencia a los casos en lo que se puede configurar un “exceso ritual del poder”³¹⁰. Esto significa que, a pesar de que el sacrificio se ejecute con una violencia ritualizada, puede exceder los límites propios de esta práctica. Como se analizará a continuación, es imprescindible establecer ciertos criterios para cada caso concreto que den cuenta de la legitimidad de la violencia del sacrificio.

2. Entre el *tinku*, la venganza y la administración de justicia

³⁰⁸ Marcel Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, traducción, prólogo y edición por Ricardo Abduca, (Buenos Aires: Las cuarenta, 2010), 72

³⁰⁹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Ibíd, 14- 20. Marcel, Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, traducción, prólogo y edición por Ricardo Abduca, (Buenos Aires: Las cuarenta, 2010), 72- 86.

³¹⁰ Michel Foucault, *Los anormales*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 86.

2.1.El *tinku* y la venganza privada.

El ritual en las comunidades indígenas expresa la relación que estas mantienen con cada elemento del cosmos. Es una representación del orden del mundo y la reproducción de la vida que se desarrolla durante las fiestas, activándose dispositivos simbólicos que se manifiestan en el ritual y los sacrificios ofrecidos en ellas. Es un momento festivo donde la música y el baile tienen un papel preponderante. Por intermedio de ellos, se celebra la vida, se resuelve conflictos y se devuelve a la sociedad la paz social. “Es a través de la fiesta, del ritual, como dispositivos simbólicos de la cultura, como los seres humanos y las sociedades transforman los órdenes temporales y espaciales; todo el proceso de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte ha estado acompañado de la fiesta”³¹¹.

Estos bailes rituales ofrecen una buena ocasión para la provocación, para abrir la brecha en las estructuras sociales. Se generan encuentros confrontativos que sean capaces de satisfacer el gusto por la rivalidad, que busquen “soluciones políticas..., en una lógica y deseo impostergable de reconciliación después de la confrontación.”³¹² El ritual y el conflicto son actos simultáneos que ocurren en las celebraciones y son considerados como actos sagrados. Aunque se presentan como actos inofensivos, en un primer momento, traducen los deseos de emulación en una agresión tan profunda entre grupos sociales que rápidamente degenera a conflictos violentos.

“El *tinku* es el encuentro de dos cosas, generalmente contrarias, para pelear o confrontar o competir”³¹³. Es el nombre quichua de las peleas rituales en las que se encuentran dos individuos o grupos opuestos. Aunque aparenta ser un combate guerrero, en realidad, se trata de un ritual cargado de violencia dirigido a negar el derecho impuesto. Rechaza, también, el derecho ineficaz y soluciona los conflictos dentro del conflicto

³¹¹ Patricio Guerrero Arias, *Usurpación simbólica, identidad y poder*, (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2004), 20.

³¹² José Inuca Lechón, *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*, Tesis para la obtención del título de doctorado Historia de los Andes, FLACSO, Fuente consultada en 24/06/2018, 10:00 en <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/12808/2/TFLACSO-2017JBIL.pdf>

³¹³ José Inuca Lechón, *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*, *Ibíd*, 12.

generado en los rituales festivos de las comunidades andinas. Por esta razón ha sido calificado como prácticas bárbaras y salvajes.

El *tinku* “no puede seguir siendo entendido solo como una disfunción que conduce al desequilibrio social y pone en peligro el orden establecido. Por el contrario, el conflicto y el cambio constituyen, la condición natural de toda socio- cultura, más no la estabilidad y el orden.”³¹⁴ Esta forma de ver el orden, donde el conflicto es un mecanismo para generar equilibrio, podría verse distorsionada. El “*tinku* puede ser incluso un intercambio de venganza [...] si en el primer combate una mitad se muestra superior, en el siguiente la otra mitad procurará vencer para cobrarse [...] si los de abajo dan muerte, los de arriba la darán en un futuro.”³¹⁵

La excesiva violencia podría generar una reacción en cadena que aumenta cada año en las celebraciones de las comunidades. Se produce, entonces, una ruptura entre la víctima del sacrificio y el ritual debido a que la venganza no conduce a la dimensión sagrada, por el contrario, incrementa la violencia impura. Este problema surge porque “los hombres no comprenden el secreto de la dualidad. Necesitan diferenciar la buena violencia de la mala; quieren repetir incesantemente la primera a fin de eliminar la segunda.”³¹⁶ De este modo, la sangre derramada en esta celebración, tendría un significado completamente distinto al que tiene la sangre vertida de forma voluntaria por la víctima del sacrificio. Constituirá un símbolo impuro, muestra de la arbitrariedad del sacrificador y la sociedad. Consecuentemente, la víctima del sacrificio en lugar de absorber la violencia y convertirla en una fuerza sacra, luego de su muerte, la desbordará de forma fatal sobre la comunidad como una maldición.

Ya “no existe una clara diferencia entre el acto castigado por la venganza y la propia venganza”³¹⁷. La violencia no es más parte del sacrificio, ahora, consiste en una represalia por haber elegido al individuo equivocado, como víctima del sacrificio. También por usar al sacrificio como venganza y castigo. Esto da como resultado la

³¹⁴ Patricio Guerrero Arias, *El trabajo antropológico. Miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida*, (Quito: Abya Yala, 2016), 67.

³¹⁵ Thérèse Bouysse- Cassagne, Olivia Harris, “Pacha: en torno al pensamiento Aymara” en Thérèse, Bouysse- Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, (La Paz: Hisbol, 1987), 30.

³¹⁶ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, 44.

³¹⁷ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, 22.

circulación de un estado profano a uno aún más profano que desprecia el orden social, el orden natural y el mundo espiritual.

Según Girard, las sociedades civilizadas, como la nuestra (así lo afirma el autor), no entran al círculo vicioso de la venganza porque el sistema judicial aleja la venganza generalizada y la reduce a una represalia única y controlada por la autoridad. La venganza es, por tanto, “legítima” y será denominada venganza pública. Esto no sucede con las sociedades primitivas (así lo afirma el autor) porque en ellas solo existen la venganza privada, aquella que se caracteriza por ser salvaje, infinita e interminable.³¹⁸ Esto supondría la inexistencia de un sistema de administración de justicia. Afirma, incluso, que hablar de un sistema de justicia en las sociedades primitivas, abandonadas a un “salvajismo terrorífico”, es un abuso del sentido de los términos. Esas sociedades no podrían tener virtudes iguales o superiores al sistema penal, porque la venganza no puede hacer las veces del sistema de justicia. Es un error idealizar a estas sociedades y considerarlas como modelos a seguir.³¹⁹ No es correcto concluir, de forma generalizada, que las sociedades que practican sacrificios rituales y emplean la venganza como una forma de alcanzar los equilibrios de la estructura social, son primitivas.

2.2. La crisis mimética y la venganza privada

En este apartado, se utilizará la posición teórica propuesta por René Girard para explicar las características del deseo mimético, la venganza y la construcción de chivos expiatorios y víctimas dentro del contexto del conflicto y el ritual. Este autor explica el origen del conflicto social a partir del deseo mimético. Todos los individuos tienen un modelo, próximo o lejano, que desean imitar. El modelo posee objetos que se vuelven deseables para otros por el solo hecho de poseerlos, aunque en realidad estos objetos podrían ser innecesarios para cualquier sujeto. Girard afirma que “si el deseo es mimético – lo que quiere decir imitativo-, entonces el sujeto desea el objeto poseído o deseado por aquel al que toma por modelo.”³²⁰ La atención que podría poner un sujeto sobre un objeto es porque lo posee alguien más. Esta situación no resulta problemática a menos que la proximidad entre estos dos sujetos provoque la idea de que el objeto es asequible para ambos y surja la rivalidad. El poseedor del objeto se transforma en un obstáculo y la

³¹⁸ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, *Ibíd.*, 22.

³¹⁹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 22- 26.

³²⁰ René Girard, *Los orígenes de la cultura.*, 51.

rivalidad entre estos sujetos los arrastra hacia la violencia. Por eso, si la rivalidad es exacerbada se produce la crisis mimética o sacrificial y la conclusión o resolución de la crisis se cumple en el chivo expiatorio.³²¹

El capítulo precedente contiene un hecho que permite ejemplificar el deseo mimético. Se trata del conflicto entre las comunidades de Turuku y Santa Bárbara³²² por el proyecto que financiaría el tratamiento de los recursos hídricos (ojo de agua). Si las dos comunidades hubiesen mantenido la administración de los recursos hídricos no existiría un objeto que genere un conflicto. La rivalidad se impone en el momento en el que San Bárbara presenta el proyecto y resulta beneficiada por la organización internacional. Presentar el proyecto es el primer evento que genera rivalidad, pero la conflictividad aumenta al recibir el beneficio económico y gastar los recursos en beneficio de su comunidad. El despliegue de rivalidad convoca a la crisis mimética que distorsiona las relaciones sociales e invita a la violencia y la venganza. El dinero, objeto del conflicto, dejó de ser relevante. Ahora, “la única obsesión de los rivales consiste en derrotar al contrario y no en conseguir el objeto, que pasa a ser superfluo, llegando a constituir un simple pretexto para la exasperación del conflicto.”³²³

Al activarse la venganza dentro de la sociedad inicia un tiempo en el que se perturbaría las relaciones sociales e incluso el orden jurídico. La energía del conflicto estaría descontrolada. “La única reconciliación posible, el único medio de irrumpir la crisis y salvar a la comunidad de la autodestrucción, pasa por la convergencia de toda esa cólera, de toda esa rabia colectiva, en una víctima designada por el mimetismo mismo y adoptada de forma unánime.”³²⁴ En este procedimiento, las normas y el sistema de administración de justicia estatal no solo son inútiles, son trasgredidos, porque ahora es necesario cometer un crimen para apaciguar la venganza. Este conflicto traspasa incluso el derecho consuetudinario indígena porque tampoco se habría sometido a su jurisdicción. Ni Santa Bárbara ni Turuku consideraron al derecho consuetudinario indígena a pesar de

³²¹ René Girard, *Los orígenes de la cultura.*, 51- 55.

³²² La comunidad de Turuku (Eloy Alfaro- Turuku) pertenece a la parroquia urbana de San Francisco, pero está localizada en el sector rural. Santa Bárbara pertenece a la parroquia urbana de El Sagrario, y también se encuentra ubicada en el sector rural. Estas comunidades son consideradas las comunidades altas (*hanan*) debido a que se encuentran en las faldas del volcán Cotacachi. Es importante indicar que no se trata de comunidades rivales sino aliadas, debido a que son comunidades altas. Las comunidades rivales son las comunidades bajas, es decir las que se encuentran lejos del cerro y un poco más próximas a la ciudad.

³²³ René Girard, *Los orígenes de la cultura.*, 52.

³²⁴ René Girard, *Los orígenes de la cultura.*, 62.

que en las comunidades existen autoridades designadas. Por el contrario, Turuku le dio un *ultimátum* a Santa Bárbara: *pero en San Juan nos hemos de encontrar y ahí te he de dar.*

Es posible que en el conflicto intervengan otros sujetos. Esto podría proliferar la crisis aún más. Girard sostiene que “si dos personas llegan a las manos por el mismo objeto, el valor de este aumenta a los ojos de un tercero que contempla la situación de despliegue llamativo de rivalidad”³²⁵. Esto sucede porque el objeto que dio origen al conflicto ha conseguido difuminarse tanto que crea una ficción: el financiamiento de la organización internacional pudo otorgarse a cualquier comunidad que hubiese presentado el proyecto. “Para que la mimesis se convierta en puro antagonismo, es preciso que el objeto desaparezca o que pase a un segundo término.”³²⁶ El deseo mimético de los terceros ha conseguido fraccionar al objeto creando una afectación inexistente a varias comunidades que ahora participarán en esa pelea. El problema entre Turuku y Santa Bárbara fue comentado y discutido por varios sujetos. Cada comunidad mantuvo una postura hostil contra Santa Bárbara, por respaldo a Turuku, pero sobre todo al sentir una afectación económica para su propia comunidad. En ese momento, el único antídoto contra tanta violencia era la crisis sacrificial.

Es irrelevante la responsabilidad de la víctima en el conflicto, lo que importa es transformar a un miembro de la comunidad en el chivo expiatorio. Se trata de “un miembro de la comunidad que pasa por ser la única causa del desorden. Dicho miembro es aislado primero, y finalmente masacrado por todos. No es más culpable de lo que puede serlo otro cualquiera”³²⁷. Se produce un ritual sangriento que busca proteger y liberar al cuerpo social del conflicto y la violencia, desviando esta energía destructora hacia una víctima. Toda la rabia y violencia es reconducida a uno o varios sujetos que deben morir o por lo menos sufrir una lesión fuerte. La muerte de un comunero de Santa Bárbara y las heridas de dos sujetos de Turuku finalizan el desorden y procuran, a la postre, la reconciliación de las comunidades. Es claro que la muerte y las lesiones no pondrán fin a la violencia, pero al menos limitan sus efectos y evitan el ciclo de violencia interminable.

³²⁵ René Girard, *Los orígenes de la cultura.*, 62.

³²⁶ René Girard, *Los orígenes de la cultura.*, 62.

³²⁷ René Girard, *Los orígenes de la cultura.*, 62.

No se trata de eliminar la violencia, sino de reconducirla hacia un objeto o un sujeto específico, como un prisionero, un demente, un niño, un extranjero, etc. Lo deseable es que la víctima no sea parte de la sociedad, pero si esto no puede evitarse, debe ser un sujeto que no despierte el deseo de venganza. Los Incas, por ejemplo, sacrificaban a niños como *capacochas*, porque mientras no se haya realizado el ritual de iniciación los niños no eran parte de la comunidad.³²⁸ Seleccionar a un sujeto de la comunidad como un niño o una persona con discapacidad procuraría el restablecimiento del equilibrio y se reduciría las posibilidades de venganza. De todos modos, los prisioneros y extranjeros eran preferidos para estos sacrificios. Segundo Moreno menciona que “los aztecas practicaban la guerra por motivos económicos y de venganza, como la imposición de tributos, confundidos con la necesidad de obtener una víctima para los sacrificios exigidos por sus divinidades.”³²⁹ Capturar prisioneros de guerra para el sacrificio era considerado el mayor honor de la guerra porque procuraban un sujeto que concentraría la violencia colectiva.

La víctima del sacrificio no necesariamente debe ser escogida o impuesta, cualquier sujeto, voluntariamente, pudo haber aceptado tomar el lugar de la víctima del sacrificio. “Eso fue justamente lo que sucedió con el Cristo evangélico [...] Cristo se señaló a sí mismo ante sus perseguidores, al reprocharles que se entregarán a la violencia y que condenasen a víctimas inocentes.”³³⁰ La muerte voluntaria³³¹ de un individuo absorbe, en este caso, los pecados (violencia) de la sociedad.

En la muerte voluntaria, además, existe una dimensión honrosa y heroica. La muerte conduce a la vida o a una madurez espiritual. Por ejemplo, en el evangelio se afirma que “si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; pero si muere da mucho fruto. El que ama su vida, la perderá; y el que aborrece su vida en este mundo, para vida eterna la guardará.”³³² En muchas culturas, la muerte voluntaria, que procura generar un bien a la sociedad, se convierte en un acto de creación o de metamorfosis de

³²⁸ Sabine MacCormack, “Ritual conflicto y comunidad en el Perú colonial temprano”, 56.

³²⁹ Segundo Moreno Yáñez, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, 22.

³³⁰ René Girard, *Los orígenes de la cultura*, 64.

³³¹ “Yendo un poco adelante, se postró sobre su rostro, orando y diciendo: Padre mío, si es posible, pase de mí esta copa; pero no sea como yo quiero, sino como tú” La Santa Biblia, Mt. 26:39, (Reina Valera, 1960). Esta referencia bíblica puede provocar la idea de que Jesús no había aceptado voluntariamente ser la víctima del sacrificio, si debía morir era por la voluntad de Dios. Sin embargo, esto es aclarado en el evangelio de San Juan “Jesús entonces le dijo a Pedro: Mete tu espada en la vaina; la copa que el Padre me ha dado, ¿no la he de beber?” La Santa Biblia, Jn. 18:11, (Reina Valera, 1960).

³³² La Santa Biblia, Jn. 12:24-25, (Reina Valera, 1960).

la crisis al orden de la sociedad. Regenera el vínculo que fue fracturado por la rivalidad y eleva al muerto a un estado hierático. Moreno Yáñez explica que “además de la cohesión social entre el muerto y el grupo, se supone que la danza alrededor del occiso es un ritual de control del alma y apropiación del valor del difunto, cuya bravura permite no temer a la muerte.”³³³ Es decir, la muerte de un individuo es motivo de gozo y no de luto.

Esta breve exposición sobre el conflicto social resalta la necesidad de la violencia para el restablecimiento del orden. La crisis sacrificial y el mecanismo del chivo expiatorio son postulados de toda sociedad, aplicados, desde luego, en correspondencia a cada cultura. “Para intentar impedir los episodios imprevisibles – y frecuentes – de violencia mimética, las culturas organizan momentos de violencia planificados, controlados en fechas fijas, ritualizados.”³³⁴ Por esta razón la violencia no solo es aceptada como un mecanismo de control social, es una premisa de las relaciones sociales de toda cultura.

Sin embargo, la violencia tiene un problema fundamental, fácilmente se expande e inunda a toda la sociedad. El sacrificio del chivo expiatorio, que supone la violencia, genera una amenaza insoportable para la sociedad, la amenaza de la sangre. “La venganza se presenta como una represalia, y toda represalia provoca nuevas represalias.”³³⁵ Si la violencia es ejercida por cualquier sujeto sin la intermediación de una autoridad (estatal), además de ser descontrolada, despertará la necesidad de ser vengada, e iniciará un proceso infinito de violencia. Pero esto no sucede cuando la violencia es administrada por el Estado porque es ajeno al conflicto y no se generan represalias, o al menos este es el presupuesto teórico del Estado de acuerdo a Hobbes. Desde el positivismo jurídico, el Estado es el órgano soberano e independiente que reemplaza a la víctima y procura una decisión equilibrada para las partes. Es quien tiene la capacidad de reestablecer el orden porque se supone que la justicia y la norma son abstractas y el Estado es imparcial.

