

LA CELEBRACIÓN DEL INTI RAYMI EN ESPAÑA. TINKUY E INTERCULTURALIDAD

The celebration of Inti Raymi in Spain. Tinkuy and interculturality

ANA LEONILDE PINILLA PULIDO*

Resumen: El Inti Raymi es una de las celebraciones más importantes para la población andina y latinoamericana, y particularmente para sus naciones y pueblos indígenas. Celebra la renovación del tiempo y de las relaciones de los humanos y la naturaleza. Procedente del mundo andino se realiza hoy en todo el mundo. En este artículo realizo un acercamiento a esta ceremonia celebrada hoy en el parque del Retiro de Madrid. Analizo la celebración como una festividad que conecta el tiempo presente y su localización en Europa con el espacio del mundo andino, con una temporalidad de más de 500 años. La celebración del Inti Raymi en Madrid constituye un encuentro donde las personas migrantes andinas se reivindican como ciudadanos. A su vez, la naturaleza ritual andina de la ceremonia consagra el espacio que al volverse sagrado desestabiliza el orden que la modernidad ha impuesto en el parque y la ciudad. Se crea la oportunidad, entonces, para un encuentro basado en el reconocimiento mutuo y en la voluntad compartida de co-construir y co-habitar el mundo. Ese proceso se denomina “tinkuy” en la lengua Kichwa. Desde ahí, discuto los modelos de gestión de la diversidad cultural, pluralismo e interculturalidad, poniéndolos en diálogo con una perspectiva que se amplía para abarcar las relaciones con lo no humano.

Palabras claves: Inti Raymi; Tinkuy; interculturalidad; migrantes andinos; ontología relacional; Madrid

Abstract: Inti Raymi is one of the most important celebrations for the Andean and Latin American populations, and particularly for their Indigenous nations and peoples. It celebrates the renewal of time and the relationship between humans and nature. Coming from the Andean culture, it is performed today all over the world. In this article I approach this ceremony held today in the Retiro park in Madrid. I analyze the celebration as a festivity that connects the present time and its location in Europe, with the space of the Andean world, with a temporality of more than five hundred years. The celebration of Inti Raymi in Madrid is a meeting where Andean migrants claim their local citizenship. In turn, the Andean ritual nature of the ceremony consecrates the space that, by becoming sacred, destabilizes the order that modernity has imprinted on the park and the city. The opportunity is created, then, for a meeting based on mutual recognition and the shared will to co-build and co-inhabit the world. This process is called “tinkuy” in the Kichwa language. From there, I discuss the management models of cultural diversity, pluralism and interculturality, putting them in dialogue with a perspective that broadens to encompass relationships with beyond even the human.

*Doctora en el Programa en Ciencias Humanas: Geografía, Antropología y Estudios de África y Asia en la UAM. En la actualidad es investigadora y coordinadora académica del título de Experto en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional de la Universidad Carlos III de Madrid. apinilla@inst.uc3m.es / analeonildepinillapulido@gmail.com

Keywords: Inti Raymi; Tinkuy; interculturalidad; Andean migrants; relational ontology; Madrid

Sumario: Introducción. 1. Acercamiento a la ceremonia del Inti Raymi en el Parque del Retiro de Madrid. 1.1. La celebración del Inti Raymi institucional como un “acto de ciudadanía”. 2. Buscando claves para mejor entender el significado de la celebración del Inti Raimi: de viaje por los andes. 2.1. Del Inti Raymi Prehispánico al Inti Raymi Trasnacional. 2.2. La Reinención de los Inti Raymi populares de las comunidades andinas del Ecuador. La lucha por la plurinacionalidad. 3. La toma de la plaza, último acto en la celebración del Inti Raymi, su significado. 3.1. La toma de la plaza de Galicia en el parque del Retiro de Madrid. 3.2. Descodificando el ritual del Inti Raymi. 3.3. Del código secular de la modernidad al código de la sacralidad de la ontología relacional. 3.4. El Inti Raymi y la desestabilización del orden. 4. El Inti Raymi como Tinkuy: confrontación, convergencia para el encuentro (Yanantín). 4.1. Tinkuy, la gestión kichwa de la diversidad. 5. Modelos de gestión de la diversidad cultural en Madrid. 5.1. El pluralismo. 5.2. La interculturalidad, modelo alternativo al pluralismo como gestión de la diversidad cultural. 5.3. Repensando la interculturalidad a partir de la experiencia del Inti Raymi en el parque del retiro. Hacia una interculturalidad de lo no humano.

Introducción

Cada solsticio de verano la población andina en Madrid celebra la fiesta de Inti Raymi (fiesta del sol) en un espacio público. Desde 2012 y hasta el presente se ha celebrado en el Parque del Buen Retiro en el centro de la ciudad¹. La celebración se realiza el domingo más cercano al 21 de junio. En los años 2020 y 2021 la celebración no se ha llevado a cabo por efecto de la COVID -19².

El Inti Raymi es una de las celebraciones más importantes para la población andina y latinoamericana, y particularmente para las naciones y pueblos indígenas del continente latinoamericano. Su celebración en Madrid, como en otros puntos de la geografía española y mundial, se debe a la emigración de la población andina a finales del siglo XX. La fiesta del Inti Raymi trascendió las fronteras del mundo andino: Chicago, New York, Toronto, Navarra, Barcelona, Murcia y Madrid, son sólo algunos de los lugares del mundo donde se festeja³. Si la celebración de la fiesta del sol está relacionada con el desplazamiento de la población andina por el mundo, debe ser entendida con relación a la permanencia y los cambios que ha sufrido a lo largo de la historia del mundo andino. Las personas y familias andinas migrantes con sus desplazamientos son los responsables de la globalización del Inti Raymi, pero en la gestión de la fiesta participan hoy las embajadas de los países andinos que se apropian de ella presentándola como parte de una nueva cultura nacional que integra lo indígena.

¹En el año 2013 se realizó en el parque Madrid Río, recién inaugurado por el entonces alcalde, Alberto Ruíz Gallardón, como parte de su propuesta de una transformación monumental de la ciudad.

²Se ha realizado, en cambio, en los hogares, dado que la celebración corresponde al agradecimiento a la Naturaleza por la vida que nos otorga, junto a todo lo vivo, y por los alimentos que nos da.

³Luis Alberto Tuaza, “La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [Online], 33 (2017): s/n. doi: <https://doi.org/10.4000/alhim.5703>.

Ecuador y Bolivia promulgaron nuevas constituciones reconociendo su composición plurinacional⁴.