Entonces la tolerancia a la violencia en una sociedad está determinada por el grado de institucionalización que haya alcanzado. A este tipo de violencia, Girard la ha denominado como violencia pública o violencia positiva. Mientras exista normas públicas, una estructura, jerarquías, instancias, procesos y procedimientos la violencia y

³³³ Segundo Moreno Yáñez, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, 80.

³³⁴ René Girard, *Los orígenes de la cultura*, 67.

³³⁵ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 22.

su resultado son justos. Si, por el contrario, la autoridad no es estatal o no existe autoridad, no existen instancias y el procedimiento no tiene un respaldo legal, el resultado será siempre dudoso o peor, desastroso. A esta última Girard ha denominado como violencia privada o negativa.³³⁶

Girard insiste en que no se debe idealizar el sacrificio y la venganza privada porque, aunque aparentemente resuelven el conflicto, en realidad estarían creando una crisis mayor. Por esa razón no es posible confundir esas manifestaciones violentas con la administración de justicia. Pero el autor, cae en el error que señala enfáticamente, porque idealiza el sistema de justicia estatal a pesar de reconocer el vínculo estrecho con la venganza. Afirma que “no existe, en el sistema penal, ningún principio que difiera realmente del principio de venganza. El mismo principio de la reciprocidad violenta, de la retribución, interviene en ambos casos. O bien este principio es justo y la justicia ya está presente en la venganza, o bien la justicia no existe en ningún lugar.”³³⁷

La venganza es un elemento que ha estado presente de formas continua en la historia de la humanidad. La Ley del Tali3n es un ejemplo claro de c3mo la venganza ha sido utilizada para resolver conflictos y para generar equilibrio o armonía social. No se puede negar que varias prácticas sociales son una muestra de una *cultura de la venganza*, dentro de la cual se la observa como un mecanismo id3neo para dar soluci3n a un problema. Esto sucede, por ejemplo, con el *tinku*. La venganza est3 presente en algunos elementos de la vida cotidiana y se practica, en algunos casos, sin una total consciencia sobre su dimensi3n. No es extraño ver, por ejemplo, que, si un niño sufre una caída y recibe un golpe, sus padres *castigan* con golpes al objeto que le causó daño al niño, para que deje de llorar y supere su dolor. Este hecho tan simple y común contiene en su interior una dimensi3n cultural de la venganza y el castigo que est3 presente desde la base de la sociedad, la familia. Si se piensa a fondo este ejemplo, la venganza ejecutada sobre un objeto no remedia la lesi3n o daño que pudo sufrir el niño al golpearse, pero satisface un deseo de venganza que simb3licamente significa una soluci3n al conflicto. Si bien, existen otros mecanismos de soluci3n de conflictos que tiene como objetivo neutralizar la violencia, evitar la pena y restaurar el daño. Sin embargo, no serán abordados, pues van más allá de los puntos específcos que trata esta investigaci3n.

³³⁶ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 22- 30.

³³⁷ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 23.

2.3. ¿Es posible seguir hablando de equilibrio?

Las ofrendas, plegarias y sacrificios son parte de la celebración al sol y la luna, que se desarrollan en los solsticios y equinoccios. Las autoridades y los ancianos de las comunidades preparan a todo hombre, mujer y niño para la celebración. Se elevan plegarias a la tierra, al sol y al agua y se presentan ofrendas y sacrificios que fecunden la tierra en el tiempo de siembra y cosecha del año siguiente. Las mujeres escogen a los animales que serán presentados como víctimas del sacrificio para agradar a los dioses. En medio de cánticos vierten la sangre de las víctimas en la tierra para fecundarla y preparan la carne para alimentar a los guerreros.

Pero, en celebraciones como las abordadas en esta investigación, la sangre de los animales no es la única que debe ser derramada. Es necesaria la sangre obtenida de la víctima humana como resultado de las peleas violentas y de las posibles muertes que se produzcan durante el combate. El deseo de establecer una comunión con la divinidad inscribe con exactitud al sacrificio y la muerte (humana y animal) como prácticas habituales y necesarias para restablecer el orden natural y social y renovar el estado mental de resistencia de las comunidades que los practican. “La guerra y los sacrificios eran considerados una actividad sagrada, por lo que, generalmente, tenían una expresión ritual en la que se daba por supuesta la aprobación divina.”³³⁸

Así como existe un procedimiento para la purificación de los animales que serán sacrificados, se ha dispuesto, baños rituales para la purificación del cuerpo y el espíritu de cada uno de los guerreros por medio de reglas milenarias. Al despertar el espíritu del agua y la tierra se genera un movimiento cósmico diferente. Descienden los demonios (*diablo huma*, el duende y el toro) e impregnan de una fuerza extraordinaria a cada guerrero preparándolo para la victoria, la derrota o la honrosa muerte.³³⁹ Estas competencias sagradas entre guerreros que se desarrolla en el *tinku* o el *takanakuy* permiten el contacto con una realidad no excepcional: el rechazo al orden social impuesto y a un sistema normativo funesto e ineficaz que únicamente domina y castiga. Es decir, el *tinku* y el *takanakuy* manifiestan el deseo y la necesidad de transitar entre la infracción

³³⁸ Segundo Moreno Yáñez, *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*, (Quito, Corporación Editora Nacional, UASB, 2017), 15.

³³⁹ Segundo Lema, capitán de la comunidad Topo ubicada en la Parroquia San Francisco, Cotacachi- Imbabura, entrevista realizada por la autora el 20 de mayo de 2018 a

y la purificación. Entre la dimensión profana y sagrada que le permita a la comunidad recuperar la pureza, el equilibrio y la paz social que el orden social les ha privado.

Por medio del *tinku* ecuatoriano y boliviano, la víctima del sacrificio, puede pasar a la esfera sagrada inmediatamente después de la pelea o la muerte. Para que esto suceda, la violencia que se origina en el *tinku* debe ser santa, es decir, su intención debe ser el equilibrio y no la venganza. Por esta razón la muerte de un guerrero no es indispensable, la sociedad puede equilibrarse solo con lesiones³⁴⁰ como sucede también en el *tanakakuy*. Si, por el contrario, la violencia es negativa se genera un proceso infinito de venganza que degenera el ritual y rápidamente produce condiciones fatales para la sociedad que ofreció el sacrificio pues es ineficaz.

En rigor, la venganza no puede justificarse en el tiempo cíclico, esperando un momento que regresará para que se haga efectiva, y entonces la sociedad pueda retornar a su equilibrio. De ser así, el menor conflicto podría provocar desastres que extiendan aún más la venganza. La esencia de la administración de justicia “no es la ausencia del principio de justicia abstracta lo que se revela importante, sino el hecho de que la acción llamada “legal” esté en manos de las propias víctimas y de sus allegados”³⁴¹. Sin embargo, el *tinku* y el *takanakuy* plantean una forma de violencia sacra que se manifiesta en la venganza. Cualquier guerrero puede ser una víctima del sacrificio, por tanto, todos pasan por un ritual de purificación. Los participantes de estos rituales comprenden que, así como pueden ser ejecutores del sacrificio, pueden también ser víctimas del mismo si llegan a ser embestidos por su contendiente. Esto implica que la víctima de alguna forma ha manifestado su consentimiento. Esto hace que la violencia que se produce en el *tinku* no sea necesariamente negativa y destructora. Al no generar en los familiares la posibilidad de ser castigada, la venganza por la víctima del sacrificio no determina las relaciones entre los miembros de la sociedad. Pero, si no se trata de venganza privada, entonces ¿es un sistema de resolución de conflictos?

Las peleas rituales pretenden equilibrar las condiciones de convivencia de la sociedad y resolver problemas antiguos o presentes. Prima facie, podría decirse que la justicia queda en manos de la víctima o sus afectados. La diferencia con la venganza de las sociedades primitivas, de las que habla Girard, es que los conflictos se resuelven en

³⁴⁰ Miguel Calapi, entrevista realizada por la autora el 21 de mayo de 2018.

³⁴¹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, (Barcelona: editorial Anagrama, 1995), 25.

cada celebración y, por tanto, no se genera una cadena interminable de venganza. Esto permite concluir que las peleas rituales podrían entenderse como un mecanismo de justicia que conduce al equilibrio de la sociedad.

3. La violencia, la justicia y el derecho

Si, como en la tragedia griega, el equilibrio es la violencia, es preciso que la no-violencia relativa asegurada por la justicia humana se defina como un desequilibrio, como una diferencia entre el «bien» y el «mal» paralela a la diferencia sacrificial de lo puro y lo impuro. Nada más extraño a este pensamiento, por consiguiente, que la idea de la justicia como balanza siempre equilibrada, imparcialidad jamás turbada. La justicia humana se arraiga en el orden diferencial y sucumbe con él. En todas partes donde se instala el equilibrio interminable y terrible del conflicto trágico, desaparece el lenguaje de lo justo y de lo injusto. Qué decir a los hombres, en efecto, cuando acuden, si *no reconciliaos o castigaos los unos a los otros*.³⁴²

La justicia puede ser explicada desde distintas posturas teóricas. Las que se mencionan a continuación, fueron escogidas al azar y de ninguna manera pretenden establecer una definición definitiva de justicia, simplemente ponen en consideración del lector la idea de que la justicia ha sido construida desde diferentes perspectivas. La dicotomía entre lo correcto e incorrecto, justo e injusto, bueno y malo ha planteado únicamente dos realidades: un acto es justo o es injusto. Todo aquello que no se encuentre bajo una única apreciación de la justicia es malo o incorrecto. Esta única valoración sobre lo justo podría tener diferentes enfoques y orígenes y esto ha creado una mayor confusión sobre la justicia. Por ejemplo, desde el formalismo ético se considera justo aquello que es conforme a la ley y que rechaza todos los criterios de justicia que se encuentren por encima de la ley positiva. La justicia, también es un criterio de valoración de la norma. Una norma es justa siempre que guarde correspondencia con los valores superiores o finales que inspiran el ordenamiento jurídico.³⁴³ Santo Tomás de Aquino, para definir la justicia, realizó una construcción desde la moral y la virtud, la justicia era una categoría que permitiría ponderar la acción moral.³⁴⁴ Estas posiciones teóricas tienen una

³⁴² René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 59.

³⁴³ Norberto Bobbio, *Teoría General de Derecho*, (Bogotá: editorial Temis S.A., 2013), 20, 21, 40.

³⁴⁴ Fernando Martín de Blassi, “El Análisis de la justicia como virtud en Tomás de Aquino”, *Revista Chilena de Estudios Medievales* No. 2, julio-diciembre 2012, 60-64.

desventaja, se encuentran restringidas a la justicia abstracta y están construidas desde una posición bastante alejada de la realidad social.

La justicia abstracta está vinculada al Estado. La justicia es una función del Estado, es competencia de una autoridad legalmente designada. Implica el ejercicio de poder, concedido por el pueblo, pero administrado por el Estado. Para su desarrollo, es indispensable el ordenamiento jurídico (ley positiva) creado al interior del Estado, que determine procedimientos, estructuras, infracciones y castigos. La justicia, entonces, se entiende en función de un aparato diseñado por el Estado y su resultado es la aplicación del derecho positivo, y en determinados casos la creación de derecho objetivo. Bajo esta lógica estatal, no es tan importante el resultado sino el procedimiento que llevó a ese resultado. La justicia, por tanto, está asimilada a la Función Judicial.

Este esquema tan bien definido, podría crear para el individuo desequilibrios e inseguridad. Establece un ambiente de sometimiento y limitaciones que, a pesar de que pretenda el orden social, no podrá evitar los conflictos y rivalidades y en muchos casos tampoco podrá solucionarlos. Entonces surge la “necesidad inherente del hombre de asumir la condición humana, la cual puede traducirse en un intento por liberarse tanto como le sea posible de todo cuanto lo condiciona o, muy por el contrario, de encerrarse en ese condicionamiento.”³⁴⁵ La justicia indígena, las rondas campesinas, la justicia alternativa y el ritual son algunos de los mecanismos que han implementado las sociedades para asumir esa condición humana. Por esta razón la justicia no puede únicamente consistir en un aparato o estructuras previamente definidas. Pero para comprender el vínculo entre la violencia, la justicia y el derecho es necesario abordar la justicia desde su esencia y no necesariamente como una facultad de la autoridad, como se explica a continuación

3.1. La violencia como presupuesto de la justicia

Una definición clásica de justicia sugiere entenderla desde la distribución correcta de cargas y beneficios: *dar a cada quien lo que merece*. La justicia se concibe como una compensación de favores, obligaciones o castigos a partir de las obras de un individuo.

³⁴⁵ Jean Cazeneuve, *Sociología del Rito*, 28, 29.

No se trata de fraccionar el todo en partes y distribuirlas, se propone analizar el estado del individuo y distribuir según la proporción de las cosas y las personas. La responsabilidad penal del gerente y el socio de una compañía, la imposición tributaria y la atención de las necesidades sociales de los sectores menos favorecidos son ejemplos de la justicia distributiva. Para la justicia distributiva es necesario considerar el mérito, la dignidad y las necesidades de las personas sin descuidar el principio de igualdad. Sin embargo, Jhon Rawls, manifiesta que no se puede reducir la justicia a su papel distributivo, es necesario considerar la forma en la que se asignan los derechos y deberes, además de las oportunidades económicas y las condiciones sociales de los distintos sectores. Rawls se refiere a la idea de justicia como imparcialidad³⁴⁶ y menciona que un ejemplo de acción injusta

es la no aplicación por los jueces y los que ostentan la autoridad de la norma apropiada, o su errónea interpretación. Es más instructivo no pensar en graves violaciones, tales como el soborno y la corrupción, o el abuso del sistema jurídico al castigar a los enemigos políticos, sino en sutiles distorsiones causadas por prejuicios y predisposiciones que ejercen una discriminación efectiva contra ciertos grupos en el proceso judicial.³⁴⁷

Pero la justicia puede tener también un sentido más amplio. Que no esté enfocado únicamente al sujeto, como en el caso de la justicia distributiva o la justicia como imparcialidad, sino que se enfoque en el objeto. Este último enfoque debe ser considerado ya que no siempre es posible o pertinente individualizar a un sujeto. Así nace el concepto de justicia retributiva o conmutativa que se sustenta en el intercambio y en la igualdad aritmética. Gonzalo Sánchez citando a Teófilo Urdanoz sostiene que la justicia conmutativa requiere de la igualdad objetiva: “Se debe a otro una cosa igual a la que se había quitado o era suya, sin atender a la proporción de las personas”³⁴⁸. Uno de los principios rectores, de la justicia conmutativa, es la reciprocidad en el sentido de que una persona o cosa tendrá en función de otra los mismo derechos y deberes. Se “pueden distinguir tres casos fundamentales: el de la relación entre pena y culpa o ilícito; aquél entre daño y reintegro; aquél entre prestación y contraprestación.”³⁴⁹ Por ejemplo, si un

³⁴⁶ Jhon Rawls, *Teoría de la Justicia*, (Estados Unidos: Editorial Belknap, 1999), 21.

³⁴⁷ Jhon Rawls, *Teoría de la Justicia*, 222.

³⁴⁸ Gonzalo Sánchez, “Acerca de la justicia en Santo Tomás de Aquino”, doi: https://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/1332/rev28_sanchez.pdf?sequence=1&isAllowed=y Fuente consultada el 17/02/2021, 20:00.

³⁴⁹ Robert Alexy, *Justicia como corrección*, (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005), <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcf1992>, 161.

sujeto *a* y otro sujeto *b* cometen el mismo ilícito bajo las mismas circunstancias: robo, la pena será la misma: 5 años de prisión. En la justicia conmutativa, el ofensor se convierte en deudor de aquel sujeto contra quien cometió un ilícito.

La reciprocidad, supuesto de la justicia conmutativa, también es un elemento central en el mundo andino y por tanto en la comprensión de justicia que existe en esta cosmovisión. La reciprocidad implica la obligación del intercambio o compensación, no se trata de una facultad del individuo. En el cosmos todo debe guardar un perfecto equilibrio y esto es posible por medio de la reciprocidad. Josef Estermann explica que

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción) de tal manera que el esfuerzo o la «inversión» en una acción por un actor ser «recompensado» por un esfuerzo o una «inversión» de la misma magnitud por el receptor. En el fondo, se trata de una «justicia» (meta-ética) del «intercambio» de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos.³⁵⁰

Esta justicia cósmica busca el equilibrio o armonía en la comunidad por eso es necesaria la reciprocidad en las acciones. En los sistemas de justicia indígena el castigo, es aquella relación recíproca, que se aplica dentro del ritual. Se trata de una retribución o un intercambio por el mal causado que permita la armonía y la coexistencia. Su objetivo no es causar sufrimiento o afectar la existencia de un sujeto, por el contrario, busca la rehabilitación y la integración del sujeto a la comunidad. Este mismo presupuesto, la reciprocidad, es el que rige al *tinku* o peleas rituales que se desarrollan en ciertas comunidades indígenas.

Entonces la justicia que se aplica al resolver un conflicto, consiste en compensar, retribuir o devolver un mal causado a un sujeto. Es decir, es una forma de administrar violencia para conseguir el equilibrio y la armonía en la sociedad. La violencia tiene como objetivo diseminar la rivalidad, los celos y venganzas. Pretende reforzar el equilibrio, la armonía social y reconstruir la unidad social. Esto es posible a partir de principios como la compensación o reciprocidad y posteriormente elementos como la pena, el castigo y el sacrificio. Girard dice que “cuando la maquinaria mimética funciona alimentada por la reciprocidad violenta, por doble imitación, acumula una energía del conflicto que, de forma natural, tiene tendencia a desplegarse y a implantarse por todas partes.”³⁵¹ En la medida en la que se efectúe el ritual del chivo expiatorio, la violencia se dispersa y se

³⁵⁰ Josef Estermann, *Filosofía Andina*, 132.

³⁵¹ René Girard, *Los orígenes de la cultura*, 61.

retorna al equilibrio. La violencia controlada por el ritual permite la eliminación de la violencia creada por la rivalidad mimética. Dicho de esta forma, parecería que esta investigación refiere a una justicia salvaje alejada de los valores supremos de la sociedad. Pero como se ha explicado, la reciprocidad es un principio genérico en todas las sociedades.

La administración de justicia penal es una clara muestra del vínculo existente entre la venganza y el castigo como mecanismo de solución de conflictos y generación de equilibrio social. La venganza privada es un elemento que está presente en la vida de los seres humanos. Con la aparición de los estados modernos, el poder de castigar es, en principio, una facultad exclusiva y excluyente atribuida al Estado por medio del *contrato social*. De esta forma, el Estado debe ser capaz de aplicar un castigo a quien ha cometido una conducta punible.

En Ecuador, el Código Orgánico Integral Penal (COIP) hace referencia a tres fines de la pena: la prevención general, el desarrollo progresivo de la personas sentenciada y la reparación integral de las víctimas.³⁵² Este enunciado normativo, al menos en su texto, no considera la función vindicativa y de castigo de la pena. Esto no significa que en plano social, político y cultural la pena no cumpla esa función retributiva que, a pesar de no ser considerada en el derecho positivo, puede manifestarse en la realidad. La retribución de un mal por otro mal posee un significado simbólico en el cual pretende producir dolor al individuo sobre el cual se aplica la pena. Si se hace un análisis profundo, esta dimensión de la pena no tiene diferencias relevantes frente a la venganza privada, pues no persigue ningún fin distinto al de causar sufrimiento y dolor al individuo a quien se le aplica una pena. Si a esto le sumamos el hecho de que, en muchos casos, los sistemas penales no están contruidos para lograr un proceso de rehabilitación social, nos da como resultado que el Estado se convierta en un “aparato canalizador de la venganza”³⁵³.

La canalización estatal de la venganza significa la supervivencia de la venganza privada, escondida detrás de la institucionalidad pública. En este contexto, la aplicación *per se* de una pena privativa de la libertad no soluciona el conflicto de la víctima, no repara sus derechos ni la regresa a su estado anterior delito. El rol que cumple la

³⁵² Ecuador, Código Orgánico Integral Penal, 2014, Reg. Of. No. 180 Suplemento, artículo 52.

³⁵³ Raúl Zaffaroni, La cuestión criminal, (Buenos Aires: Grupo editorial Planeta S.A.I.C., 2011), 289- 302.

aplicación de una pena es garantizar la venganza privada para la víctima, como una forma de generar un equilibrio social, tanto para la víctima como para todo el núcleo social. Dentro de un contexto en el que la venganza es parte de nuestra dimensión cultural, así como el niño que deja de llorar porque sus padres golpearon al objeto que le causó daño, la víctima y la sociedad en sí se equilibran por la intervención punitiva del Estado. Frente a algunos hechos que producen conmoción social, cuando se exige justicia, en el fondo lo que se está exigiendo es venganza. Esto demuestra que la venganza sigue cumpliendo un rol preponderante en la construcción de nuestra realidad.

Es necesario resaltar que el equilibrio social puede producir la pena es una regla general, por dos razones puntuales. En primer lugar, no todo delito genera conmoción social ni todo hecho es conocido por toda la sociedad. La aplicación de la pena como venganza puede producir efectos para la víctima, en los casos en que tenga conocimiento de este hecho. En segundo lugar, dentro de un sistema penal selectivo, el poder punitivo puede cumplir otros fines que van más allá del equilibrio social.

Ciertos sistemas de administración de justicia o resolución de conflictos, en mayor o menor medida, tienen como supuesto a la violencia. Por esta razón, estos sistemas de justicia en realidad son sistemas de administración de violencia. Esta característica puede estar presente en todo sistema que aborde infracciones. Esto no se limita al sistema penal, sino que debe ser entendido de forma amplia. La diferencia entre todos estos sistemas es la forma en la que la violencia se ejecuta. Es imperioso considerar entonces dos elementos centrales en la administración de violencia: el sujeto al que se castiga y el sujeto que tiene la facultad de castigar (mediación de una autoridad, un particular o la sociedad). Si estas son las diferencias sobresalientes, es necesario determinar cuál es la función de la autoridad y del sujeto castigado en cada uno de estos.³⁵⁴ Para realizar este análisis se considerará los sistemas de justicia estatal, justicia indígena³⁵⁵ y las peleas rituales.

³⁵⁴ Los sistemas de administración de justicia o mecanismos de resolución de conflictos que se analizan en esta investigación conocen casos de distinta naturaleza. No es pertinente realizar una división por materias ya que esto solo existe en el derecho estatal, por esa razón, en este trabajo se entenderá como infracciones y delitos.

³⁵⁵ Esta investigación no pretende teorizar sobre la justicia indígena debido a que es un sistema bastante complejo para abordarlo sin la rigurosidad que merece. La enunciación breve que se pretende realizar sobre este sistema de justicia es con el objetivo de contrastar algunos sistemas, así el uso de la violencia en la sociedad podrá apreciarse mejor.

	SISTEMA DE JUSTICIA	SISTEMAS DE JUSTICIAS DE COMUNIDADES INDÍGENAS	PELEAS RITUALES		
	ESTATAL		<i>TINKU ECUADOR</i>	<i>TINKU BOLIVIA</i>	<i>TAKANAKUY</i>
SACRIFICANTE (Sujeto que castiga)	Sociedad	Comunidad	Sociedad (indígenas, mestizo, extranjeros que comprenden el ritual)	Comunidad	Ofendido
SACRIFICADOR (Sujeto que ejecuta el castigo)	Juez	Comunidad	Sujetos que participan en el ritual (danzantes)	Sujetos que participan en el ritual (danzantes)	Ofendido
VÍCTIMA DEL SACRIFICIO	Infractor	Infractor	Sujetos que participan en el ritual (danzantes)	Sujetos que participan en el ritual (danzantes)	Infractor
LUGAR DEL SACRIFICIO	Sala de audiencias	Casa comunal	Plazas principales (toma de la plaza)	Plazas principales (toma de la plaza) Comunidades	Plaza de toros Espacios considerados como sagrados

Fuente: Andrea Galindo, “Diario de campo”, (2019- 2022).

Elaboración: propia

El sistema de administración de justicia estatal la idea de autoridad es trascendental. La autoridad es quien determina, dirige y ejerce control sobre el proceso, garantiza los derechos de los individuos, asegura la aplicación igual y adecuada de las normas, establece el castigo, aplica la pena, etc. Por medio de la autoridad es posible la administración de justicia. Pero no se trata únicamente de la autoridad que inviste a un individuo como el juez, la autoridad principal es la ley, conforme lo establecen los estados de derecho. La ley determina el criterio de justicia y el juez es el ejecutor. En el contrato social de Rousseau es posible encontrar esta justificación:

El contrato social tiene por fin la conservación de los contratantes. El que quiere el fin quiere los medios, y estos medios son, en el presente caso, inseparables de algunos riesgos y aun de algunas pérdidas. El que quiere conservar su vida a expensas de los demás, debe también exponerla por ellos cuando sea necesario. En consecuencia el ciudadano no es juez del peligro a que la ley lo expone, y cuando el soberano le dice: “Es conveniente para el Estado que tú mueras” debe morir, puesto que bajo esa condición ha vivido en seguridad hasta entonces, y su vida no es ya solamente un beneficio de la naturaleza, sino un don condicional del Estado [...] En cuanto al derecho de gracia, o sea de eximir a un culpado de la pena prevista por la ley y aplicada por el juez, diré que él no pertenece sino al que está por encima de aquella y de éste, es decir al poder soberano..³⁵⁶

Las decisiones judiciales en la mayoría de los estados finalizan con una frase: *en nombre del pueblo y por autoridad de la ley...*, atribuyendo la decisión a la ley y al pueblo. El pueblo es quien entrega, por medio de la Constitución, la facultad al juez para administrar justicia. Y la ley, que determina la infracción y la pena, goza de legitimidad democrática. No es el Estado el que crea la ley, es el representante del pueblo. Por tanto, el Estado (juez) es simplemente un mediador porque la autoridad permanece en todo momento en el soberano: el pueblo.³⁵⁷

Al existir una indeterminación en el sujeto que sanciona, porque se castiga en nombre del pueblo y por la autoridad de la ley, no existe, en teoría, una repercusión del acto de castigo, es decir no existe venganza. Esto propone dos situaciones, por un lado, no es posible determinar al sujeto que administra violencia y, por otro lado, se puede aplicar un castigo directamente al infractor sin que por este acto se pueda despertar un ciclo de violencia. Al respecto Girard dice que “el sistema judicial aleja la amenaza de venganza. No la suprime: la limita efectivamente a una represalia única, cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana y especializada en la materia”³⁵⁸. Identificar a la autoridad en el pueblo y la ley elimina la posibilidad de la venganza de sangre y permite iniciar un proceso contra el presunto responsable para sancionarlo. Es decir, no se requiere sustituciones para el culpable. El sujeto contra quien se descarga la violencia de la

³⁵⁶ Jean Jacobo Rousseau, *El contrato social o Principios de derecho político*, doi: https://www.secst.cl/upfiles/documentos/01082016_923am_579f698613e3b.pdf Fuente consultada el 20 de febrero de 2021, 11:30, 31, 32.

³⁵⁷ El Código Orgánico de la Función Judicial de Ecuador establece que “la potestad de administrar justicia emana del pueblo y los órganos de la función judicial” Ecuador, Código Orgánico de la Función Judicial, Reg. Of. Supl. 544 del 9 de marzo de 2009; art. 1. Así mismo, se determina que la fórmula de la sentencia que usarán los jueces en Ecuador es “Administrando justicia, en nombre del pueblo soberano del Ecuador, y por autoridad de la Constitución y las leyes de la República” Ecuador, Código Orgánico de la Función Judicial, Reg. Of. Supl. 544 del 9 de marzo de 2009; art. 138

³⁵⁸ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 23.

sociedad, la víctima del sacrificio, es el efectivamente culpable, o al menos existe una presunción de aquello.

Para poder realizar un contraste más apropiado sobre los sujetos y el procedimiento del castigo, se incluirá en la explicación a la justicia indígena. Esta referencia se realiza debido a que, en Ecuador, Bolivia y Perú, además de la justicia estatal existe una clara recepción de la justicia indígena, o eso es lo que se entiende de la lectura de sus constituciones. Esta comparación evitará un salto muy brusco desde la justicia estatal a formas alternativas de justicia.

En el sistema de justicia indígena la relación de la autoridad es un tanto distinta porque es posible identificar la autoridad en un sujeto electo, pero también en la asamblea de la comunidad. El derecho consuetudinario indígena prescribe la participación de todos los miembros de la comunidad en la resolución de los conflictos. Un conflicto crea una crisis o desequilibrio que afecta a todos por esa razón todos debe aportar en su resolución. Este proceso no es sencillo de asimilar para el derecho occidental y por eso se confunde a la autoridad del presidente con la autoridad que ejerce toda la comunidad. En el peritaje antropológico realizado para la resolución del caso de la comunidad de la Cocha³⁵⁹ se menciona:

Aquí, me parece que hay otra confusión o no hay claridad suficiente, respecto de quien es el que ejecuta la sanción o pena impuesta, en algunos casos se confunde entre quien ‘aplica’ el castigo o la sanción y entre quien ya ha impartido justicia. Una vez resulto el caso o ‘dictado’ justicia como comúnmente dicen los runas, se procede al castigo pero eso ya es una delegación o es un ‘asumir’ su papel del kunak o del castigador o del que se señale que realice lo resulto, pero eso es ya, un acto segundo y nada tiene que ver con quien está facultado o quien ha decidido la aplicación de tal o cual castigo que es la comunidad entera. Por eso es que no hay una autoridad específica para que imparta justicia, aparte de la comunidad, hay quien ‘aplica’, ‘aconseja’, castiga’, ‘hace la justicia’ pero él o ella, no es la que resuelva ni dictamina ni determina nada, solo se limita a cumplir un papel, pero quien ya ha resuelto o dictaminado es la asamblea general.³⁶⁰

El sistema de justicia indígena, al igual que el sistema estatal, identifica al infractor y lo sanciona. Mientras que la autoridad queda difuminada en toda la comunidad, el

³⁵⁹ El peritaje antropológico de la sentencia 0731-10-EP “caso la Cocha” si bien desarrolla los elementos que configuran uno de los sistemas de administración de justicia indígena, permite realizar una proyección hacia los diferentes sistemas de justicia indígena debido a la objetividad y precisión que se emplea. Esta sentencia es también una muestra de la reducida comprensión y tolerancia que el derecho estatal tiene a las distintas manifestaciones de derecho. El peritaje contiene información muy relevante para una sentencia tan limitada.

³⁶⁰ Ecuador, Corte Constitucional del Ecuador, Runa justicia en Ecuador. Contrato de peritaje dentro de la causa No. 0731-10 Ep, en Sentencia No. 113-14-SEP- CC, 107.

infractor se encuentra perfectamente identificado. Sucede lo mismo que en el sistema de justicia estatal, la administración de violencia no es potestad de la víctima sino de la comunidad. Esto evita que se genere una cadena interminable de venganzas entre el infractor y la víctima. Sin embargo, a pesar de la amplia potestad que tiene la asamblea comunitaria para resolver conflictos, en muchos casos continúan recurriendo a el sistema de justicia estatal.

Hay comunidades donde las autoridades indígenas resuelven todos los casos relevantes en la comunidad. Hay otras que dialogan y coordinan con la justicia ordinaria para resolver problemas que, en su criterio, no son de su competencia o generan dificultades, y por tanto resulta mejor recurrir a la justicia ordinaria o estatal para fortalecer a la comunidad. En síntesis, tenemos una diversidad tanto en los temas que resuelve la justicia indígena como en los procedimientos, los casos, las sentencias y las sanciones³⁶¹

El sistema de justicia estatal, para algunas comunidades indígenas andinas, es subsidiario. Su utilidad está determinada por la complejidad del conflicto y sobre todo por la posibilidad de las represalias. Si interviene un juez en el conflicto, la responsabilidad recae sobre el Estado y todos los miembros de la comunidad quedan bajo cierta protección. El Estado administra violencia por disposición de la comunidad indígena y evita conflictos porque limita la violencia y la venganza en la comunidad. En el peritaje antropológico realizado para la resolución del caso de la comunidad de la Cocha es posible verificar esta premisa:

problemas que se solucionan en la familia	problemas que se solucionan en la comunidad	problemas que se solucionan ante otras autoridades
-Conflictos familiares Ej.: cuando un borracho maltrata a su mujer	Conflictos medianos como: Robos, linderos, Caminos vecinales	Robos exagerados, Pensiones, Por el territorio, linderos, herencias entre hermanos
-Violencia intra familiar -Pobreza -Robos	Terrenos, animales, infidelidad, bienes materiales, peleas, robos y robos grandes	Asesinatos, robos de tierras, juicio de alimento, divorcio

³⁶¹ Boaventura de Sousa Santos, “Cuando los excluidos tienen Derecho: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad” en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva edit., (Quito: Abya Yala, 2012), 21.

<ul style="list-style-type: none"> -Problemas de la pareja, -Traición con infidelidad -Por las herencias, -Discusión entre hermanos -Discusión entre padre e hijos 	<p>Problemas entre vecinos por los daños, por los linderos, por caminos vecinales, por agua, discusión en la comuna por algunos proyectos</p>	<p>Divorcio dentro de la pareja, Pensión de los niños, Violación por los derechos humanos Accidentes de transporte</p>
<ul style="list-style-type: none"> -Problemas de pareja -Discusión entre hermanos -Discusión entre padre e hijos -Discusión familiares por herencia -Desavenencias en la familia 	<p>Problema cuando no respeta el reglamento interno falta de respecto a los dirigente daños y perjuicios de los animales reconocimiento de la paternidad y alimentación</p>	<ul style="list-style-type: none"> -Ley de agua -Violación -crimen -Legalización de tierras.
<ul style="list-style-type: none"> -Problemas pero no graves como chismes -Daños causados por los animales -Problemas en el hogar, falta de comprensión y mal entendimiento 	<ul style="list-style-type: none"> -Pelear por el alcoholismo en festejos. -Por la mala administración porque quieren ser autoritarismo -problemas por las políticas: Ej. Cesar Umajinga y Blanca Guamangate -Linderos vecinales Problemas entre familias 	<p>Todos los problemas dependiendo del caso</p> <p>Jueces de Paz o autoridad como juez superior y cabildos</p>

Fuente: Ecuador, Corte Constitucional del Ecuador, Runa justicia en Ecuador, 104, 105.

Elaboración: Ibíd.

Finalmente, es importante enfatizar que las posibilidades en la justicia indígena respecto a la administración de violencia son amplias debido a que no existe un solo sistema de justicia indígena. Como del derecho indígena es consuetudinario, las prácticas que se aplican están determinadas por cada comunidad, pueblo o nacionalidad, no es posible homogeneizar un criterio respecto del procedimiento, infracciones o penas. Al tratar los sistemas de justicia indígena es necesario partir siempre desde la pluralidad.