En clave migratoria, las fiestas que las poblaciones migrantes celebran nos recuerdan que es importante considerar que su desplazamiento no se reduce a su movimiento como sujetos migrantes económicos (y en ocasiones en su condición de refugiadas o asiladas) sino de personas socioculturales, seres complejos y completos, que actúan donde se encuentran como embajadores de sus naciones, y en muchos casos, de las nacionalidades, pueblos y comunidades indígenas a las que se sienten pertenecer. En nuestro caso, se trata de embajadores culturales andinos⁵. Las ciencias sociales ubican las migraciones como fuerzas productoras de una nueva diversidad cultural en el mundo que ha desplazado el criterio de la diferencia. Históricamente fue el espacio el criterio principal de la diversidad cultural, las sociedades o culturas habitaban territorio separados, cada cultura tenía su lugar. Hoy en un mundo global las culturas convergen y se mezclan como resultado de los flujos migratorios, de personas, empresas y capitales. Como mantiene el antropólogo Hannerz⁶, el mundo nunca ha sido tan diverso como en el presente. Esto lleva a preguntarnos por las formas contemporáneas de cohabitación del mundo, por los modelos de gestión de la diversidad cultural, tanto al interior de los países de los que proceden las personas que celebran el *Inti Raymi* en Madrid, como en el mundo global resultado de los desplazamientos migratorios.

En mi investigación sobre la celebración del *Inti Raymi*⁷ he considerado la diversidad cultural también como diversidad ontológica. La población andina en España, me refiero en particular a personas y familias que provienen de comunidades que se adscriben a las nacionalidades indígenas y a los pueblos originarios, al practicar una determinada forma de estar en el mundo ligada a cosmovisiones específicas (o filosofía de vida⁸) participan de la habitación del

⁴En el área andina se han promulgado nuevas constituciones que han tratado de responder a este desafío: en Colombia (1991), en el Ecuador (2008) y en Bolivia (2009), incluyendo los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, reconociendo la plurinacionalidad (en Bolivia y el Ecuador) y en el caso del último país, también el derecho de la Naturaleza.

⁵ El concepto "mundo andino" es polisémico, Su significación ha cambiado en el tiempo. Podemos delimitar lo andino a un espacio geográfico ubicado en América del Sur y caracterizado por ser una región montañosa (Cordillera de los Andes) con una altitud promedio de 4000 metros. Dicha región se extiende desde Venezuela, atraviesa Colombia, Perú, Bolivia, llega hasta el norte de Chile y Argentina. Por extensión, el término andino se utiliza para delimitar el espacio político de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, que constituyen la Comunidad andina. En ellos, lo andino hace referencia a quienes se consideran pertenecientes a nacionalidades indígenas: kichwas, saraguros, quechuas, aymaras, etc.

⁶Ulf Hannerz., *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares* (Madrid: Ediciones Cátedra. 1998).

⁷Pinilla Pulido, Ana Leonilde. *La Celebración del Inti Raymi en España. Tinkuy e Interculturalidad*. (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. 2021). Tesis de doctorado dirigida por Juan Carlos Gimeno Martín.

⁸Filosóficamente, Josef Estermann caracteriza el mundo andino en la interrelación de un espacio geográfico concreto y el desarrollo de un pensamiento filosófico propio, así como las formas de habitar el mundo que produce: "El espacio geográfico y topográfico de los Andes es determinante en parte para la elaboración de un pensamiento filosófico propio, tal como lo eran también –mutatis mutandis– el paisaje costeño en Jonia para la filosofía griega o la región fluvial del Ganges para la filosofía india. Por ejemplo, no impactan como categorías primordiales (como en Jonia) la reflexión sobre la inmensidad del

mundo a su manera⁹, aun cuando residan en lugares bien lejanos del contexto donde histórica y geográficamente sus ontologías tienen sentido propio. Aunque cultura y ontología son categorías que tienden a intercambiarse, la aproximación desde el giro ontológico sostiene que ontología no es otra palabra para decir cultura, y esta es una consideración que tendrá suma importancia en el desarrollo de mi trabajo.

I. Acercamiento a la ceremonia del Inti Raymi en el Parque del Retiro de Madrid

En mi investigación de tesis he abordado la presentación, descripción y análisis del Inti Raymi en el parque del Retiro, entre 2012, el primer año que se realizó y 2019, desde la conciencia de ser una celebración inserta en un tiempo de larga duración: como el encuentro contemporáneo de mundos, que entrelazaron sus historias hace 500 años. La historia del parque del Buen Retiro es paralela a esta historia: refleja en su configuración los cambios en la historia de España y de la ciudad de Madrid, siempre connotada por su condición de capital (de un imperio primero, y de un estado con vocación de modernidad después). La plaza de Galicia, donde se realiza la ceremonia del Inti Raymi, que se creó en 1963, formó parte de la zona del parque que constituyó el “reservado” del rey.

El reflejo del imaginario imperial y monárquico está inscrito en los monumentos y esculturas del parque, en los nombres de las puertas de entrada y en sus calles. La conformación del Retiro como la plasmación de una geografía de la ciudad que tiene a la vez una escala nacional e imperial queda reflejada en

mar, la dialéctica entre tierra firme (constancia) y aguas movibles (mutabilidad), ni (como en la India) la periodicidad de los monzones [...] sí juegan un rol importante la precariedad de la tierra y del agua, la dialéctica entre arriba y abajo (por la topografía) [...]. Josef Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (La Paz: Bolivia, 2006), 60.

Interpretado en relación con las formas colectivas de vivir de una determinada población, lo andino, sería entendido como “cultura” y en el sentido filosófico, es decir en la comprensión del “ser humano andino” o del “pueblo andino”, es decir, como una categoría étnica (Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 61).

El autor sostiene, que superando cualquier “purismo” antropológico y/o omantización etnológica, así como todo abordaje posmoderno de los estudios culturales, lo andino está presente en muchos elementos de la tradición inca, pero no se reduce a la misma. Lo incaico sería una de sus expresiones, por lo que no podemos hacer una escisión entre lo propiamente andino y lo inca, sin caer en errores hermenéuticos. Lo andino debe ser comprendido, en consecuencia, como un fenómeno multicultural –también multiétnico–, no limitado meramente, aunque sí siendo más evidente en las poblaciones indígenas de América Latina.

Para Estermann, lo andino debe ser visto como “un pensamiento vivo y vigente en la actualidad, con raíces históricas muy hondas, inclusive y ante todo en el periodo de la cultura incaica” (Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 73).

⁹ En los estudios andinos, el trabajo de Marisol de la Cadena (2015) ha introducido en la antropología andina el denominado giro ontológico, que aportaron entre otros, Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales* (Buenos Aires: Katz, 2012) y . Descola, Phillipe. *Más allá de naturaleza y cultura*, (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012) Se trata de tomar en cuenta epistemologías en las que los seres telúricos, así como los seres no humanos tengan un papel manifiesto, además de, y en relación con los seres humanos. El giro ontológico llama a tomar en serio el mundo indígena en sus propias categorías.

la información que ofrece el ayuntamiento¹⁰ animando a los visitantes a visitarlo, detallando la ubicación de las puertas de entrada, que fueron abriéndose a medida que se fueron tumbando los muros, por la presión popular, convirtiéndose el Parque en un espacio público para los madrileños. Ahora también para quienes visitan la ciudad, así como para las personas migrantes.

Desde las calles que rodean la plaza de Galicia, con sus nombres que evocan los países latinoamericanos, recordatorio de las relaciones de los lugares de procedencia de los migrantes andinos con la madre patria con la que están vinculados por la historia común del pasado imperial-colonial, llegan los grupos de baile (del Ecuador, de Bolivia y del Perú), momento final de la celebración del Inti Raymi. Sobre la plataforma en el centro de la plaza, que tiene forma de vieira, se ha instalado una mesa ceremonial, con los productos de la tierra y los particulares objetos litúrgicos andinos, donde están presentes los elementos, agua, aire, fuego, y los productos de la tierra, cuya función es "abrir el espacio" para conectar con la Naturaleza, con la Pachamama, con la Madre Tierra. La "toma de la plaza" por parte de los grupos de baile que llegan danzando por los senderos tiene un hondo significado simbólico e histórico, al que me referiré más adelante.

La ceremonia se desarrolla en tres tiempos. En cada uno toman protagonismo distintos actores, con diferentes objetivos y cumpliendo distintas funciones, ante una audiencia donde se mezclan familias andinas y latinoamericanas usuarios del parque que asisten los domingos y turistas. El Inti Raymi institucional, constituye el primer momento, con la participación de los representantes de las embajadas que organizan el acto. Los representantes de la Comunidad y del Ayuntamiento de Madrid, cuando están presentes actúan como anfitriones; el segundo momento, el Inti Raymi ritual, es oficiado por parejas de maestros de ceremonia indígenas y tiene un contenido trascendente: se celebra la renovación de las relaciones de los seres humanos entre sí y con todo lo vivo. El tercer momento es el Inti Raymi popular con la participación de grupos de baile, a los que al final de la fiesta, tras la toma de la plaza se suma lúdicamente el público.

Participando en esta celebración ritual en el parque del Retiro en el centro de la ciudad, las familias andinas migrantes reunidas refuerzan su sentido de

¹⁰“En el lateral que da a la Avenida de Menéndez Pelayo a lo largo de sus poco más de 1.700 metros, encontraremos nueve puertas, dos de ellas recuerdan la presencia de España en América: La América Española, Reina Mercedes, Sainz de Baranda, Doce de Octubre, Herrero Palacios, Granada, Niño Jesús, Dante y Mariano de Cavia...Al llegar hasta la Puerta de la América Española, situada a unos 200 metros de la anterior de “O’Donnell”, veremos en su parte superior el escudo republicano y la inscripción “Al Ayuntamiento de 1932 que acordó su apertura, los vecinos del barrio”. Una vez que la crucemos, estaremos en el Paseo de Colombia y, desde él, entre otros recorridos, podremos visitar la ruina de la Ermita de San Pelayo y de San Isidoro. Seguimos caminando otros 200 metros hacia el Sur y llegamos a la Puerta de la Reina Mercedes. Situada frente a la Calle de Ibiza, por ella entramos al Paseo de Panamá, que podemos recorrer hasta la Plaza de Guatemala; allí, continuamos por el Paseo de Chile y llegaremos al Monumento a Alfonso XII, tras el que tenemos el Estanque del Retiro. (VdM - una Ventana desde Madrid /miércoles, 21 de octubre de 2009).

pertenencia común a un colectivo, visibilizándose en el espacio público por medio de sus marcadores identitarios (vestidos, músicas, danzas), reafirmando su diferencia cultural, y reclamando su reconocimiento. Reivindican de manera festiva y performativa sus derechos como ciudadanos y de esta manera nos recuerdan que existir, es existir políticamente.

La celebración del ritual tiene una dimensión no sólo cultural, sino también espiritual (o numinosa¹¹) cuyo objetivo es renovar la energía física, espiritual de las personas y de la Madre Tierra (la Allpamama, la Pachamama), celebrar su vitalidad y fecundidad, así como armonizar las relaciones de lo humano, con lo no-humano y con el Cosmos. A este nivel, el conjunto de actores que participan de la celebración se amplía para incluir, más allá de los miembros de las diversas culturas que se encuentran, a todos los seres vivos, como corresponde a la dimensión relacional de la ontología andina¹².

La toma de la plaza por los grupos de baile es el momento en el que la dimensión institucional de la ceremonia y su dimensión ritual se entrelazan. Lo político y lo trascendente. Esta es relación que no es fácil considerar desde nuestras categorías académicas dominantes. Para entenderlo tuve que abordar en mi investigación una estrategia desestabilizadora, de abordaje plural y multisituada, dado que las claves (culturales y ontológicas) de la celebración se localizan en otro lugar (el mundo andino), en otro tiempo (la continuidad desde el tiempo precolombino hasta el presente, pasando por el periodo colonial y el de las nuevas repúblicas latinoamericanas) y en otras temporalidades (una ontología no dualista, donde lo trascendente está en lo inmanente).

1.1. La celebración del Inti Raymi institucional como un “acto de ciudadanía”.

Constituye un lugar común el argumento de que no es posible comprender las migraciones sin entender la situación de los países de origen. En mi caso, no podía entender la migración andina a España en las últimas décadas sin

¹¹Para Colombes, Adolfo. *El resplandor de lo maravilloso, o, el reencantamiento del mundo*. (Buenos Aires: Colihue, 2018), 12, lo numinoso se refiere a lo maravilloso, la brujería, también lo sublime, lo trascendente. Para evitar la reacción que produce esta categoría para el sentido común fenomenológico de la razón moderna, el autor nos recuerda que los mitos con los que confrontó el iluminismo no solo legitimaban la opresión (como superstición o religión); había otros que potenciaban la liberación. Por otra parte, hoy es evidente que la razón, lejos de ser siempre emancipadora, produce sus propios monstruos.