En las peleas rituales la forma en la que se administra la violencia, también, puede variar según cada comunidad, pueblo y nacionalidad porque se parte del mismo presupuesto: la pluralidad. Esta investigación ha planteado el análisis de tres casos representativos de los pueblos indígenas andinos: el *Takanakuy*, las pelias rituales del *Inti Raymi* y el *Tinku* de la Fiesta de la Cruz. Construidas sobre la misma premisa: los encuentros violentos entre contrarios, parecería que son similares en cuanto a la justificación y el procedimiento. Respecto a la justificación, se puede enunciar algunos elementos comunes como: la vigencia del principio de reciprocidad, la urgencia del equilibrio, la necesidad del ritual y la presencia de las deidades. Pero cada uno guarda su propia particularidad, concediendo originalidad a las celebraciones. En cuanto al procedimiento, en el *Takanakuy*, las pelias rituales del *Inti Raymi* y el *Tinku*, si es posible verificar las diferencias, principalmente en la identificación del sujeto castigado y el sujeto que aplica el castigo.

Las peleas rituales son un mecanismo de administración de violencia que se fundamenta en la necesidad que tienen algunas sociedades de retornar al equilibrio. Su principal característica es lo inextricable del sujeto que castiga ya que no se trata de una autoridad designada o identificable. El sujeto que castiga se encuentra disperso en una multitud embriagada de violencia y venganza. Debido al nivel de violencia que exista en una sociedad, la crisis mimética puede maximizarse hasta el descontrol. Si eso sucede, el objeto que dio origen a la rivalidad mimética pierde relevancia, solamente importa liberar la violencia en una víctima sacrificial. Entonces, “el mecanismo del chivo expiatorio canaliza la violencia colectiva contra un solo miembro de la comunidad elegido de forma arbitraria, y esta víctima se convierte en el enemigo de la comunidad entera, que queda, a la postre, reconciliada.”³⁶²

³⁶² René Girard, *Los orígenes de la cultura.*, 62.

Los encuentros violentos que se producen en el *tinku* en Bolivia y Ecuador son una perfecta muestra de la figura del chivo expiatorio. En el ejemplo desarrollado líneas atrás sobre el proyecto de financiamiento de la administración de los recursos hídricos de Turuku y Santa Bárbara es posible entender la confusa identificación del sujeto que castiga. El conflicto inicial fue únicamente entre estas dos comunidades, pero ante la exacerbada rivalidad, surge el deseo mimético en otras. Como consecuencia de esto, en los encuentros violentos no solo participan Turuku y Santa Bárbara, lo hacen también otras comunidades. Un hecho interesante en el *Inti Raymi* de Cotacachi y también en la Fiesta de la Cruz de San Pedro de Macha, es que en las peleas rituales no participan únicamente las comunidades indígenas, también danzan y pelean los mestizos y extranjeros. Por esta razón es posible afirmar que el sujeto que castiga se encuentra perfectamente difuminado en la sociedad que participa de este ritual.

En el *tinku* de Bolivia y de Ecuador, respecto al sujeto castigado es necesario indicar que la responsabilidad de este en la infracción es irrelevante. La muerte puede sorprender a cualquiera: culpable, inocente, comunero o extranjero. El desorden que el ritual introduce finaliza con la muerte voluntaria de un sujeto elegido arbitrariamente. Por esa razón, como cualquier guerrero, los danzantes son conscientes de que es posible que pierdan la vida o sufran alguna lesión durante la fiesta. Esta voluntariedad en el ritual es trascendental, porque es el elemento que evita o al menos reduce la posibilidad de represalias futuras. El chivo expiatorio absorbe toda la violencia y la venganza, que inició en forma de rivalidad mimética, y evita un espiral de violencia porque la víctima fue escogida al azar y no es posible identificar a quien lo mató. El ciclo de la violencia está completo, temporalmente la sociedad vuelve a la calma porque, aparentemente, no existe un culpable de ese crimen.

El *Takanakuy* plantea, para la administración de violencia, un escenario totalmente distinto. Este ritual pone frente a frente al infractor y al ofendido para que solucionen su rivalidad a golpes. La venganza no la ejerce una autoridad estatal como un juez o comisario, tampoco se encuentra dispersa en toda la sociedad, la venganza queda a merced del ofendido. Si la administración de violencia se encuentra en los sujetos, es posible concluir que el excesivo uso de la violencia activará un espiral de venganza sobre todo ante la ausencia total de imparcialidad en el conflicto. Sin embargo, existe una aparente calma y la venganza se encuentra bajo control durante esta celebración.

El *takanakuy* es un espacio de desfogue de la rivalidad y la venganza reprimida durante todo el año. Antero Peña dice que “las envidias y fricciones siempre hay. Si alguien tiene una camioneta nueva o una moto se producen envidias y conflictos. En cualquier cantina hay malentendidos porque son los lugares en donde se puede ver la prosperidad del otro, pero se esperan a la fiesta para dirimirlos.”³⁶³ La pelea permite liberar los sentimientos negativos que se producen en la rivalidad mimética, solo así existirán las condiciones apropiadas para el diálogo. Luego del encuentro, una copa y un abrazo los rivales se sientan a resolver su conflicto. Por eso, la mayoría de los encuentros no reproducen un ciclo interminable de venganza porque el *takanakuy* no es, directamente, el mecanismo que resuelve el conflicto, es una fase previa.

Uno de los fenómenos más desconcertantes del *takanakuy* es el sigilo en la identidad de cada uno de los individuos que participan en la fiesta. El uso de máscaras y la voz fingida crea una cortina de humo que impide saber cuál es el rival que invita a la pelea. Antes de iniciar los encuentros, un sujeto enmascarado se dirige a las rondas campesinas y con una voz aguda e infantil pronuncia el nombre de otro sujeto. Antes de iniciar la pelea deben retirarse la máscara y en ese momento es posible descubrir la identidad de los combatientes. Al respecto, Víctor Laime dice que

en sus primeros procesos peleaban sin quitarse el *uyach'ullu* (careta), cosa de que nadie se reconocía; ni, podían saber con quien o con quienes se enfrentaban; incluso, hubo peleas entre hermanos o con el mejor amigo; pero como no se reconocían igual la fiesta continuaba [...] Recién a partir de la década de los 50 ó 60 se acostumbró quitarse antes de la pelea el *uyach'ullu*, esto por un acontecimiento fortuito que se produjo entre dos contrincantes que se agarraron, se rompieron el polo y se voltearon el *uyach'ullu* hasta que se vieron obligados a quitarse el *uyach'ullu* ya que no veían. El que sale al ruedo no puede retractarse así que coincida con su mejor amigo, hermano u otro parecido, la pelea continua; inicia con un abrazo y termina con otro abrazo.³⁶⁴

El sujeto que va a ser castigado (el culpable) es plenamente identificable porque es llamado por su nombre. Pero desconoce al titular de la venganza porque el uso de la máscara impide su determinación. Este camuflaje desaparece al iniciar una pelea que será corta y no tendrá como objetivo la muerte del rival. El *takanakuy* no es un espacio para los argumentos y la deliberación, se trata de una instancia que prepara a los individuos para la resolución dialogada del conflicto.

³⁶³ Antero Peña, nativo de Santo Tomás, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019.

³⁶⁴ Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, 45, 46.

Este, aparente engaño se produce solo en la pelea de hombres. En los combates de mujeres no se oculta la identidad, pues ellas no usan máscara en ningún momento. Aunque, en principio se puede pensar que la pelea entre mujeres es más libre y abierta y por eso no requiere máscaras, es necesario considerar la constante de muchas sociedades indígenas: la discriminación que produce el machismo, como se explica enseguida. El *takanakuy* es una práctica en la que se debe demostrar vigor y valentía, por eso no es apropiada para una mujer. Aparentemente, no es compatible con su rol en la familia y la sociedad y no se ve bien que una mujer sea violenta porque es un mal ejemplo para sus hijas.³⁶⁵ Esta ironía en la comprensión de la violencia en el *takanakuy* no es más que una manifestación de la postulados como la *alquimia moral*, que determina que “lo positivo y virtuoso para el *in-group* resulte negativo y vicioso en el *out-grup* (es bueno que los jóvenes estudien para progresar, pero es malo que lo hagan los presos, porque lo hacen para delinquir mejor).”³⁶⁶ Pero, no solo que el *takanakuy* es inapropiado para una mujer, es además un espacio de poder en el que no debería intervenir. Julia Cuadros Falla, sobre el estatus de la mujer en el Cusco menciona que

Los varones ponen trabas a la participación de la mujer con el pretexto de que «van a hacerles quedar mal» porque ellas no saben y no pueden aprender. Tratan a las mujeres como si fueran niñas, personas dependientes de sus decisiones, subordinándolas a su poder [...] La discriminación por género de las mujeres campesinas comuneras también se hace evidente en los espacios públicos o en la esfera social- comunal- política, por parte de las autoridades o funcionarios estatales, por parte de la empresa minera, por parte de las comunidades campesinas, de las federaciones campesinas y de otras organizaciones sociales. Esta discriminación se expresa en que no les permiten hablar en público, realizar una gestión, un reclamo o acceder a cargos directivos.³⁶⁷

Dos elementos resaltan del análisis de Cuadros: la mujer no tiene permitido presentar reclamos y es tratada como una niña dependiente de las decisiones de un hombre. Culturalmente a una mujer no le está permitido presentar reclamos ante cualquier autoridad estatal. Si no puede presentar peticiones, reclamos o quejas, el acceso a la justicia es totalmente limitado para la mujer campesina.³⁶⁸ Por esta razón pelean en el *takanakuy*, su participación no está prohibida, aunque en muchos casos sea irrelevante o

³⁶⁵ Antero Peña, nativo de Santo Tomás, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019.

³⁶⁶ Raúl Zaffaroni, *La cuestión criminal*, (Buenos Aires: Grupo editorial Planeta S.A.I.C., 2011), 137- 138.

³⁶⁷ Julia Cuadros Falla, “Impactos de la minería en la vida de hombres y mujeres del sur andino. Los casos de Las Bambas y Tintaya” en *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina*, (Perú: Centro Peruano de Estudios Sociales, 2011), 228.

³⁶⁸ Julia Cuadros Falla, “Impactos de la minería en la vida de hombres y mujeres del sur andino. Los casos de Las Bambas y Tintaya”, 225- 229.

mal vista la sociedad. Sin embargo, este espacio permite a la mujer presentar su reclamo a la sociedad y descargar su violencia, por ejemplo, contra aquella mujer que pretende robar a su marido. Aunque las críticas afuera del ruedo son fuertes, durante el encuentro puede levantar su voz y ponerse a cuentas con quien le habría ofendido. Es posible entonces que, en un primer momento, el espectáculo solo entretenga a los asistentes, pero en realidad es un espacio importante de resistencia de la mujer campesina. Solo en el *takanakuy* una mujer puede quejarse, ser escuchada y aliviar su deseo de venganza por medio de los golpes.³⁶⁹

Sobre el segundo elemento, el hecho de que una mujer está privada de decisión, es necesario considerar el vínculo de la mujer hacia su familia y la comunidad. Esto es importante frente a la posibilidad de las represalias. Si una mujer es tratada como niña o si está privada de decisión, podría ocurrir, que nadie vengue la violencia ejercida en su contra. Si, por el contrario, la mujer es tratada como una propiedad podría iniciar un ciclo de venganzas por esta afectación.³⁷⁰ Esta es la realidad de las comunidades de Las Bambas, Tintaya y Santo Tomás pero puede explicarse a partir de René Girard

En la mayoría de las sociedades primitivas, los niños y los adolescentes que todavía no han sido iniciados, tampoco pertenecen a la comunidad [...] En numerosas culturas, las mujeres no pertenecen realmente a la sociedad y sin embargo nunca, o casi nunca, han sido sacrificadas. Este hecho tal vez obedezca a una razón muy simple. La mujer casada conserva unos vínculos con su grupo de parentesco, al mismo tiempo que se convierte, bajo ciertos aspectos, en propiedad de su marido y del grupo de éste. Inmolarla significaría a siempre correr el peligro de que uno de los dos grupos interprete el sacrificio como un auténtico crimen y se decida vengarlo.³⁷¹

No obstante, debido a que el *takanakuy* no es propiamente el escenario que ofrece a un chivo expiatorio, la violencia no será necesariamente exacerbada. Si no se produce la muerte, el espiral de venganza no es una posibilidad. Aunque la mujer no tiene el mismo status que otros individuos en la sociedad porque es dependiente de su marido, no será una víctima del sacrificio. Además, su participación es voluntaria y se ajusta al mismo procedimiento que el *takanakuy* de hombres. El *takanakuy* entre mujeres, es un espacio de emancipación que busca subvertir el orden y conceder a la mujer libertades y potestades de las que estaba privada. Esto es precisamente lo que propicia el ritual, dar rienda suelta a la rivalidad, la violencia y el castigo al puro estilo del carnaval, “cuando

³⁶⁹ Andrea Galindo, “Diario de campo”, (diciembre 2019).

³⁷⁰ Julia Cuadros Falla, “Impactos de la minería en la vida de hombres y mujeres del sur andino. Los casos de Las Bambas y Tintaya”, 225- 229.

³⁷¹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 20.

el orden está patas arriba y las jerarquías sociales invertidas: se derogan las prohibiciones sexuales, el robo se convierte en lícito, los esclavos ocupan el lugar de los amos, las mujeres intercambian sus ropas con los hombres; entonces el trono debe ser ocupado por el más vil, el más feo, el más ridículo, el más criminal.”³⁷²

Finalmente, no se puede desconocer que el *takanakuy* se practica también por deporte. “Aquellos jóvenes quienes quieren demostrar voluntariamente sus habilidades físicas o su valentía, generalmente, salen a la parte céntrica del ruedo de multitudes de manera voluntaria o como retadores hábitos de quitar la corona o el títulos de otro”³⁷³ Víctor Laime dice que el *takanakuy* se produce porque *la sangre hierve*, es decir por la rivalidad mimética y la necesidad de violencia para reducir o limitar la crisis mimética. En ciertos casos no es necesario el conflicto para dar origen a la pelea, basta el deseo o la rivalidad mimética.

Es cierto que en las peleas rituales está presente la policía, el comisario, incluso alcaldes y gobernadores, pero de ninguna manera asumen el control de la violencia de estos encuentros. En los rituales descritos en esta investigación se puede verificar tres formas de intervención de la fuerza pública: la ausencia total, el aparente control y la introducción del desorden y violencia.³⁷⁴

En el *takanakuy* la policía no interviene y tampoco asiste. Su presencia no es útil pues existe desconfianza en sus actuaciones y es innecesaria ya que las comunidades se han organizado para mantener el orden. Antero Peña explica que “la guardia civil no interviene porque la gente no les respeta, es que no hacen nada. Durante un tiempo se organizaron los bomberos y hacían guardar orden a los que pelean, luego eran los tenientes gobernadores, pero después vinieron los ronderos. Son gente de la misma comunidad, y a ellos si les respetan.”³⁷⁵ En el *takanakuy* las rondas campesinas son una especie de árbitros que verifican el estado inicial de los combatientes e impiden que la pelea se extienda por mucho tiempo, de esta forma será justa. En el *tinku* de Bolivia, la

³⁷² René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 117.

³⁷³ Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*, 55.

³⁷⁴ Estas formas de intervención pueden cambiar, en un mismo espacio, debido a la postura política o al cambio de autoridad, sin embargo, durante el tiempo en que se realizó esta investigación esta variante no pudo ser verificada.

³⁷⁵ Antero Peña, nativo de Santo Tomás, entrevistado por la autora, 24 de diciembre de 2019. La ausencia de la policía es una constante en el *takanakuy*. Esto fue explicado por Antero Peña y pudo verificarse durante el estudio de campo realizado en Santo Tomás- Perú.

fuerza pública cumple la misma función que las rondas campesinas, es un árbitro que controla la pelea. Pero cuando el número de danzantes se ha incrementado o las peleas se realizan en las comunidades, la fuerza pública no interviene.

Por último, en los encuentros violentos del *Inti Raymi*, la policía es un agente que introduce desorden y violencia. Durante este ritual, ciudades como Cotacachi y Otavalo se encuentran militarizadas. Las autoridades locales solicitan refuerzos que son enviados de varios lugares del país y que, en muchos casos, desconocen totalmente estas prácticas.³⁷⁶ Los objetivos de su presencia son: proteger a los espectadores y los ciudadanos que viven en estas ciudades, resguardar los bienes públicos y principalmente, reducir la violencia mediante el control en el uso de armas, alcohol y drogas. Sin embargo, en realidad la fuerza pública aviva la violencia. Al respecto, Segundo Lema menciona que

Los *chapas* hacen operativos al ingreso de Cotacachi para revisar si tenemos armas. Bueno ahí si hacen algo bueno. Pero luego en el parque, mientras bailamos ellos se divierten o asustan cuando nos peleamos y lanzan bombas como locos. Varias veces han disparado mal las bombas y varios compañeros han quedado lesionados, hasta han perdido el ojo. Usted debe acordarse, un año un *chapa* le lanzó la bomba lacrimógena a la cabeza de un compañero de San Martín, quedó mal herido y al final se murió.³⁷⁷

Otorgar a la fuerza pública, el control de la violencia es como poner al zorro al cuidado del gallinero. La forma de interacción de la fuerza pública con los danzantes es la violencia. El desconocimiento y el temor de policías y militares acentúa la violencia existente. El uso descontrolado de gas lacrimógeno y los enfrentamientos con los danzantes extienden el caos, perdiendo de vista el objetivo principal: la protección a los ciudadanos. En palabras de Zaffaroni, en el *Inti Raymi* en Cotacachi y Otavalo “el agente de las masacres es el mismo al que supuestamente se le encarga la prevención de los homicidios.”³⁷⁸

³⁷⁶ Miguel Calapi menciona que “la policía debería entender nuestra estructura para juntos coordinarnos. Pero traen chapas de Loja, de Cuenca o Guayaquil que no entienden nada. Se les nota clarito en el acento, sobre todo a los monos. Ellos están felices viendo como nos peleamos. Por eso, son nuestros capitanes los que nos cuidan” Miguel Calapi, entrevista realizada por la autora el 21 de mayo de 2018.