¹²Ontología basada en la relacionalidad. En ella, lo trascendente se da en lo inmanente, y no como creencia, Arturo Escobar. “Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América”, *Revista Intervenciones en Estudios Culturales* (2016):131, señala que considerar estas ontologías se vuelve una tarea complicada: "Para nosotros los urbano-modernos, que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (ontología del individuo, propiedad privada, racionalidad instrumental y el mercado), la relacionalidad constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la relacionalidad? ¿Cómo re-aprendemos a inter-existir con todos los humanos y no-humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para re-aprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunalizados?" (Escobar, “Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra”, 131).

considerar la crisis económica que afectó a la región andina al final del siglo XX. El objeto de mi investigación se centró particularmente en la migración ecuatoriana durante este periodo.

En la literatura sobre las migraciones se da menos importancia a otros elementos. La prioridad en el énfasis económico se deriva de la consideración de las migraciones principalmente en su función económica, donde las poblaciones migrantes se movilizan en busca de los trabajos que faltan en sus países de origen. En el caso de las migraciones andinas a España, y en particular la migración ecuatoriana debe ser entendidas considerando también las transformaciones sociopolíticas que acontecieron en la región andina a finales del siglo XX. En el Ecuador, en Bolivia, y en menor medida en Perú, fueron claves las luchas políticas y movilizaciones indígenas que llegaron a desestabilizar los gobiernos. En el Ecuador y Bolivia estas luchas contribuyeron a la promulgación de las nuevas constituciones, en las presidencias de Rafael Correa y Evo Morales, respectivamente. Los migrantes andinos conocían estas luchas; muchos de ellos participaron en ellas. La significación de estas luchas se hunde en una larga historia de dominación colonial y resistencia.

Cuando las mujeres y hombres indígenas ecuatorianos con los que traté en mi investigación llegaron a España, traían consigo la experiencia reciente en las luchas por sus derechos a ser ciudadanos en sus países, y una larga memoria de los procesos históricos de exclusión que habían sufrido en su condición de indígenas¹³. Los gobiernos que surgieron tras estas luchas en Bolivia y el Ecuador, intensificaron la construcción de una sociedad cívica incluyente, además de reconocer la plurinacionalidad de sus países. con las migraciones (creciendo exponencialmente entre el año 2000 y hasta la crisis económica en España de 2008), la gestión de los ciudadanos andinos en el extranjero se había convertido en un ámbito más de la política exterior, lo que conllevaba asumir responsabilidades sobre la situación de los colectivos migrantes, colectivo que se había revelado un actor clave en la economía y política nacional de los países de origen¹⁴. De ahí, el interés institucional de las embajadas en organizar una fiesta como el *Inti Raymi*, que contribuía a la visibilización de los colectivos migrantes andinos en España, enfatizando su aportación al país de acogida desde una doble diferencia: cultural, como ciudadanos de países latinoamericanos, y como representantes de una cultura milenaria.

Desde su primera edición en 2012 el lema escogido para la celebración fue: “Todos juntos”, que respondía a los intereses comunes de los países organizadores del evento: Ecuador, Bolivia y Perú. Respondía a la voluntad de

¹³Para el caso del Ecuador, ver: Carlos de la Torre Espinosa. *El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase medias*, Buenos Aires, CLACSO, Colección CAAP EC Ecuador. 1996.

¹⁴Desde la llegada al gobierno, con la Revolución Ciudadana, el presidente Correa trató de cambiar los parámetros y las dinámicas que caracterizaban las relaciones internacionales del Ecuador con los países de la región y del mundo, con el objetivo de participar en los procesos de construcción del mundo global, en una época de reconfiguración geopolítica y cambios en la integración regional y continental.

sus gobiernos para coordinarse y tener una mayor incidencia en el exterior. La participación de países latinoamericanos invitados en las distintas ediciones, Venezuela, Cuba y Nicaragua revela un interés en promover relaciones horizontales frente a la madre patria común.

Al comienzo del trabajo de campo que realicé para la investigación conversé con personas migrantes andinas (hombres, mujeres, niños, jóvenes...) en los parques de Madrid, donde estaban muy presentes, lo que me llevó a conocer de su propia voz las necesidades que tenían: Compartían con emoción conmigo su sentir de su vida como migrantes, en compañía de los suyos. La mayor parte de estas personas procedían del Ecuador. Me expresaban sentimientos de nostalgia, que muchos de ellos, tanto hombres, como mujeres, enfrentaban por medio del consumo de importantes cantidades de alcohol en compañía de otras personas también migrantes. Me confesaban que se sentían discriminados, tratados no como personas, sino como fuerza de trabajo (muchos hombres se empleaban en la construcción; las mujeres, como trabajadoras domésticas). Tuve la oportunidad de conocer su música, compartir su pasión por el deporte, sus danzas y su gastronomía. En nuestras conversaciones me trasladaban tanto su riqueza cultural, como su pasión por la vida, lo que para mí contrastaba con la imagen problemática con la que eran construidos por una parte de la sociedad autóctona y por los medios de comunicación, que juzgaban su comportamiento en los espacios públicos como poco adecuado, cuando no incívico. Se me hizo evidente que como trabajadores migrantes permanecían invisibles, y cuando se hacían presentes, precisamente al practicar su propia cultura, eran visibilizados negativamente, como si fueran seres problemáticos. La conciencia de esta situación me llevó a interesarme por los esfuerzos de las asociaciones migrantes por alcanzar visibilidad y sus luchas por acceder a sus derechos.

La población andina migrante ha vivido en las últimas décadas al menos dos momentos donde la lucha por sus derechos ha alcanzado cierta visibilidad: la lucha por los papeles (sobre todo en los procesos de regulación en los años 2001 y 2002, ver Suárez¹⁵) y la lucha contra los desahucios (en el año 2009 y siguientes)¹⁶ En ambas situaciones la población migrante, y dentro de ella, la población andina, ha conseguido un alto grado de movilización social y un fuerte protagonismo. La Coordinadora Nacional de ecuatorianos en España, CONADEE, consiguió frenar los desahucios y trabajó para proponer un cambio de la ley inmobiliaria denunciando “la estafa del sistema bancario”. En cuanto a lo primero, reclamaba una ley retroactiva de “dación en pago”, que anulara la

¹⁵Liliana Suárez Navaz. “Introducción. La lucha de los sin papeles. Anomalías democráticas y la (imparable) extensión de la ciudadanía”. En *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*, editado por Liliana Suárez-Navaz, Raquel Macià Pareja y Ángela Moreno García, Ángela (2007): 15-34.

¹⁶Cuando se puso en marcha en noviembre del 2009 el Desahucio Express, una modificación de la Ley de Arrendamientos Urbanos y la Ley de Enjuiciamiento Civil que creaba mecanismos para los desahucios más rápidos y efectivos en caso de morosidad o impago del alquiler del inmueble.

deuda contraída previamente al momento en que el banco confiscaba la vivienda. En relación con el segundo, exigía respuestas en el plano jurídico y en el plano político. Concretamente, se constituyó como parte civil en demandas por estafa.

Estas dos luchas pueden entenderse como actos de ciudadanía¹⁷ de las poblaciones migrantes, por medio de los cuales se desestabilizan las fronteras entre inmigrantes y los otros autóctonos, y se reajustan, al menos por un tiempo, (ética e ideológicamente) las líneas que establecen las fronteras y los criterios de pertenencia. Mediante estas luchas las personas migrantes, a pesar de su posición de estar "fuera de lugar", en determinados momentos históricos desafían las fronteras en las que son colocadas volviéndose sujetos políticos (con su voz propia y con sus acciones en defensa de sus intereses y reivindicación de derechos) que ponen en cuestión estas fronteras. Desestabilizan así los términos del sentido común y del debate público, encontrando eco en otros colectivos y ámbitos, al demandar respuestas abiertas y posibilitadoras a la pregunta que se da en la sociedad de quiénes tienen el derecho a tener derechos. Como señala Arribas: "Confrontando las lógicas y mecanismos de subordinación/subalternización, las luchas desplegadas por los y las migrantes problematizan las categorías normativas de pertenencia y no pertenencia a través de "actos de ciudadanía" informales o sólo parcialmente formalizados".¹⁸

En mi investigación amplíé el uso de la categoría "actos de ciudadanía" para aplicarla a la celebración del Inti Raymi en el parque del Retiro, entendiendo la fiesta como una oportunidad para la autoafirmación de las personas andinas visibilizándose en un espacio público, con sus trajes, sus músicas y sus bailes, cantando y lanzando gritos en aymara, quechua y kichwa. Desde su cultura e identidades propias, enfrentan los procesos de invisibilización (como trabajadores en sectores productivos mal considerados y remunerados, y como habitantes de la periferia de la ciudad), y su visibilización negativa (cuando con estereotipos, se les presenta como una especie de "okupas" haciendo un uso inadecuado de los espacios públicos).

Esta consideración exige referirse a estas personas como parte de grupos culturales, desde la categoría de "ciudadanía diferenciada", y tomar en cuenta la dimensión colectiva, cultural y/o comunitaria, más allá de, y complementando, la correspondencia entre ciudadano e individuo¹⁹. También es preciso tomar en consideración la dimensión histórica de las relaciones que constituyen la diferencia de esta ciudadanía diferenciada, como puso de manifiesto un hombre ecuatoriano de unos cuarenta años, cuando al finalizar la

¹⁷Alberto Arribas Lozano. "Migraciones, acción colectiva y colonialidad del saber en el campo académico español: los y las migrantes como sujetos políticos invisibles/invisibilizados", *Tabula rasa* 29 (2017): 367-385.

¹⁸Arribas Lozano. "Migraciones, acción colectiva y colonialidad del saber en el campo académico español: los y las migrantes como sujetos políticos invisibles/invisibilizados", 371.

¹⁹Las luchas a las que me he referido antes, la lucha por los papeles y contra los desahucios, se inscriben como actos de ciudadanía que buscan el reconocimiento de las personas migrantes como sujetos políticos.

celebración del Inti Raymi de 2012 me compartió esta reflexión: “¡Esta es la verdadera descolonización, porque en el centro de España hemos hecho nuestra ceremonia! ¡Esto es descolonización! ¿Me entiendes? Me quedo con eso. Más de 500 años y aquí hemos hecho lo que hemos querido y ya está. Y en presencia de ellos, y además sus representantes (del Ayuntamiento y de la Comunidad de Madrid) estaban. Es mi cultura también, Yo también formo parte de eso. Antes no teníamos claro el asunto porque teníamos una mentalidad colonizada, pensábamos de otra manera, pensábamos no sé qué, no sé qué cuentos. Hemos roto esquemas”.

Las relaciones que he entablado en trabajo de campo, que se han ido estrechando, con mujeres y hombres indígenas ecuatorianos migrantes me llevaron a considerar a estas personas a partir de categorías que desbordan el reduccionismo de la clasificación social migratoria, mediante la cual quedan confinadas al espacio “natural” de los migrantes: en el ámbito de lo laboral, como agentes económicos y trabajadores; en el ámbito de la coexistencia social, construidos como unos “otros” estigmatizados y, en último término, potencialmente problemáticos: el acceso a los derechos de las personas migrantes se da de forma incompleta, cuando no le es sencillamente negado. Como consecuencia, al no ser su humanidad considerada de manera completa son tomados como infra ciudadanos. Sufren lo que podemos calificar un déficit ontológico, al no ser considerados suficientemente como sujetos políticos.²⁰

Para contrarrestar esta tendencia en mi investigación realicé la historia de vida de Enrique Pulupa Simbaña, lo que me permitió construir una narrativa alternativa a la que tiende a considerar que la historia de las personas migrantes (y su condición de sujetos) nace con el proceso migratorio, como si fuera irrelevante su historia anterior.

²⁰ A diferencia de las migraciones de las décadas de 1960 a 1980, donde se daba una correspondencia entre la demanda de trabajo de los países europeos y la llegada de migrantes, uno de los rasgos de las actuales migraciones es la disociación con la demanda de trabajo en los países receptores. Como apunta Kitty Calavita, Kitty. “Immigration, Law and Marginalization in a Global Economy: Notes from Spain”, *Law & Society Review*, 32, 3 (1998): 529-566, las políticas migratorias definen los parámetros diferenciales de inclusión y exclusión de la población extranjera en la comunidad nacional y las correspondientes limitaciones a sus derechos y libertades. Así, la Ley de Extranjería española recrea y perpetúa la condición de "outsider" de los trabajadores provenientes de países periféricos, como es el caso de América Latina, que se instalan en el territorio de los países centrales. En consecuencia, según la brecha entre las dos partes involucradas se agranda, también la imagen social del emigrante se torna más negativa y amenazadora y su llegada se vincula a un sinfín de problemas. El rechazo social y político se vive en términos de invasión y de amenaza y los que llegan son etiquetados como aquellos “que no son de los nuestros” como signo y símbolo de los “pobres y no occidentales”, y que precisamente por estas carencias, envidian y anhelan el sistema occidental. En el imaginario colectivo de la sociedad autóctona que se va construyendo, el inmigrante se asocia a la alarma que genera por su supuesta competencia laboral y social y su imagen negativa -son ilegales, penetran furtivamente, quitan puestos de trabajo, compiten por las ayudas sociales - es magnificada por los medios de masas. La figura del emigrante aparece, así, unida a las nociones de ilegalidad e infracción, pobreza, arcaísmos, miseria, etc. Atributos claramente sesgados y nocivos que potencian los temores y dan pábulo a las actitudes negativas de la población.