³⁷⁷ Segundo Lema, *Ibíd.* La Comunidad de San Martín, está situada en la parroquia rural de Quiroga, cantón Cotacachi, provincia de Imbabura.

³⁷⁸ Raúl Zaffaroni, *La cuestión criminal*, 283.

3.2. ¿Un sistema alternativo de justicia?

El primer requisito básico para que la tutela judicial efectiva sea eficaz es el acceso a la justicia. No todos los conflictos sociales son sometidos a una decisión judicial, pues es fácticamente imposible que el Estado cuente con la suficiente capacidad institucional para dar una respuesta jurisdiccional a todos los conflictos. Los obstáculos para acceder a la justicia son un denominador común en las sociedades latinoamericanas. El monopolio que concentra el Estado sobre la norma y la justicia, la deficiente administración de recursos, la ausencia del Estado central en los sectores menos favorecidos, etc., han profundizado esta situación. A pesar de la aparente inversión el Estado y la liberación de algunas tasas y procedimientos³⁷⁹, varios sectores de la sociedad aún no tienen la posibilidad de acceder al sistema de justicia estatal. A esta realidad, es necesario sumarle la “crisis que atraviesa la administración de justicia en lo que se refiere al desajuste estructural y a la poca eficacia del poder judicial en cuanto instancia burocrático- estatal, encargada del control y de la resolución de conflictos sociales.”³⁸⁰ Todas estas dificultades han creado un ambiente propicio para la implementación y desarrollo de distintos mecanismos de resolución de conflictos, ya que los conflictos deben tener una respuesta institucional o extra estatal.

En varios países de Latinoamérica es posible encontrar experiencias que usan el derecho estatal de forma innovadora a partir de una interpretación más cercana a la realidad. Los jueces de paz y el fiscal indígena en Ecuador y las rondas campesinas en Perú, son muestras de ello. Aunque no tiene facultades jurisdiccionales, si constituyen instancias de resolución de conflictos.³⁸¹ Pero también existen otras prácticas de los movimientos sociales o sujetos colectivos, que proponen procedimientos creativos, que no siempre son legítimos. Como los mecanismos de resolución de conflictos de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia o las mafias del narcotráfico.³⁸² Es

³⁷⁹ Fernando Carrillo Flores, Los retos de la reforma de la Justicia en América Latina, Resoluciones de la Asamblea General, doi: <http://www.oas.org/juridico/spanish/adjusti2.htm>, Fuente consultada 05/01/2022, 21:00.

³⁸⁰ Antonio Wolkmer, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, (Madrid: Dykinson, 2018), 91.

³⁸¹ Para mayor referencia ver en Franz von Benda-Beckmann y otros, *Pluralismo jurídico e Interlegalidades. Textos esenciales*. (Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, 2014).

³⁸² Ovalle explica que uno de los problemas del narcotráfico es que no cuentan con una instancia de administración de justicia, precisamente por ser una actividad ilegal. “No cuenta con los canales legales para asegurar el cumplimiento de los pactos y en este caso, el uso de la fuerza es en primera instancia, un medio efectivo para resolver los conflictos y para amedrentar a aquellos que consideren la posibilidad de abandonar los acuerdos en las transacciones económicas. Por lo tanto, en las redes dedicadas a la producción

innegable que tienen un sistema reglamentario y aplican justicia informal al interior de su organización que les permite mantener el orden.

Todos estos procedimientos jurídicos alternativos, no oficiales o informales cumplen el mismo objetivo: restablecer el equilibrio y resolver los conflictos de aquellos sujetos colectivos que no pueden recurrir al sistema de administración de justicia estatal porque es inasequible, lento y costoso. En palabras de Wolkmer,

esas prácticas cotidianas de los movimientos sociales definen, en los horizontes de lo que el orden legal vigente llama de “ilegalidad”, un nuevo espacio instituyente de cuyas relaciones y rupturas, basadas en el binomio legal/ilegal, surgen derechos igualmente reconocidos que acaban no solo legitimando la “ilegalidad”, sino edificando “otro Derecho” bajo nuevas formas de legitimación.³⁸³

Los sujetos sociales, al constatar las necesidades desatendidas por el Estado, promueven un *locus político* distinto que implementa diferentes mecanismos de participación para la producción normativa y la resolución de conflictos. Es decir, los sujetos sociales “a partir de sus aspiraciones, carencias y exigencias, vienen afirmándose como factores potenciales de producción normativa.”³⁸⁴ Ellos comprenden y desarrollan el fenómeno normativo desde la pluralidad que ofrece cada cultura, evitando los procedimientos formales de institucionalización. Este derecho es válido no porque una autoridad estatal así lo califica o porque se configuró por medio de un proceso definido por la Constitución. Este nuevo derecho es válido y legítimo porque cumple el objetivo para el cual fue creado. Desde luego, el origen de este derecho obedece a las necesidades sociales y no al deseo de poder y control de las fuentes normativas. No pretende desplazar o competir con el derecho estatal, su ejercicio está asociado a la necesidad del retorno de la armonía de la sociedad. Además, estas formas jurídicas de resolución de conflictos pueden tener un nivel alto de eficacia, lo cual les dota además de legitimidad, a pesar de no estar consideradas dentro del derecho estatal.

La justicia alternativa hace referencia al conjunto de prácticas normativas que complementan el sistema estatal o actúan ante su ausencia. Estas prácticas “son consideradas un medio eficiente que permite aumentar el ofrecimiento de justicia en la

y a la comercialización de sustancias ilegales, contar con personal “calificado” en el uso directo de la violencia se vuelve una práctica recurrente” Ovalle, Lilian. “Narcotráfico y poder. Campo de lucha por la legitimidad”. (Athenea Digital. Universidad Autónoma de Baja California, 2010), 89.

³⁸³ Antonio Wolkmer, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, (Madrid: Dykinson, 2018), 98.

³⁸⁴ Antonio Wolkmer, *Pluralismo Jurídico*, 103.

sociedad latinoamericana para algunas poblaciones que más necesitan. Además, su informalidad es lo que constituye y genera autonomía y autoridad, características que los tornan espacios de empoderamiento ciudadano y de construcción social de la justicia.”³⁸⁵ La alternatividad de la justicia permite procesar el conflicto mediante prácticas consuetudinarias que van mucho más allá de las disposiciones normativas y la estructura estatal. Se trata de prácticas que incluyen la negociación y en mayor o menor medida la democracia.

Para Wolkmer todas estas manifestaciones sociales constituyen las fuentes de producción de la nueva cultura jurídica desde la alternatividad. “La dimensión de lo “alternativo” en la inserción del “fenómeno jurídico” representa una variante de “jurisdicción” distinta de la que fue instituida como obligatoria y burocratizada, o sea, otro procedimiento normativo espontáneo que se distingue de lo incorporado y formalmente impuesto por el poder oficial dominante.”³⁸⁶

Para entender las manifestaciones de justicia alternativa, Julián Escobar realizó una aproximación hacia un marco de referencia interpretativo a partir del desarrollo de tres modelos y un antimodelo de la justicia alternativa. Los modelos son: dirección estatal, diseño transversal y construcción social. Por contraste, el antimodelo es la restricción del aparato alternativo. El modelo de *Dirección estatal* se caracteriza por tener un bajo grado de estructuración de la sociedad, hecho que impide la articulación de prácticas de justicia actuales o preexistentes. En este modelo el Estado manifiesta su presencia mediante una reforma oficial que genera más crisis y por tanto violencia. El Estado no interviene y la crisis que genera no permite que la sociedad se organice, entonces se produce formas violentas de resolución de conflictos. Las mafias son un ejemplo de la *Dirección estatal*.

En el segundo modelo, el *Diseño transversal* se produce una correspondencia entre el Estado y la sociedad. El trabajo conjunto e interactivo da origen a espacios institucionales para las prácticas de justicia alternativa. El Estado acepta y tolera las manifestaciones jurídicas de la sociedad mientras ejerce un control sobre ellas. De este modo, la justicia es entendida como un aparato desarrollado por la sociedad, pero en el que puede reflejarse el Estado. El fiscal indígena, los jueces de paz y el Tribunal Superior

³⁸⁵ Rosember Ariza Santamaría, *El Derecho Profano. Justicia indígena, justicia informal y otras maneras de realizar lo justo.* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2010), 19.

³⁸⁶ Antonio Wolkmer, *Pluralismo Jurídico*, 242.

Indígena de Tolimba³⁸⁷ son ejemplos del *Diseño transversal*. El tercer modelo es la *Construcción social*. Este modelo mantiene una identidad propia ya que las prácticas alternativas tienen una existencia histórica. Debido a que el acceso al aparato estatal para los individuos es casi imposible se configuran mecanismos de resolución de conflictos eficientes y con legitimación popular. El modelo de *Construcción social* es más exitoso en sociedades culturalmente diversas que han logrado la construcción de un tejido social que incorpora las necesidades sociales de todos los sectores. La vigencia de este modelo perpetúa el abandono del Estado porque estas prácticas son eficientes y asequibles y, por consecuencia, es irrelevante la presencia del Estado. Ejemplos de este modelo son las rondas campesinas de Perú y los mecanismos de resolución de conflictos adoptados por los movimientos *Sin tierra* y *Sin techo* de Brasil.

Finalmente, el antimodelo que presenta el autor es la *Restricción del aparato alternativo*. En esta variable, por un lado, se evidencia la baja configuración social que impide construir redes sociales y espacios alternativos de justicia. Y, por otro lado, la presencia del Estado es casi inexistente, cuando el Estado interviene es únicamente para imponer marcos institucionales de justicia que generan resistencia social y más conflicto. La respuesta natural de la sociedad, ante la represión del Estado es la violencia. El autor menciona que, frente a un escenario de violencia como este, la única salida es avanzar hacia acuerdos democráticos, de lo contrario la sociedad podría entrar en un espiral interminable de violencia. Ejemplos de la *Restricción del aparato alternativo* son el linchamiento y la guerra entre carteles de narcotráfico.³⁸⁸

³⁸⁷ El Tribunal Superior Indígena de Tolima está integrado por funcionarios del sistema judicial nacional y miembros de la comunidad y el procedimiento incorpora normas comunitarias y estatales. Para mayor referencia ver Rosembert Ariza Santamaría, “El derecho profano y otras maneras de realizar lo justo”, en Luis Ávila Lizan *Emancipación y transformación constitucional*, (Ecuador: Corte Constitucional, 2011), 130- 175.

³⁸⁸ Julián Escobar Solano, “El desarrollo de la justicia alternativa: tres modelos y un antimodelo de alternatividad judicial en el contexto de la globalización del derecho”, *Sophia*, núm. 7, 2011, Universidad La Gran Colombia, Colombia, 154- 157.

Participante	Grado de participación			
	Estado	Alta	Alta	Baja
Sociedad civil	Baja	Alta	Alta	Baja
Tipo de Modelo	Dirección Estatal	Diseño Transversal	Construcción social	Restricción del Espacio alternativo

Fuente: Julián Escobar Solano, “El desarrollo de la justicia alternativa...”, 155.

Elaboración: Julián Escobar Solano, “El desarrollo de la justicia alternativa...”, 155.

Aparentemente, los tres modelos no producen escenarios violentos porque existe un control desde Estado o desde la sociedad. La justicia alternativa es posible por imposición, cooperación o producción autónoma. De acuerdo al autor, la violencia solo es una característica del antimodelo debido a la ausencia del control social o estatal. Sin embargo, como se explicó líneas atrás, la existencia de conflictos crea rivalidad y venganza que se resuelve por medio del ejercicio de la violencia ejecutada por una autoridad, la sociedad o directamente la víctima. Sin importar su naturaleza, el castigo, que se aplica sobre el fundamento de la justicia conmutativa o el principio de reciprocidad, es siempre un ejercicio de violencia.

De este modo, la resolución de conflictos no es más que la administración de violencia por parte del Estado como sucede en la *Dirección estatal*. La violencia también puede ejecutarse a partir de la coordinación entre el Estado y la sociedad conforme al *Diseño transversal*. La sociedad organizada también puede mantener el monopolio sobre la administración de la violencia como lo plantea el modelo de *Construcción social*. Y la violencia también puede ejecutarse de forma arbitraria y desordenada por cualquier particular conforme lo sugiere la *Restricción del aparato alternativo*. Al final, la justicia alternativa es el ejercicio de violencia con un mayor o menor grado de control.

La diferencia entre los modelos y el antimodelo reside en el procedimiento que se implementa para administrar violencia y la legitimación popular de ese procedimiento. Esta premisa es clara cuando el autor, frente al antimodelo, sugiere que “la única salida

posible es tratar de avanzar en acuerdos mínimos que permitan la reconstrucción del tejido social y de la presencia del Estado de forma democrática, aumentando los niveles de organización y participación.”³⁸⁹ Surge una pregunta ¿la democracia justifica el ejercicio de violencia? Para responder esta pregunta se utilizará como ejemplo los delitos, no obstante, estos mecanismos de resolución de conflictos, como se indicó anteriormente, resuelven también infracciones y tampoco mantienen una estructura por materias.

Existe actualmente una corriente claramente populista en la política penal que denigra a las élites de expertos y profesionales y defiende la sociedad “de la gente”, del sentido común, de “volver a lo básico”. La voz dominante de la política criminal ya no es la del experto, o si quiera la de un operador, sino la de la gente sufriendo y mal atendida, especialmente la voz de la “víctima” y de los temerosos y ansiosos miembros de lo público. Hace unas cuantas décadas, la opinión pública funcionaba como un ocasional freno de las iniciativas políticas; ahora funciona como su fuente privilegiada.³⁹⁰

Las decisiones de política criminal, en sociedades como las de Latinoamérica, se encuentran fuertemente influenciadas por la necesidad de desarrollar medidas efectivas, pero sobre todo populares para el control del delito. La política criminal, entonces, se construye desde los sentimientos, pensamientos y demandas sociales, es decir, desde lo que la gente quiere. A fin de legitimar el castigo el Estado ha implementado estrategias que pretenden “dar voz a la gente común” ya que, en lo concerniente a la violencia, no es conveniente que el Estado siempre tenga la última palabra. De esta forma el castigo y toda la violencia que este implica, tendrían una doble justificación: la norma sancionadora es creada por la autoridad de elección popular y, en muchos casos, en este proceso ha participado directamente la sociedad. Esta situación, que para muchos autores ha sido definida como populismo penal, ha permitido entender a la política criminal desde “la búsqueda deliberada en el aumento de la pena y el rol del político profesional, como alguien que busca construir consenso y legitimidad utilizando el incremento de la punitividad, como una moneda de cambio en el mercado político”³⁹¹ conforme lo explica Máximo Sozzo.

Para justificar el incremento de la pena y los tipos penales, el Estado utiliza, los mecanismos de democracia directa, pero debilitados. Manipula y explota los sentimientos

³⁸⁹ Julián Escobar Solano, “El desarrollo de la justicia alternativa: tres modelos y un antimodelo de alternatividad judicial en el contexto de la globalización del derecho”, 157.

³⁹⁰ David Garland, *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*, (España: Gedisa 2005), 49

³⁹¹ Andrés Gómez y Fernanda Proaño, *Entrevista a Máximo Sozzo, Qué es populismo penal*, (Argentina: Urnio, Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana No. 11, marzo 2012), 118

y emociones de las masas para conseguir su consentimiento. Aquellas decisiones difíciles sobre el tratamiento del delito, que podrían afectar su popularidad porque transgreden los derechos, son legitimadas en *plebiscitos* y *referéndums*. De este modo, el Estado refuerza la idea de un sistema que controla y castiga para proteger a la sociedad. Sin embargo, en realidad no se trata de un involucramiento popular demasiado activo en la determinación de las políticas de control del delito.

Por medio de la democracia, el Estado transforma el término violencia en el sistema de administración de justicia. Es la voluntad popular lo que faculta al Estado administrar violencia al infractor y tomar el lugar de la víctima en un conflicto. Zaffaroni, al respecto, ha dicho que se nos ha presentado al “sistema penal como un *instrumento de la justicia*, cuando en verdad a la pobre justicia el sistema penal le rompe la balanza y, aprovechando que es ciega, le hace dar sablazos hacia donde quiere.”³⁹² El juego de palabras en la justificación del castigo resulta sugestivo: la democracia justifica la política criminal que manipula a la justicia. Pero en realidad el poder político es el que tiene el control sobre la voluntad popular, explotando los sentimientos de inseguridad ciudadana para aumentar las penas y los tipos penales. Finalmente, es el poder político, y en muchos casos el poder económico, el que utiliza a la democracia para definir los criterios de violencia a los que en adelante denominará justicia.

La relación de democracia, justicia y violencia en los sistemas de justicias indígenas es un tanto diferente, pero se construye sobre la misma base: la sociedad legitima el uso de la violencia. Las normas consuetudinarias se originan en la comunidad, el procedimiento también se encuentra definido y los integrantes de la comunidad resuelven el castigo y lo ejecutan. Es importante mencionar que en varias comunidades andinas la democracia tiene una forma distinta: la democracia comunitaria. Agustín Grijalva, al respecto menciona que

Hay una relación directa entre justicia indígena y democracia. A diferencia de la justicia occidental en que los jueces no son electos popularmente y sus funciones se separan de la producción normativa, quienes administran justicia en las comunidades indígenas tienen su origen en procesos de democracia comunitaria no solo para sancionar y prevenir, sino también para regular. La justicia en los pueblos indígenas es concebida y practicada

³⁹² Raúl Zaffaroni, *La cuestión criminal*, 290.

como un proceso participativo que involucra no solo a los afectados, sino a sus familias, las autoridades, los jóvenes y en general la comunidad.³⁹³

Si la violencia ejecutada por el Estado o la comunidad (en el caso de las justicias indígenas) puede ser transformada en administración de justicia, por medio de la democracia, es necesario discutir esta posibilidad en las peleas rituales. Evidentemente el procedimiento y el respaldo popular no es el mismo. Sin embargo, debido a que se trata de una forma de ejecución de violencia se realizará esta evaluación en función de los modelos de justicia alternativa.