Tío Enrique Pulupa es uno de los protagonistas de la celebración del *Inti Raymi* en el parque del Retiro: ha oficiado como maestro kichwa la ceremonia ritual cada año, de 2013 a 2019. En uno de los fragmentos de su vida que presenté en la tesis, describía su surgimiento de su concienciación política como miembro del pueblo *kitu kara* y de nacionalidad kichwa del Ecuador, en las décadas de 1980 y 1990 como el resultado de su participación en la campaña de resistencia a la celebración del Quinto centenario de la llegada de Colón a América. La concienciación de Tío Enrique era parte de una concienciación mucho más amplia en el Ecuador: el levantamiento indígena de 1990 en el Ecuador conocido como el levantamiento del *Inti Raymi*, por las fechas en que se produjo, en junio de aquel año, fue una expresión de las luchas indígenas por sus derechos en aquel contexto²¹.

A pesar de la concepción formal de ciudadanía, donde todos los ciudadanos serían iguales ante la ley, la población indígena del Ecuador históricamente ha seguido siendo tratada como menor de edad y legalmente incompetente y en la vida cotidiana seguía padeciendo los efectos de la continuidad de la jerarquía étnica de origen colonial. La nueva legislación republicana no transformó la estructura colonial ni sus estrategias de dominación. En este contexto de desarrollo de los derechos de ciudadanía respecto a la población indígena, la igualdad ciudadana no afloró en la imaginación colectiva blanca-mestiza ecuatoriana. Los indígenas seguían siendo “percibidos bajo la categoría de incivilizados, animalizados, apenas humanos”²². De esta manera, bajo las nuevas constituciones modernas que surgieron en el Ecuador y en los países latinoamericanos durante el siglo XIX se inscribió en las leyes una imagen de los indios que los poderes públicos debían tutelar y cuya misión era civilizarles. Los indios eran considerados como ciudadanos en el Ecuador sólo desde el plano de la tributación, siendo excluidos de los demás ámbitos.

Frente a esta concepción y práctica del ejercicio de los derechos ciudadanos del Ecuador que negaba al indio su condición de sujeto (ciudadano) se levantaron los indios durante el siglo XX en una serie de oleadas de protesta y reivindicación que culminaron en el levantamiento de 1990. Tío Enrique Pulupa había vivido en su propia piel las consecuencias de dicha política, debatiéndose en su condición de indio con las imposiciones de una política de la diferencia cultural que en el siglo XX presentaba al “indio como problema” y trataba de redimirlo ascendéndole de su condición primitiva a la condición de ciudadano, si bien haciéndole renunciar a su lengua, el kichwa, a su indumentaria y a su trenza (tres de los indicadores de la indianidad en el Ecuador).

²¹CONAIE. *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990*, 2014.

²²Andrés Guerrero, “Ciudadanía, Frontera Étnica y Compulsión Binaria”. *ICONOS* 4 (1997):112-122.

La consideración de las personas migrantes andinas como sujetos que realizan actos de ciudadanía como respuesta a su discriminación no surgió en España, sino que dio continuidad en un nuevo territorio a luchas por el derecho a la ciudadanía que venían de atrás en el tiempo. Muchas de las personas migrantes formaron parte de colectivos que se movilizaron contra la discriminación histórica y contra las políticas neoliberales, consiguiendo desestabilizar gobiernos e impulsar la promulgación de nuevas constituciones (Bolivia, 2009 y el Ecuador, 2008) que han reconocido la plurinacionalidad de estos países. Esas luchas forman parte de la memoria, personal, familiar y colectiva en el mundo andino. Sin embargo, la consideración de los migrantes como sujetos políticos, portadores de experiencias con capacidad de incidencia, casi no es tenida en cuenta en los estudios sobre las migraciones.

Por otra parte, la propuesta de participación de Tío Enrique Pulupa como maestro indígena en la celebración del Inti Raymi proviene del reconocimiento de su trabajo, realizado desde que llegó a España a finales de la década de 1990 en la promoción de la cultura andina ecuatoriana como presidente de la asociación cultural Puriccuna (“caminantes” en kichwa) que creó en 2003. En el marco de las actividades culturales, Tío Enrique ha promovido la celebración de un Inti Raymi de participación popular en el río Alberche desde 2001, siendo un referente de la celebración de la fiesta del sol para la población andina del centro de España²³. Esta fiesta se asemeja a la que celebran las comunidades andinas del Ecuador, especialmente en Otavalo, provincia de Imbabura.²⁴

La ceremonia del parque del Retiro es oficiada en cada fase por parejas de cada país, para respetar la dualidad complementaria (hombre-mujer/ chachawarmi) el mundo andino, que actúan coordinadamente. En la primera parte, institucional, las parejas son parte de las embajadas o consulados de los países organizadores: explican, estructuran y dinamizan la ceremonia. En la segunda parte, la fase de la ofrenda al sol y agradecimiento a la tierra (el ayni) las parejas de maestros son indígenas de cada país: dirigen la parte espiritual de la fiesta, las relaciones de lo humano con la Pacha Mama. Desde 2013, la pareja de maestros indígenas por parte del Ecuador ha sido el matrimonio compuesto por los taitas Tío Enrique Pulupa Simbaña y Tía Mary Changoluisa Aguas²⁵. Es la condición reconocida socialmente de taita o de yachak, la que habilita para officiar como maestro de ceremonias en el Inti Raymi, “Taita”, significa “padre” en lengua

²³Desde el año 2011 he participado y acompañado esta celebración que tiene una dimensión popular y familiar en el río Alberche, que toma como referencia la celebración de la fiesta del Inti Raymi en Otavalo. Allí se realiza, en la cascada de Peguche, el Armay Tuta, ritual de renovación. La realización del ritual en el río Alberche posibilita el ritual de limpieza y renovación.

²⁴La celebración del Inti Raymi a nivel popular se ha difundido en los distintos lugares de España donde ha habido migrantes andinos, caracterizándose por la particularidad de la composición de la población. Así en el caso del Inti Raymi celebrado en Barcelona o Torrejón de Ardoz, por kichwa otavaleños, o en Murcia, por kichwa cañaris, ambos del Ecuador.

²⁵Tío Enrique Pulupa pertenece al pueblo kichwa kitu kara; Tía Mary Changoluisa es kichwa panzaleo. En el año 2012, Tío Enrique Pulupa no participó como maestro de ceremonias por el Ecuador; si, Tía Mary.

kichwa, y se usa para denominar a las personas a quienes se debe respeto, y la palabra yachak, significa “sabio”. Con estos términos se reconocen y valoran los conocimientos y prácticas culturales que vinculan lo humano y la Madre Tierra. Aquí las personas lo son, como individuos particulares, pero también y a la vez como parte de una comunidad cultural y como parte de la Naturaleza. Las mismas personas que como inmigrantes son construidos como ciudadanos de segunda clase, aparecen aquí, saturadas de una manera afirmativa de ser, en kichwa, runakuna. Runakuna no se caracteriza por un déficit ontológico, sino por lo contrario, por un exceso, puesto que ser-runakuna es siempre ser-en-relación. Los runas sería personas, pero no "solo", dado que sólo pueden serlo con relación con su familia, con su ayllu, con la Pachamama, en suma, con la vida. Los taitas tienen una especial consideración aquí: como seres conscientes de ser un ser-en-relación su labor es contribuir al equilibrio de las relaciones que constituyen la red de vida que comparten humanos, con no humanos, con la naturaleza, con el cosmos; una red de vida a la que hay que contribuir a cuidar y mantener sana y en equilibrio armónico. Este es el significado profundo de la celebración del Inti Raymi, un ritual de agradecimiento a la Madre Tierra, a la naturaleza.

2. Buscando claves para mejor entender el significado de la celebración del Inti Raimi: de viaje por los Andes

Para la comprensión del Inti Raymi consideré necesario un acercamiento a través de la literatura histórica y antropológica, poniendo un especial énfasis en la producción de autores indígenas. También me pareció necesario visitar la región, realizar un acercamiento fenomenológico al mundo andino: caminarlo, observarlo, escucharlo, sentirlo... Me desplazé²⁶ en 2013 a Cuzco (Cusco, o el Cosco, para sus pobladores), corazón del mundo incaico en el que los cronistas de Indias describieron la celebración del Inti Raymi. Visité después diversos emplazamientos de los Andes peruanos, bolivianos, ecuatorianos y colombianos en 2013, 2014 y 2015, participando de una variedad de rituales realizados siguiendo la cosmovisión andina.²⁷ Una aproximación etnográfica multisituada, complementada con las múltiples lecturas sobre la historia y antropología andina, así como de los procesos migratorios, me permitió formular mejor las preguntas que habían surgido en mi investigación en España: sobre el racismo y los estereotipos y su percepción por el mundo indígena; sobre el concepto de sincretismo, y sus límites para designar procesos de hibridación que no consideran suficientemente las estrategias de apropiación de los grupos subalternos, y la continuidad a través del tiempo de las prácticas culturales andinas; sobre la espiritualidad asociada a una manera de habitar el mundo ontológicamente distintiva de las comunidades andinas (y amazónicas). La relación con la familia de Tío Enrique Pulupa y de Tía María Changoluisa, así

²⁶Estancia de investigación en la Pontificia Universidad Católica del Perú. En el departamento de ciencias Sociales en los meses de junio, julio y agosto de 2013.

²⁷En 2014 y 2015 visité las tierras bajas del Oriente del Ecuador.

como con otras personas durante los años de mi investigación²⁸, fueron claves para la comprensión, no solo racional, también emotiva, de la significación de la fiesta del sol.

En las siguientes páginas comparto claves históricas del Inti Raymi, así como su significación en comunidades del Ecuador, especialmente Otavalo, celebración que sirve de referencia a la realización del Inti Raymi en otras partes del mundo.

2.1. Del Inti Raymi Prehispánico al Inti Raymi Transnacional

Conocemos la existencia de la fiesta del sol por los relatos de los distintos cronistas, como el Inca Garcilaso de la Vega en sus Comentarios reales, José de Acosta, en la Historia natural y moral de las indias. Publicada en Sevilla en 1590, Pedro Sarmiento de Gamboa, en su obra Historia de los Incas escrita en 1572. y Guamán Poma de Ayala en su Nueva Corónica de 1615. Se ha discutido la dimensión “inventada” del relato del Inca Garcilaso sobre el Inti Raymi, puesto que realizó su descripción años después de que la ceremonia se hubiera prohibido, y utilizó en ella referencias de la festividad cristiana del Corpus Christi que se celebraba en las mismas fechas del año²⁹. Los relatos de estos autores, especialmente el del Inca Garcilaso³⁰, fueron la base desde donde posteriormente se escribieron los sucesivos guiones del Inti Raymi: cuando se reinventó en 1944 en el Cusco. Perú: El guion oficial se reescribió para la representación en 1952, para dotarle de un mayor rigor histórico, con la participación y aval del reputado escritor y antropólogo andinista, José María Arguedas. El guion se ha mantenido casi igual hasta hoy (con algunas modificaciones introducidas por Daniel Estrada Pérez, alcalde de la ciudad en las décadas de 1980 y 1990).

²⁸ Quiero mencionar especialmente a Ricardo Awananch Taish, uwishin shuar, y a su familia en España y en el Ecuador, a Isaías Muñoz Macanilla, taita del Putumayo colombiano y a Hernando Chindoy Chindoy, del pueblo inga, presidente del cabildo indígena en Nariño, Colombia, por sus aportaciones y hermandad.

²⁹ Carolyn Dean. *Los Cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*. (Lima: Universidad de San Marcos y Banco Santander, 2002).

³⁰ Garcilaso de la Vega, Cristóbal de Molina —El Cusqueño— y Cieza de León, fueron las referencias utilizadas para la reinención del Inti Raymi, principalmente Garcilaso, de quien se tomó el argumento principal del ritual. Cristóbal de Molina proporcionó a la comisión referencias litúrgicas cristianas. Además de la oración central del Inca, que había continuado siendo expresada a través de los años, siguieron el texto de Molina para introducir una “comunión”, que obviamente recuerda la liturgia católica. De acuerdo con el guion de 1952, durante tal comunión —que, como en la misa católica, es ubicada al final del ritual—, el Inca debía beber chicha de maíz y comer cancu, un tipo especial de pan. Finalmente, Cieza de León proporcionó a los autores oficiales contemporáneos del Inti Raymi los títulos de algunos de los nobles incas que participaban de la ceremonia. Marisol de la Cadena, Marisol. *Indígenas: raza y cultura en el Cusco*. (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004, 191).