Las peleas rituales son muestra de autonomía y resistencia de las comunidades indígenas que rechazan la convivencia con el ordenamiento jurídico estatal y la subordinación normativa y cultural. Estas manifestaciones simbólicas y jurídicas, que se producen durante el conflicto, deben ser analizadas cuidadosamente a fin de determinar si se trata de una forma de justicia o si, por el contrario, profundiza la venganza y la violencia. Si la pretensión es resolver un conflicto, es necesario identificar el modelo de justicia alternativa con el que podrían identificarse. Aunque, por otro lado, podría suceder que el ejercicio de resistencia de estos sujetos, configuradores y ejecutores de su derecho, propicia nuevas desigualdades a partir de las relaciones de poder al interior de la fiesta.

La resolución de conflictos que propicia las peleas rituales es posible bajo la comprensión espiral del tiempo. Como ya se indicó líneas atrás, una agresión es un acto que va a regresar, por eso se utilizan frase como *en San Juan te he de encontrar* y *en San Juan te he de pegar*. Esta confrontación es necesaria para devolver el equilibrio y armonía a las comunidades. De este modo, la concepción, construcción y tratamiento del conflicto en las comunidades indígenas supone una comprensión amplia sobre el derecho que incluya distinta normatividad cultural y mecanismos de resolución de conflictos. En palabras de Wolkmer, podría entenderse como una “normatividad paralela y plural en el interior de las comunidades, una normativa más allá del derecho del Estado”³⁹⁴, pero también del derecho indígena.

³⁹³ Agustín Grijalva Jiménez, “Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador” en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva edit., (Quito: Abya Yala, 2012), 76.

³⁹⁴ Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. 2ª Edición. (Madrid: Dykinson, 2018), 169.

Así, la reapropiación del poder normativo se manifiesta en el ritual y la celebración misma de la fiesta pues está sujeto a procedimientos y normas milenarias. También en aquellos acuerdos de las comunidades sobre el respeto del espacio del otro y el control del uso de la fuerza (violencia). El conflicto que se produce alrededor del ritual es una forma de alcanzar la equidad que procurará la verdadera justicia ya que se resuelven problemas antiguos que no fueron atendidos por el sistema estatal o la justicia indígena. Entonces se genera una justicia alternativa ya que el Estado no es la fuente exclusiva del poder político y del derecho³⁹⁵, así como tampoco lo es la autoridad indígena, en el sistema de justicia indígena.

La justicia alternativa que se desarrolla en estas fiestas supone una normatividad propia establecida por los músicos, los danzantes y sus esposas. No se trata de toda la comunidad, pero sí de los comuneros que participan en la fiesta. Cada sujeto entiende su compromiso con la comunidad, con la autoridad comunitaria, pero principalmente consigo mismo y con el espíritu del cosmos. Sin embargo, no todos los participantes entienden o respetan esta normatividad. Luis Alfonso Morales dice que “los jóvenes no ven el daño que causan a la comunidad, los daños económicos y el incumplimiento de acuerdos con el Municipio, ellos esperan con ansias estos días del *Inti Raymi*, vienen, bailan y pelean y luego se regresan a Quito o a los países donde viven. No entienden la fiesta solo quieren provocar.”³⁹⁶ Así mismo, Luis Quinche, enfatiza que la intervención de pandillas en el ritual y la celebración podrían causar distorsiones.

El problema es que nuestros jóvenes para sobrevivir en la capital se han hecho de pandillas, entonces vienen acá sin identidad y con la mente cambiada. Además, entre los danzantes están los pandilleros que solo les importa pelear y no entienden ni por qué. Entonces la gente ve ahora de otra forma: Cuando hay muertos ha sido buena la fiesta, pero cuando no estuvo mala.³⁹⁷

Todos los sujetos, a excepción de algunos jóvenes y de aquellos que viven en otras ciudades,³⁹⁸ que participan en la celebración y entienden el ritual, perciben el exceso de violencia como consecuencia de la degeneración de la cultura. La violencia es útil únicamente para presentar un sacrificio a los dioses y equilibrar las relaciones sociales.

³⁹⁵ Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. Ibíd. 168- 177.

³⁹⁶ Luis Alfonso Morales, presidente de la UNORCAC, entrevista realizada por la autora el 17 de febrero de 2018.

³⁹⁷ Luis Quinche, capitán de la comunidad el Cercado de Cotacachi, entrevista realizada por la autora el 17 de febrero de 2018.

³⁹⁸ Miguel Calapi, entrevista realizada por la autora el 21 de mayo de 2018.

Las normas están determinadas por cada comunidad, el procedimiento puede verificarse en todos los rituales que rodean la fiesta, el sacrificio tiene un propósito y la víctima sacrificial acepta esta condición de forma voluntaria. En cada uno de estos eventos es posible verificar el consentimiento o la manifestación de la voluntad de los sujetos entienden la fiesta y el ritual. Únicamente si el ritual se distorsiona podría producirse un espiral de violencia. Es decir, si no se observa el ritual y si la víctima del sacrificio fue un individuo que no formaba parte del ritual o no comprendía las implicaciones de la fiesta.

Evidentemente, la expresión popular y el consenso no se articula a partir de la democracia tradicional. Si una comunidad no reproduce el procedimiento de administración de justicia estatal tampoco lo hará con los mecanismos de democracia previstos por el Estado. Es necesario insistir que la fiesta, el ritual y el conflicto son formas de derecho que “retiran del Estado el monopolio de la creación del Derecho”³⁹⁹ y promueven formas jurídicas alternativa.

	TINKU BOLIVIA	TINKU ECUADOR	TAKANAKUY PERÚ
<i>Presencia del estado</i>	Baja	Baja	Baja
<i>Organización social</i>	Alta	Alta	Alta
<i>Procedimiento para resolver el conflicto</i>	Chivo expiatorio	Chivo expiatorio	Instancia previa. El conflicto se resuelve en negociación y consenso
<i>Variable de la justicia alternativa</i>	Construcción social de baja intensidad (el riesgo es mayor)	Construcción social de baja intensidad (el riesgo es mayor)	Construcción social

³⁹⁹ Oscar Correas. *La Sociología Jurídica. Un ensayo de definición*. Ibíd. 169.

Riesgo

- | | | |
|---|--|--|
| | | |
| <ul style="list-style-type: none"> - La presencia del Estado agrava la violencia - Presencia de agentes extraños degenera el ritual <p>Si se presenta alguno de estos escenarios, se configura la Restricción del espacio alternativo</p> | | |

Elaboración: propia

Es innegable que, en el caso de estudio, el poder es el elemento que origina y atraviesa el conflicto social. En muchas ocasiones aparenta estar en el sujeto que posee sabiduría, en el anciano pues es quien guía a la comunidad, en otras, el poder se identifica en el más violento, aquel que tiene la capacidad de ejercer fuerza sobre otros. El poder, sin embargo, lo ejerce el sujeto que reúna dos elementos a los cuales se refiere Bourdieu: *habitus* y *capital*⁴⁰⁰, los que otorgan coherencia y personalidad a sus órdenes o argumentos. Aquel, el detentador del poder, durante la celebración, determina el comportamiento de los comuneros, y en muchos casos también de los espectadores, y la forma de administrar justicia en las comunidades. Si el poder lo mantiene el sujeto que conoce el ritual y lo respeta no existe riesgo, pero si, por el contrario, el poder lo ejerce el más violento, podrían configurarse varios delitos: muerte, violaciones, robo, lesiones, etc.

Ahora bien, si las rivalidades vuelven siempre a empezar después de cada conclusión sacrificial, no es porque el conflicto se haya extinguido mal o de forma incompleta, sino porque siempre aparecen nuevos objetos que suscitan nuevos deseos, los cuales suscitan a su vez nuevas rivalidades que son calmadas finalmente a través de nuevas intervenciones de la práctica sacrificial, una práctica que permanece indecisa largo tiempo en cuanto a su resultado, pero que siempre acaba inclinando la balanza a favor de los dioses.⁴⁰¹

Respecto a aquellos sujetos que no son parte de la comunidad o aquellos que no comprende la trascendencia de la muerte (agentes extraños), desnaturalizarán el ritual y la resolución de conflictos. Estos agentes extraños actúan bajo una la forma de regulación

⁴⁰⁰ Según Bourdieu estos son los elementos trascendentales para el ejercicio del poder. Pierre Bourdieu, "Elementos para una sociología del campo jurídico", 155- 177.

⁴⁰¹ René Girard, *Los orígenes de la cultura.*, 59, 60.

social que reduce el conocimiento y desvanece la esencia de la convivencia. Por tanto, si la resolución del conflicto se produce entre los agentes extraños se perpetúa, en ellos, el antimodelo de Escobar: la *Restricción del aparato alternativo*. Para Calapi, por ejemplo, “el poder se manifiesta en el baile, si los de Topo tienen sus vertientes, nosotros tenemos la nuestra y ahí medimos fuerzas. Nosotros nos resistimos a pelear, pero si ellos insisten y quieren pelear, no hay otro modo, ahí les pegamos”⁴⁰². Pese a que las reglas comunitarias garantizan el espacio del otro, en la *toma de la plaza*, sujetos extraños aplican sus normas propias. No existe conceso sobre el procedimiento, las normas y mucho menos sobre el ejercicio de la violencia.

“El desgaste del sistema sacrificial aparece siempre como una caída en la violencia recíproca; los allegados que sacrificaban conjuntamente unas terceras víctimas, se perdonaban recíprocamente; ahora tienden a sacrificarse los unos a los otros.”⁴⁰³ Si no se observa las normas y el ritual que cada una de estas celebraciones establece el ejercicio de violencia abandona la investidura de justicia alternativa y se transforma en un crimen. Los agentes extraños no se identifican en ningún modelo de justicia alternativa, justicias indígenas o derecho estatal. Ni si quiera podrían entenderse como “grupos de presión puesto que frecuentemente no pretenden que el estado produzca ciertas normas. Frecuentemente se trata de comunidades a cuyos miembros les tiene sin cuidado la opinión o voluntad del grupo en el poder”⁴⁰⁴, se trate del Estado o de las comunidades.

No todas las comunidades indígenas comparten la misma cosmovisión pues su ritualidad es una expresión de espíritus distintos. Sin embargo, existe un consenso respecto al conflicto y la muerte, así como también sobre la necesidad de trabajar con los jóvenes, las pandillas, el consumo de drogas y la tenencia de armas que han logrado degenerar la fiesta. Cada año los encuentros se vuelven más violentos y, como indica Calapi: “no tiene sentido morir por tonteras, a mí me asusta salir a la fiesta. Una vez casi me mataron los de Cercado, me dieron con una piedra en la frente que le metieron en una media nylon y ahí qué hacía para defenderme. Yo no les provoqué estaba saludando no

⁴⁰² Miguel Calapi, presidente de la comisión de Cultura de la comunidad La Calera ubicada en la Parroquia San Francisco, Cotacachi- Imbabura, entrevista realizada por la autora el 21 de mayo de 2018 Imantag es una de las parroquias rurales de Cotacachi.

⁴⁰³ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 50.

⁴⁰⁴ Oscar Correas. *La Sociología Jurídica. Un ensayo de definición*. Fuente consultada en <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/critica-juridica/article/viewFile/3076/2876>. 16/06/2018, 15:00.

más.”⁴⁰⁵ Lo anterior refuerza un discurso racista que sostiene que el indio sigue siendo un ser pagano, primitivo e inferior, situación que ha llevado a una intervención mayor de la Iglesia Católica e iglesias protestantes. Bajo la necesidad del diálogo, para resolver los conflictos, adoctrinan a las comunidades enseñándoles a adorar un Dios distinto, como en la época de la conquista y el tiempo del Corpus Cristi.⁴⁰⁶ Así el racismo se profundiza.

La ceguera de la ciencia moderna (occidental) consiste en determinar el conocimiento científico y validar el conocimiento alternativo que considera adecuado. Mantener este monopolio sobre la ciencia implica la destrucción de prácticas sociales y la descalificación mecanismos de resolución de conflictos por ser “primitivos” y no “civilizados”. Convierte en impronunciables unas aspiraciones que no llegaron a ocurrir porque fueron impedidas mediante la represión de la fuerza pública. Además, trivializa a aquellas propuestas alternativas que ocurrieron, pero fueron tenidas por residuos⁴⁰⁷ porque de ninguna forma se aproximan a la administración de justicia estatal.

Si la justicia alternativa surge ante la progresiva desconfianza en el sistema de administración de justicia y la estructura estatal, entonces es posible la legitimación de distintos mecanismos de resolución de conflictos sin importar su naturaleza. Varias disciplinas como la sociología, la antropología, la historia, e incluso el derecho han planteado el estudio de las prácticas normativas recientes y creativas como las de los movimientos *Sin tierra* y *Sin techo* de Brasil y las rondas campesinas de Perú. Estos estudios se han dirigido también a las prácticas ancestrales de justicia indígena de Ecuador Bolivia y Colombia. Pero existen otras prácticas de justicia alternativa que, aunque en muchos casos son informales, también deben ser objeto de estudio debido a que podrían ser más eficientes que la justicia estatal e incluso la justicia indígena. La justicia alternativa es muy amplia, e incorpora diferentes manifestaciones que, prima facie, podrían quedar excluidas incluso de la justicia alternativa por considerarse un antimodelo. Sin embargo, es necesario insistir que en todas las formas de justicia se ejerce en mayor o menor medida la violencia y el castigo y las peleas rituales no son la excepción.

⁴⁰⁵ Miguel Calapi, entrevista realizada por la autora el 21 de mayo de 2018.

⁴⁰⁶ Miguel Calapi, entrevista realizada por la autora el 21 de mayo de 2018.

⁴⁰⁷ Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 80- 83.

Conclusiones

Existen distintas formas de concebir el derecho. Sin duda, la definición que goza de más aceptación es aquella que explica al derecho como el conjunto de mandatos que regulan la convivencia social y que toman la forma de una ley. Pérez Luño, por ejemplo, sugiere que el derecho es el “«conjunto de mandatos coactivos que proceden de quien tiene poder en la sociedad»; o «factor para la integración social», o «reglas que garantizan la convivencia ordenada y pacífica entre los hombres»”.⁴⁰⁸ Estas definiciones tan técnicas parten del mismo supuesto, la existencia de la regla o la norma. Las reglas son producto del ejercicio del poder de la autoridad o del pueblo, ya sea de forma directa o por medio de sus representantes: el legislativo o cualquier sujeto que se encuentre investido de esta autoridad. Al verificarse estas condiciones, se podría decir que una cosa es derecho.

Una regla de conducta puede ser: “Si el demandado no comparece a la audiencia se continuará con la audiencia en su ausencia y se aplicará las sanciones respectivas, entendiéndose siempre además de que pierde la oportunidad procesal de hacer valer sus derechos”. Un enunciado como este, evidentemente es un mandato coactivo porque implica una serie de condiciones jurídicas, políticas y morales. No solo regula la convivencia, refuerza el deber de obediencia por medio de la sanción e incorpora las convicciones morales de la sociedad, aquellas que determinan lo correcto e incorrecto. Pero, ¿qué puede decirse del siguiente enunciado? ¿se puede entender que esto es derecho?

Para el diálogo con las pacha-s tenemos que realizar el baño ritual en los lugares “bravos” de la pacha-mama en la noche del 22 de junio, solicitando su fuerza, porque en los lugares donde el agua es “más fuerte” como las cascadas, las vertientes y las uniones de los ríos viven los AYA, espíritus de energía de la pacha-mama que son capaces de comunicarse con nosotros, dotándonos su fuerza, poder y coraje personal y comunitario [...] “el lugar favorito de los diablos son las acequias, poquios o vertientes y cascadas [...] también se entregan al diablo “quienes quieren recibir fuerza para pelear” en las peleas rituales”⁴⁰⁹

Hace algunos años atrás cuando el pluralismo de fuentes normativas no era una

⁴⁰⁸ Enrique Pérez Luño, *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, (España: Tecnos, 2004), 28.

⁴⁰⁹ Luis Enrique, Cachiguango. “Yaku-mama: el baño y las peleas rituales del Inti-Raymi en Cotama, Otavalo, Ecuador” 24.

posibilidad en el derecho, este enunciado no habría tenido existencia jurídica. Posteriormente, se desarrolló cierta tolerancia para la diversidad jurídica, pero no por ello se podía atribuir a este enunciado la categoría de una regla jurídica. Las prácticas ancestrales y los rituales fueron calificadas como manifestaciones infrajurídicas. De acuerdo a este criterio existen en el mundo jurídico, pero no pueden tener la misma jerarquía que el derecho estatal y tampoco pueden tener la categoría de derecho. En el fondo, no podrían ser más que las prácticas de las subculturas, o un derecho folclórico al cual ha hecho referencia Carbonnier. González citando a Carbonnier menciona que

El objeto del folclore jurídico -como rama especial del folclore entendido como ciencia de las tradiciones populares- serían fragmentos de derecho antiguo (a menudo muy antiguo) que sobreviven en los medios populares en estado de costumbre orales, locales, sin muchas más sanciones que las satíricas [...] El interés del folclore jurídico, de acuerdo con él, residiría en que, a menudo, parece ocuparse, mucho más que de las propias instituciones jurídicas, de las fiestas, las ceremonias, los ritos que las rodean.⁴¹⁰

Las costumbres orales componen el derecho consuetudinario, pero su significado es simbólico. Pretenden comunicar y dan contenido a las prácticas de una cultura. El baño ritual es considerado como una tradición que tiene un objetivo: la purificación de un individuo antes de una celebración. Pero de ninguna forma este enunciado podría entenderse como una regla sustantiva, adjetiva o procedimental dentro de un proceso de resolución de conflictos, o por lo menos no como la regla de comparecencia referida hace líneas atrás. Surge la pregunta ¿cuál es la trascendencia del baño ritual para la convivencia social? o ¿qué elemento coactivo subyace a esta disposición? Si el baño ritual es simplemente una costumbre local que se desarrolla en medio de una celebración, no tendría trascendencia jurídica. Este contraste, en efecto, resultaría inapropiado, pero no porque se trate de un derecho infrajurídico, sino porque estas reglas pertenecen a mundos jurídicos distintos.

Si se asume al pluralismo jurídico desde “una visión antiformalista e interdisciplinaria que aboga por la supremacía de fundamentos éticos- sociológicos sobre criterios técnico- formales”⁴¹¹, es posible considerar al baño ritual desde otra postura. El baño ritual, entonces, al encontrarse en el contexto de una sanción, como sucede con el derecho indígena que determina el baño en agua fría como pena para el infractor, podría

⁴¹⁰ Nathalie González Lajoie, “Pluralismo jurídico en Carbonnier”, Revista Anuario de Filosofía Jurídica No. XV, enero de 1998, doi: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-ElPluralismoJuridicoEnCarbonnier-142385.pdf>, 178.

⁴¹¹ Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo jurídico*, *Ibid.*, 151.

entenderse como una manifestación jurídica.

Pero el contexto de la disposición es distinto. El baño ritual no es una sanción es una formalidad o un requisito previo al inicio de un proceso de resolución de conflictos. Se trata de una regla que debe ser observada porque asegura la eficacia del proceso. Desde esta perspectiva se puede asimilar a cualquier otra regla. El derecho está constituido por solemnidades y formas que son indispensables para su desarrollo. La presencia de la autoridad, el orden de intervención de los sujetos, incluso el lenguaje y la vestimenta son parte de esa formalidad implícita en el derecho.

Todas estas manifestaciones reafirman que el Estado no es la única fuente de producción del derecho. El origen, las tendencias y las características que acompañan al derecho son múltiples y diversas. Sin embargo, no debe descartarse aquella postura que determina que “no toda manifestación normativa no estatal ni todo “Derecho” ahí producido puede ser justo, válido y ético, pues cualquier cuerpo social intermedio o cualquier grupo dirigente de cualquier naturaleza puede crear, reglas perversas, objetivando la atención de intereses contrarios a la comunidad”⁴¹². Entonces, el problema de esa disposición no es solo que se encuentra privada de la estructura gramatical de una norma positiva, el baño ritual, además, pretende la purificación y anuncia un objetivo insólito: la violencia. A pesar de que la violencia sea una constante en todas las sociedades como se ha explicado, no deja de ser temida. Sobre todo, si se trata de una violencia tan cruda como la de una pelea física.

Santos dice que “el derecho, tal como los mapas, es una distorsión regulada de territorios sociales [...] para instituir la exclusividad.”⁴¹³ Mantener el monopolio sobre el derecho es un ejercicio de poder que atribuye la capacidad el control y regulación de los fenómenos sociales. Pero el mapa, no es el fenómeno social, es una ficción que pretende representar ese fenómeno y por eso no necesariamente puede coincidir con la realidad pues la representación puede estar alterada. En efecto, es así porque la realidad social no tiene una sola forma y tampoco una misma interpretación. La solución no es eliminar el mapa, porque finalmente cumple un objetivo. Es entender que un fenómeno puede ser caracterizado de muchas formas y una de ellas es el mapa ya que el derecho, no es estático

⁴¹² Antonio Carlos Wolkmer, *Pluralismo jurídico*, *Ibid.*, 270.

⁴¹³ Boaventura de Susa Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, (España: Editorial Desclée De Brouwer, S.A., 2003), 224- 225.

e inmutable, evoluciona con la sociedad y las culturas. A esto precisamente se refiere la justicia alternativa. A la incorporación de distintas fórmulas de resolución de conflictos que tengan en cuenta las necesidades de la sociedad. La alternatividad de la justicia permite procesar el conflicto mediante prácticas consuetudinarias que van mucho más allá de las disposiciones normativas y la estructura estatal. Se trata de prácticas que incluyen la negociación y en mayor o menor medida la democracia.

En este contexto, la violencia no necesariamente es el elemento que distorsiona a la sociedad y por tanto deba combatirse. La violencia puede tomar formas distintas y en ciertos casos puede ayudar a corregir los conflictos que se producen en la sociedad. La violencia positiva, por ejemplo, es la forma legítima que adopta la violencia porque se erige sobre el Estado y la voluntad popular. Así como el Estado puede fundar su sistema de justicia sobre la administración legítima de violencia, otros grupos sociales podrían realizar mismo. Si esa violencia goza de la aceptación popular y es ejecutada por una autoridad legítima, no tendría por qué ser negativa o primitiva, como lo sostiene Girard.

Las peleas rituales que presenta esta investigación son un ejemplo de esa justicia privada, alternativa o informal. El conflicto, la pelea y, en ciertos casos, la muerte centraliza la rivalidad y el malestar de un grupo social que se disuelve por medio del sacrificio. La identificación del chivo expiatorio, aquel sujeto que directa o indirectamente es responsable de la causa de la crisis social, es el elemento que permitirá el retorno al estado sagrado de la sociedad.

El *tinku* que se realiza en varios departamentos de Bolivia y en algunas comunidades del Ecuador, se presenta como una forma de justicia alternativa. El *tinku* es aquel encuentro violento que se produce entre dos sujetos o entre las parcialidades (*ayllu*). El objetivo es resolver los conflictos o desacuerdos que durante todo el año se han producido entre las comunidades. Estos conflictos pueden tener un origen político, económico, familiar, social, etc., que no es resuelto en la justicia estatal o la justicia indígena. El *tinku* obedece a un procedimiento y al cumplimiento de reglas y solemnidades que fueron impuestas desde hace cientos de años y que pueden verse materializadas en el ritual. Para que tenga eficacia y no se transforme en un crimen, estas peleas rituales se realizan en determinadas fechas, en un tiempo celebrativo y confrontativo, luego del cumplimiento de varios rituales y observando las reglas determinadas por las autoridades comunitarias. Para que tenga eficacia es necesario

verificar una conexión con las deidades y vivir la fiesta desde la espiritualidad que ofrece la cosmovisión andina.

El *tinku* puede realizarse mediante peleas individuales como sucede en Bolivia o mediante peleas grupales como ocurre en Ecuador. En cualquiera de los dos casos no existe una clara identificación del sujeto que provocó el estado profano en la sociedad. En Bolivia, la rivalidad se produce entre comunidades y para liberar las tensiones o resentimientos, voluntariamente, se presenta un representante de la comunidad que luchará por defender su honor y el de su *ayllu*. En Ecuador, los conflictos se producen entre dos personas, dos familias o entre comunidades. Sin importar el origen a las peleas rituales acuden todos los varones que han decidido participar en este ritual. Entonces, las peleas pueden generarse entre decenas de individuos usando los puños, piedras, palos e incluso armas. Luego de la muerte o el derramamiento de sangre de uno o varios sujetos, esta sociedad vuelve a la calma y además tiene la certeza de que su cosecha ha sido bendecida por los dioses.

El *takanakuy* tiene un origen parecido. Entre los individuos surgen conflictos y rivalidades. Conflictos familiares, sociales, por robo de ganado o por linderos. Pero la particularidad de estas peleas rituales está en su eficacia. El *takanakuy* promueve un encuentro entre sujetos rivales. Se produce una pelea reglada que tiene un límite de tiempo y se realiza en cumplimiento a reglas y rituales. Una vez que la pelea termina y el resentimiento fue liberado es momento de solucionar el conflicto a partir del diálogo y conseguir un acuerdo entre los afectados. De este modo, el *takanakuy* cumple la misma función que el *tinku*, redime el estado profano del individuo y la sociedad, es decir la rivalidad. El objetivo, sin embargo, no es resolver el conflicto sino propiciar el espacio para resolver el conflicto por medio del consenso de los afectados.

La violencia que se materializa en el sacrificio tiene una justificación, el deseo de restablecer la comunión con la divinidad y lograr restituir el orden natural y social. Este objetivo se cumple en el chivo expiatorio. Al identificar a un sujeto como la causa del desorden y desviar hacia él toda la energía destructora (rivalidad, resentimiento y venganza), se podría conseguir, a la postre, la reconciliación de la sociedad. Para que este sacrificio procure ese efecto es necesario que se verifique el cumplimiento del ritual y que el sujeto víctima del sacrificio, voluntariamente haya aceptado esta condición. Es necesario resaltar que, en muchas culturas la muerte no es el fin de la vida y por eso no

implica una afectación al individuo y su sociedad. La muerte voluntaria, incluso puede generar un bien a la sociedad, se convierte en un acto de creación o de metamorfosis de la crisis al orden de la sociedad. Regenera, además, el vínculo que fue fracturado por la rivalidad y eleva al muerto a un estado hierático.

En la ejecución de la violencia, el ritual adopta un rol trascendental, establece el marco que la legitima. La forma en la que el Estado resuelve los conflictos, por ejemplo, no es más que una forma de administrar violencia. Su actuación se encuentra justificada por un ritual: el debido proceso y la institucionalidad del Estado. La existencia de una autoridad imparcial, el cumplimiento de todos los principios procesales (contienen los enunciados fundamentales de la sociedad), el cumplimiento de un procedimiento e instancias, son elementos que legitiman su actuación. Pero al final, el Estado canaliza la venganza y legitima la violencia.

La diferencia entre la administración de violencia estatal y las otras formas de violencia que presenta esta investigación no está en el procedimiento. Se ha demostrado la existencia de las reglas y las solemnidades (rituales) que se aplican en el *tinku*. La diferencia es la legitimación popular. La justicia estatal se construye, principalmente, sobre la base de dos presupuestos: la imparcialidad y la democracia. El juez administra violencia de forma imparcial y controlada y esto reduce o excluye la venganza. Esta autoridad además se encuentra revestida por el poder estatal y administra violencia en nombre de la ley y del pueblo. Por tanto, en la medida en la que verifique que la autoridad y las reglas que rigen este procedimiento informal de violencia tengan un respaldo democrático y la voluntariedad de la víctima del sacrificio, es posible considerar legítimas las peleas rituales.

Desde luego, esta investigación no pretende demostrar que el *tinku* es un modelo de administración de justicia que pueda funcionar en todas las sociedades. Las peleas rituales como instancia pre procesal (*takanakuy*) o como mecanismo procesal (*tinku*) requieren una comprensión distinta del mundo, una comprensión que nace en la filosofía andina. Esta investigación muestra como la pérdida de los valores en una cultura o intervención de otras culturas puedan causar serias distorsiones a las peleas rituales que podría concluir en el espiral de violencia. En consecuencia, la pretensión de este trabajo es poner en consideración del lector una perspectiva distinta de las prácticas de resolución de conflictos de otras culturas. El pluralismo jurídico concentra un sinnúmero de

manifestaciones y prácticas que, aunque sean incomprensible *prima facie*, no pueden catalogarse como ridículas, salvajes, incivilizadas o vergonzosas.

Finalmente, es necesario enfatizar que, para generar un derecho más dinámico y constante, acorde con el pluralismo jurídico, se debe reconocer la presencia e incidencia de nuevos sujetos sociales y culturales. La capacidad de emancipación reside en los agentes *ausentes*, aquellos que cuestionan el conocimiento a partir de la solidaridad como forma de saber. “La solidaridad... es el reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad.”⁴¹⁴ Así, el conocimiento permitirá incluir lo existente pero principalmente las realidades oprimidas y marginadas y las emergentes e imaginarias que reflejan más que ciencia, sentido común.

⁴¹⁴ Enrique Dussel, *Transmodernidad e interculturalidad*. *Ibid.*, 85-86.

Bibliografía

- Alexy Robert. Justicia como corrección. (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005), <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcf1992>.
- Ariza Santamaría Rosembert. El Derecho Profano. Justicia indígena, justicia informal y otras maneras de realizar lo justo. (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2010).
- _____. “El derecho profano y otras maneras de realizar lo justo”, en Luis Ávila Lizan *Emancipación y transformación constitucional*. (Ecuador: Corte Constitucional, 2011).
- “Atlas de Potencialidades Productivas de Estado Plurinacional de Bolivia 2009” doi: <https://www.bivica.org/files/atlas-potencialidades-Potosi.pdf>. Fuente consultada 29 de mayo de 2021.
- Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós, 1962.
- Ayala, Enrique. Interculturalidad en el Ecuador. <https://n9.cl/948ew>. Fuente consultada 22/07/2021, 20:00
- Bobbio Norberto. *Teoría General de Derecho*. (Bogotá: editorial Temis S.A., 2013).
- Bolivia, Ley No. 327 del 20 de abril de 2012. Fuente consultada el 10 de mayo de 2022 en https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N237.pdf?dcmi_identifier=BO-L-N237&format=pdf
- Bonilla Castro Elssy, Rodríguez Sehk Penélope. *Más allá de los métodos. La investigación en ciencias sociales*. (Colombia: Editorial Norma, 1997).
- Bourdiue Pierre. “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en Pierre Bourdiue y Gunther Teubner, *La fuerza del derecho*. (Bogotá: Nuevo Pensamiento Jurídico, Siglo del Hombre Editores, 2000).

Bouysse- Cassagne Thérèse, Harris Olivia. “Pacha: en torno al pensamiento Aymara” en Thérèse, Bouysse- Cassagne, Olivia Harris, Tristan Platt, Verónica Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. (La Paz: Hisbol, 1987).

Bouysse-Cassagne Thérèse, Harris, Olivia Platt Tristan, Cereceda Verónica. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. (La Paz: Hisbol, 1987).

Cachiguango Cachiguango, Luis. *La Sabiduría indígena en la fiesta y el trabajo*, <https://n9.cl/612q>. Fuente consultada el 22/02/2021, 15:00.

Cachiguango Luis Enrique. “Yaku-mama: el baño y las peleas rituales del Inti-Raymi en Cotama, Otavalo, Ecuador” en *Memorias del seminario: Inti Raymipak Kawsay Sapi: La Sabiduría Andina del Inti Raymi en la visión de los Kichwas Kayampi y Otavalo*. (Otavalo: Ediciones SAPI, 1999).

Cama Tito Máximo. *Granizo de piedras y ríos de sangre. Tupay o tinkuy en Chiaraje, Tocto y Micayo*. (Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2007).

Carrillo Flores Fernando. Los retos de la reforma de la Justicia en América Latina, Resoluciones de la Asamblea General. doi: <http://www.oas.org/juridico/spanish/adjusti2.htm>, Fuente consultada 05/01/2022, 21:00.

Cazeneuve Jean. *Sociología del Rito*, (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1971).

Coba, Carlos Alberto. “Etnografía musical: bailes y danzas. Ritualismo y sacralización”, en Max Peter Baumann editor, *Cosmología y música en los Andes*. (Alemania: Vervuert- Iberoamericana, 1996).

Colque Campos Jesús. comunero de Pucamayo. Entrevista realizada por la autora, 2 de mayo de 2022.

Correas Oscar. *La Sociología Jurídica. Un ensayo de definición*. Fuente consultada en <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/critica-juridica/article/viewFile/3076/2876>. 16/06/2020, 15:00.

- Cortina Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. (España: Paidós, 2017).
- Crain Mary. M. *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*. (Quito: Abya Yala, 1989).
- Cuadros Falla Julia. “Impactos de la minería en la vida de hombres y mujeres del sur andino. Los casos de Las Bambas y Tintaya” en *Mujer Rural: Cambios y Persistencias en América Latina*. (Perú: Centro Peruano de Estudios Sociales, 2011).
- Derrida, Jacques. “Firma, Acontecimiento, Contexto”. <https://n9.cl/sohqj>. Fuente consultada en 02/07/2018, 20:00.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de la ley: el fundamento místico de la autoridad*. (Madrid: Tecnos, 2002).
- De Saussure Ferdinand. *Curso de Lingüística General*, trad. Amado Alonso. (Buenos Aires, Editorial Losada, 1945).
- Dietz Gunther. Interculturalidad: una aproximación antropológica, Perfiles educativos, vol. XXXIX, núm. 156, abril-junio, 2017, doi: <https://n9.cl/1ewow>.
- Dussel Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la liberación*, <https://n9.cl/en65b>, Fuente consultada 22/02/2018, 22:00.
- Echeverría Andrade Bolívar. *Crítica de la modernidad capitalista*. (La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011).
- _____. *Definición de la cultura*. (México: UNAM Itaca, 2010).
- _____. *El ethos barroco y los indios*. (Quito: Revista de Filosofía “Sophia” No. 2, 2008). www.revistasophia.com.
- Ecuador. Código Orgánico de la Función Judicial. Registro oficial Suplemento No. 544 del 9 de marzo de 2009, modificado el 22 de mayo de 2015.

_____. Código Orgánico Integral Penal, Registro oficial Suplemento No. 180 del 10 de febrero de 2014.

_____. COE Cantonal de Cotacachi, Acta de Sesión Nro. 006-2021, 21 de junio de 2021, <https://n9.cl/23o76>. Fuente consultada 30/07/2021, 10:00.

_____. Corte Constitucional del Ecuador. Runa justicia en Ecuador. Contrato de peritaje dentro de la causa No. 0731-10 Ep, en Sentencia No. 113-14-SEP- CC.

_____. Corte Nacional de Justicia del Ecuador, “Presidenta de la CNJ: “la toga, una vestimenta que simboliza seriedad y respeto a la magistratura””, doi: <https://www.cortenacional.gob.ec/cnj/index.php/noticias-2020/125-enero-2020/250-presidenta-de-la-cnj-la-toga-una-vestimenta-que-simboliza-seriedad-y-respeto-a-la-magistratura>, Fuente consultada 12/11/2021.

El Comercio. “Baños, ceremonias, música y danza virtual por el Inti Raymi”, 18 de junio de 2020. <https://n9.cl/xv7r7>.

El Comercio. “En tres parroquias de Otavalo, en Imbabura, salieron a bailar el Inti Raymi”, 26 de junio de 2020. <https://n9.cl/uaky1>.

El Diario.ec. Ecuador. “Al menos 50 heridos en la fiesta de Inti Raymi en Cotacachi”, <https://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/158002-al-menos-50-heridos-en-fiesta-de-inti-raymi-en-cotacachi/>, Fuente consultada 15/12/2021, 19:28.

El Diario. Ec “Al menos 50 heridos en fiestas de Inti Raymi en Cotacachi” <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/158002-al-menos-50-heridos-en-fiesta-de-inti-raymi-en-cotacachi/>. Fuente consultada el 23/02/2021, 10:00.

El Universo, “Fiesta ancestral se degenera con uso de armas y hasta de drogas”. <http://www.eluniverso.com/2012/07/08/1/1447/fiesta-ancestral-degenera-uso-armas-hasta-drogas.html>. Fuente consultada el 23/02/2021, 10:00.

El Universo, “Ley impedirá choque entre la justicia indígena y la ordinaria”, 03 de agosto de 2008, <https://www.eluniverso.com/2008/08/03/0001/8/CE1069668C2F47B9BF97A8BCDA651251.html>. Fuente consultada el 7/04/2020, 10:00.

- Encalada Karla. “Racismo en la justicia ordinaria” en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*, Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva ed. (Quito: Abya Yala, 2012).
- Escobar, Arturo. *Antropología y desarrollo*. Fuente consultada en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/viewFile/11135/11803>. 16/10/2018, 15:00.
- Solano Julián. “El desarrollo de la justicia alternativa: tres modelos y un antimodelo de alternatividad judicial en el contexto de la globalización del derecho”. *Sophia*, núm. 7, 2011, Universidad La Gran Colombia, Colombia.
- Estermann Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. (Quito: Abya Yala, 1998).
- Fernández Droguett Francisca, Fernández Droguett Roberto. El tinku como expresión política: Contribuciones hacia una ciudadanía activista en Santiago de Chile. *Psicoperspectivas* 14 No.2, 2015. Fuente consultada en <https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/547>
- Foucault Michel. *El orden del discurso*. Traducción de Alberto González Troyano. (Buenos Aires, Tusquets editores, 1992).
- Foucault Michel. *Los anormales*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2001).
- Galindo Lozano, Andrea. “El poder detrás de la fiesta. Estudio de caso: Inti Raymi” en *Plurinacionalidad e Interculturalidad*. IX Encuentro Internacional do CONPEDI Quito- Ecuador. 2018. <https://n9.cl/c0ftw>.
- Gargarella Roberto. *Castigar al prójimo. Por una refundación democrática del derecho penal*. (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016).
- Garland David. *La cultura del control. Crimen y orden social en la sociedad contemporánea*. (España: Gedisa 2005).
- Girard René. *La violencia y lo sagrado*. (Barcelona: editorial Anagrama, 1995).

_____. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha.* (Madrid: Trotta, 2006).

Giobellina-Brumana, Fernando. González, Elda. *Mito: Rito.: Levi-Strauss: Mary Douglas.* Fuente consultada en <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/viewFile/REAA8181110245A/25214>. 01/10/2018, 18: 00.

Andrés, Proaño Fernanda. *Entrevista a Máximo Sozzo, Qué es populismo penal.* (Argentina: Urnio, Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana No. 11, marzo 2012).

Gómez, Herinaldy, Gnecco Cristóbal. *Representaciones Legales de la Alteridad Indígena.* (Colombia: Universidad del Cauca, 2008).

González, Horacio. “Resistencia al derecho” en Roberto Gargarella *El derecho a resistir al derecho.* (Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2005).

González Lajoie Nathalie. “Pluralismo jurídico en Carbonnier”, Revista Anuario de Filosofía Jurídica No. XV, enero de 1998. doi: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-ElPluralismoJuridicoEnCarbonnier-142385.pdf>, 178.

Grijalva Jiménez Agustín. “Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador” en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva edit. (Quito: Abya Yala, 2012).

Guerrero Arias Patricio. "Aproximaciones conceptuales y metodológicas al conflicto social", en Pablo Ortiz compilador. *Comunidades y conflictos socioambientales: experiencias y desafíos en América Latina.* (Quito: Abya Yala, 1999).

_____. “Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia”. *Sophia*, Colección de Filosofía de la Educación, ním. 8, 2010. <http://www.redalyc.org/pdf/4418/441846105006.pdf>

_____. *Guía etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas.* (Quito: Abya Yala, 2012).

_____. *El trabajo antropológico. Miradas teóricas, metodológicas, etnográficas y experiencias desde la vida.* (Quito: Abya Yala, 2016).

_____. *La Cultura. Estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* (Quito: Abya Yala, 2002).

_____. “La insurgencia de los símbolos en la insurrección de las diversidades”, en Napoleón Saltos Galarza. *La rebelión del arcoíris: testimonios y análisis.* (Quito: Fundación José Peralta, 2000).

_____. *Usurpación simbólica, identidad y poder.* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2004).

Habermas Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa.* (España: Trotta, 2010)-

Harvey Penélope. “El poder seductor de la violencia y de la desigualdad”, In Identity and Terror in Latin America. Brazil. 1999. Fuente consultada 19/ 03/2021 <https://es.scribd.com/document/235859696/Harvey-El-Poder-Seducidor-de-La-Violencia-y-de-La-Desigualdad>.

Heers Jacques. *Carnavales y fiestas de locos*, traducción de Xavier Riu. (Barcelona: ediciones península, 1988).

Hegel Guillermo Federico. *Filosofía del Derecho.* (Buenos Aires: Editorial Claridad S.A., quinta edición, 1968).

Hoekema, André. *Interlegalidad y reconocimiento estatal del derecho y la justicia comunal.* Fuente consultada en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/forojuridico/article/view/13812>. 01/10/2018, 18: 00.

_____. *La sociedad mayor frente a la justicia de los pueblos indígenas.* (Amsterdam: Universitelt van Amsterdam, 2000).

Hubert Henri, Mauss Marcel. “Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio”, en *El Sacrificio: magia, mito y razón*. (Buenos Aires: Las cuarenta, 2010).

Huber, Rudolf, Martínez Juan Carlos, Lachenal Cécile, Ariza Rosembert. *Hacia sistema jurídicos plurales. Reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*. (Bogotá: Konrad- Adenauer- Stiftung, 2008).

Huntington Samuel. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. (Buenos Aires: Paidós, 2001).

Inuca Lechón José. *Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX*. Tesis para la obtención del título de doctorado Historia de los Andes, FLACSO, Fuente consultada en 24/06/2018, 10:00 en <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/12808/2/TFLACSO-2017JBIL.pdf>

Kirt G. S. *El mito, Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. (España: Paidós, 2006).

Kowi, Inkarri. *El tinkuy kichwa: violencia, ritual y mecanismo cultural*. (Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, 2017). <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5883/1/T2450-MEC-Kowii-El%20Tinkuy.pdf>

La Hora, “Imbabura: 2 muertos y más de 20 heridos en el Inti Raymi de Cotacachi”. <https://lahora.com.ec/noticia/1101354044/imbabura-2-muertos-y-mc3a1s-de-20-heridos-en-el-inti-raymi-de-cotacachi>.

La Santa Biblia. (Reina Valera, 1960).

L Jaime Mantilla Víctor. *Takanakuy. Cuando la sangre hierve*. (Perú: Wilkar, 2003).

León Rafo. *Chumbivilcas. Lazos de oro*. (Perú: Hudbay Perú S. A. C., 2014).

Leví-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. (Barcelona: editorial Paidós, 1995).

_____. *El pensamiento salvaje*. (Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1997).

Levinas Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002).

MacCormack Sabine. “Ritual conflicto y comunidad en el Perú colonial temprano” en *Reproducción y transformación de las sociedades andinas siglos XVI- XX*, Segundo Moreno Yáñez- Frank Salomon compiladores. (Quito: Abya Yala, 1991).

Malo González, Claudio. “Cultura e interculturalidad” en *Justicia indígena. Aportes para un debate*, Judith Salgado comp. Quito: Abya Yala, 2002.

Martin de Blassi Fernando “El Análisis de la justicia como virtud en Tomás de Aquino”. *Revista Chilena de Estudios Medievales* No. 2, julio-diciembre 2012.

Martínez, Ana Teresa. “Pluralismo jurídico y diversidad cultural. Hacia un replanteamiento del concepto de derecho (Reflexiones filosóficas desde las rondas campesinas)” en Abugattás Juan, Ballón José, Castro Augusto, Martínez Ana, *Filosofía y Sociedad*. (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1995).

Mauss Marcel. *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. (Madrid: Katz editores, 2009).

Mauss, Marcel. Henri Hubert. *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Traducción, prólogo y edición por Ricardo Abduca. (Buenos Aires: Las cuarenta, 2010).

Medina Portilla Facundo. Sebastián Cohen, “El tinku: escenario cultural de la violencia ritualizada”. IX Congreso Argentino de Antropología social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales- Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2008.

Mignolo Walter. *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar decolonial*. (Quito: Abya Yala, 2013).

Monterroso Augusto. “El eclipse” en *El eclipse y otros cuentos*, (Guatemala: Alianza Cien, 2016).

Moreno Yáñez Segundo. *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990*. (Quito: Abya Yala, 19912).

_____. *Historia antigua del País Imbaya*, <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/51987.pdf>.

_____. *Simbolismo y Ritual en las sublevaciones indígenas*. (Quito: Corporación Editora Nacional, 2017).

Moya Ruth. “*Simbolismo y Ritual en el Ecuador andino*” “*El quichua en el español de Quito*”. (Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1981).

Nino Carlos. *La Constitución de la democracia deliberativa*. (Barcelona: Gedisa, 1997).

Orellana, René. *Interlegalidad y campos jurídicos. Discurso y derecho en la configuración de órdenes semiautónomos en comunidades quechuas de Bolivia*. (Bolivia: Huella editores, 2004).

Ovalle Lilian. “Narcotráfico y poder. Campo de lucha por la legitimidad”. (Athenea Digital. Universidad Autónoma de Baja California, 2010).

Pérez Luño Enrique. *Teoría del Derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*. (España: Tecnos, 2004).

Perú. Constitución Política de Perú, 29 de diciembre de 1993. Fuente consultada en https://www.oas.org/juridico/spanish/per_res17.pdf, 149

Piccoli Emmanuelle. *Las rondas campesinas y su reconocimiento estatal, dificultades y contradicciones de un encuentro: Un enfoque antropológico sobre el caso de Cajamarca, Perú*. Nueva Antropología, vol. XXII, num. 71, julio- diciembre 2009.

Pijal Fabiola. “La participación de la mujer en el pueblo kichwa Cayambi, en las fiestas del Inti Raymi” en *Memorias del seminario: Inti Raymipak Kawsay Sapi: La*

Sabiduría Andina del Inti Raymi en la visión de los Kichwas Kayampi y Otavalo. (Otavalo: Ediciones SAPI, 1999).

Pineda Camacho Roberto. *Lévi-Strauss y la historicidad del mito*. Fuente consultada en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/17883/18788.01/10/2018,18:00>.

Platt Tristan. “Desde la perspectiva de la Isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (norte de Potosí, Bolivia)”, *Chungara, Revista de Antropología Chilena* volumen 42, No. 1 (2010). doi: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32618797037>.

Puente Hernández, Eduardo. *El Estado y la interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Serie Magister volumen 65, 2007.

Quijano Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social” en Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. (Barcelona: Akal, 2015).

Quintana Romero René. *Fiesta de la Cruz. Tinku máxima expresión*. (Potosí: Imprenta único, 2022).

Ragin Charles. *La Construcción de la investigación social. Introducción a los métodos y su diversidad*. (Bogotá; Siglo del Hombre editores, 2007).

Rawls John. *Teoría de la justicia*, trad., por María Dolores González (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 2006).

Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., (versión 23.5 en línea). <https://dle.rae.es/sacrificar>, Fuente consultada el 3/12/2021, 16:00.

Rousseau Jean Jacobo. *El contrato social o Principios de derecho político*. doi: https://www.secst.cl/upfiles/documentos/01082016_923am_579f698613e3b.pdf Fuente consultada el 20 de febrero de 2021, 11:30.

Roxin Claus. “Fin y justificación de la pena y de las medidas de seguridad” en *Determinación judicial de la pena*. (Buenos Aires: Editores del Puerto, 1993).

Sánchez, Botero Esther. “Algunos presupuestos epistemológicos y metodológicos de la antropología jurídica” en Milka Castro Lucic, *Los Puentes entre la Antropología y el Derecho. Orientaciones desde la Antropología Jurídica*. (Chile: Programa de Antropología Jurídica e Interculturalidad, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, 2014).

_____. *Construcciones epistemológicas para el conocimiento de los sistemas de derecho propio y de las justicias indígenas*. (Congreso Americanista, 1997).

_____. *La jurisdicción especial indígena*. (Colombia: Procuraduría General de la nación).

_____. “Principios básicos y formas de funcionamiento de la justicia que se imparte entre los paeces y los wayú como forma cultural adecuada, legítima y viable para resolver conflictos y coaccionar a sus sociedades particulares” en Rudolf Huber, *Hacia sistemas jurídicos plurales: reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena*. (Bogotá: Fundación Konrad Adenauer, 2008).

_____. “Reflexiones antropológicas en torno a la justicia y la jurisdicción especial indígena en una nación multicultural y multiétnica”, en Fernando García, *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. (Quito: FLACSO, 2000).

Sánchez Gonzalo. “Acerca de la justicia en Santo Tomás de Aquino”. doi: https://biblioteca.cejamericas.org/bitstream/handle/2015/1332/rev28_sanchez.pdf?sequence=1&isAllowed=y Fuente consultada el 17/02/2021, 20:00.

Salcedo José Víctor. “Pobreza y corrupción en dos provincias mineras del Cusco”. La República <https://fundacionmohme.org/especiales/transparencia-industrias-extractivas/pobreza-corrupcion-provincias-mineras-cusco/>. Fuente consultada 20/08/2021, 17:00.

Santos Boaventura De Sousa. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. (España: Editorial Desclée De Brouwer, S.A., 2003).

_____. “Cuando los excluidos tienen Derecho: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad” en *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva edit. (Quito: Abya Yala, 2012).

_____. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. (Bogotá: Universidad de Los Andes/Siglo de Hombre Editores, 1998).

_____. *Una epistemología del Sur*. (México: CLACSO, 2014).

Segalen Martine. *Ritos y rituales contemporáneos*. (Madrid: Alianza editorial, 2005).

“Takanakuy: El ritual de control de violencia,” en *Takanakuy: Los límites de la cultura y lo jurídico. Mesa redonda*. (Revista de investigación de la Universidad Norberto Wiener, 2014, No. 3).

Trio Los Garles: Tema, Los comuneros. Fuente consultada 16 de agosto de 2020, 10:00.
<https://www.youtube.com/watch?v=0FnQDELW3lk>

Turner Víctor. “La función políticamente integradora del ritual” en *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, Ed. Montserrat Cañedo Rodríguez. (Madrid: editorial Trotta, 2013).

_____. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. (Madrid: Taurus, 1988).

_____. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Fuente consultada en <https://vertov14.files.wordpress.com/2011/01/la-selva-de-los-simbolos-turner-v.pdf>.

Uprimny, Rodrigo. *Entre deductivismo y activismo: hacia un intento de recapitulación de los grandes modelos teóricos de la interpretación jurídica*. (Bogotá: Universidad del Rosario. 1997). Fuente consultada en [http://www.uniautonoma.edu.co/_oldweb/docentes/jpsterling/Entre%20Deductivismoy%20Activismo %20 \(interpretaci%F3n\).doc](http://www.uniautonoma.edu.co/_oldweb/docentes/jpsterling/Entre%20Deductivismoy%20Activismo %20 (interpretaci%F3n).doc). 03/07/2018, 14:00.

Vega Juan José, Palomino Luis Guzmán. “El Inti Raymi inkaico. La verdadera historia de la gran fiesta del sol”. BOLETÍN. Museo de Arqueología y Antropología (UNMSM), 2005, Fuente consultada el 16/09/2020, 11:00 en https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/antropologia/2003_n01/a05.htm

Villanueva Flores Rocío. *La interpretación intercultural en el Estado constitucional*. Fuente consultada en <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/4210>. 12/10/2018, 17:00.

Von Benda-Beckmann Franz. Von Benda-Beckmann, Keebet. Hoekema, André y otros. *Pluralismo jurídico e interlegalidades. Textos esenciales*. Compilación y traducción de Armando Guevara y Aníbal Gálvez. (Perú: Pontificia Universidad Católica de Perú, 2014).

Wolkmer Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*. 2ª Edición. (Madrid: Dykinson, 2018).

Walsh Catherine. *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad: Ensayos desde el Abya Yala*. (Quito: Abya Yala, 2012).

_____. “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. doi: <https://n9.cl/myt1p>

_____. “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico” en *Justicia indígena. Aportes para un debate*, Judith Salgado comp. (Quito: Abya Yala, 2002).

Yrigoyen, Fajardo Raquel. “El reconocimiento constitucional del derecho indígena en los países andinos”, en Willem Assies *El reto de la diversidad*. (México: El Colegio de Michoacán, 1999).

Zaffaroni Raúl. *La cuestión criminal*. (Buenos Aires: Grupo editorial Planeta S.A.I.C., 2011).