El acercamiento a la verdad histórica es siempre parcial. Carol Ann Fiedler (1985) señala que la rescificación de la ceremonia requirió un trabajo considerable de invención, siendo “el 5% documental, 95%, fantasía.” (citado en Dean. *Los Cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*, 182). Cabe recordar que el 5% se basaba en los documentos de los cronistas (que a su vez no eran ajenos a su propia fantasía).

El Inti Raymi, según los cronistas e historiadores era para los incas una de las cuatro fiestas principales incaicas (Raymi)³¹ correspondientes a los solsticios y equinoccios que marcaban el comienzo, desarrollo y fin de ciclos naturales. Los cronistas cuentan que la celebración estaba marcada por el ayuno y penitencia del Inca, su corte y demás súbditos. El sacrificio de llamas (la llama negra), el brindis y la fiesta darían comienzo a un nuevo ciclo, la renovación del tiempo. Tanto Guamán Poma de Ayala como Garcilaso de la Vega coinciden en la importancia que tenía para los incas la figura del sol, no como la abstracción de una entidad divina, sino como un astro vinculado al acontecer telúrico de la vida humana³².

Era tanta la importancia de la fiesta del sol en el mundo andino que fue utilizada por los españoles para impulsar la asimilación de la doctrina católica entre la población, solapándola con las fiestas del solsticio de junio de gran significación también en el mundo cristiano (como fiestas de San Juan, San Pedro, y la festividad del Corpus Christi, con sus precedentes paganos (Caro Baroja, 1979), a la vez que la suprimieron en su versión incaica. La última celebración del Inti Raymi con la presencia del emperador inca fue realizada en 1535. En 1572 el virrey Francisco Álvarez de Toledo (1515-1582), prohibió la ceremonia por considerarla una ceremonia pagana y contraria a la fe católica.

Mi viaje al Cusco para abordar la realización del Inti Raymi en 2013 me introdujo de lleno en la historia, en el pasado y en el presente del mundo andino. El Cusco es una ciudad donde su composición y trazado urbanístico te retrotraen a muchos momentos de su historia. Del centro de la ciudad salían los caminos que conectaban con las cuatro regiones del Tawantinsuyu³³. Las iglesias se construyeron con las piedras de los templos incas. Tanta era la perfección de los muros de la ciudad, que muchos permanecen hoy, tal como fueron construidos. El alcalde Daniel Pérez Estrada en los años noventa del siglo pasado, quiso devolver a la ciudad su rostro inca, devolviendo al centro de la ciudad su trazado antiguo e intervino en la reformulación del guion de la representación del Inti Raymi haciendo dialogar el pasado inca con el presente³⁴.

³¹Los Raymi se siguen celebrando hoy por las poblaciones andinas en las comunidades, y, como analizo en mi investigación, allá donde las personas andinas residen.

³²Tom Zuidema, distinguía un sol mayor en el solsticio de verano (el mes de diciembre en el hemisferio sur), con la celebración del Qhapaq Raymi, de un sol menor en el solsticio de invierno (en el mes de junio en el hemisferio sur), con la celebración del Inti Raymi, lo que animó un debate sobre cuál de los dos solsticios era más importante como festividad en el periodo inca.

³³El Imperio incaico fue el mayor imperio en la América precolombina. A este territorio se le denominó Tawantinsuyu o Tahuantinsuyu y al período de su dominio se le conoce como incanato y/o incario. La historiadora peruana, María Rostworowski en su historia de Tahuantinsuyu realiza la genealogía del Estado inca, que tuvo un tardío desenvolvimiento en el concierto de las altas culturas prehispánicas: miles de años separan el Estado inca de los inicios de la civilización en la región. María Rostworowski, *Historia del Tahuantinsuyu* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Ministerio de la Presidencia. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONCYTEC, 1988).

³⁴Daniel Pérez Estrada, introdujo la escena del “Encuentro de los tiempos”, en la Plaza de Hawqaypata del Cusco, donde se producía el encuentro del Inca con el alcalde, para decirle: “Gobernante que hoy conduces a mi pueblo. Me aparezo ante ti, trasponiendo la frontera de los tiempos, para recordarte los

Un folleto distribuido por las calles en el Cusco el 24 de junio 2013, momento en que yo asistía a la representación, registraba la memoria de la desaparición y reaparición histórica del Inti Raymi, remarcando su reinención en 1944; esta información puede encontrarse repetida en muchas páginas que promueven el turismo internacional al Cusco: “Después de la conquista española, la ceremonia fue suprimida por la Iglesia Católica y la sociedad andina que celebraba la fiesta del sol fue desmembrada. El Inti Raymi fue entonces olvidado, hasta mediados del siglo XX cuando, como expresión de un gran movimiento de revaloración de la cultura nativa en el Perú, fue vuelto a la escena. En 1944 un grupo de intelectuales y artistas cusqueños encabezados por Humberto Vidal U., decidieron recuperar el Inti Raymi de la Historia y presentarlo como espectáculo de tipo teatral, destinado a toda la población del Cusco (Qosqo). Desde entonces, con muy pocas excepciones, ha sido representado cada año”.

La información del documento hace resaltar la reinención del ritual, remontándose a su pasado incaico más que atender a su permanencia a lo largo del periodo colonial y hasta la actualidad, aspecto que desconoce el tríptico. Con ello se trasmite la idea de una conexión entre la iniciativa del gobierno de la ciudad y de la región de Cuzco, en connivencia con las instituciones del Estado peruano en el reconocimiento de su papel en la construcción nacional del Perú, y la grandeza del Imperio Inca. No se da importancia aquí al culto al sol, una práctica común en el mundo andino preinca, ni a su práctica durante la colonia en las celebraciones cristianas del Corpus Christi, San Juan y San Pedro, que han ayudado a explicar, como un sincretismo, su permanencia en el tiempo.

Ariruma Kowii, intelectual y poeta kichwa otavaleño destaca, en cambio, la continuidad de la práctica de la espiritualidad andina en la celebración del Inti Raymi y las estrategias de apropiación cultural de sus antepasados indios: “En esta época, los líderes espirituales y de conocimiento (hombres y mujeres) del mundo andino, al constatar que los niveles de violencia se incrementaban, optaron por la estrategia de camuflar los símbolos, los nombres de las celebraciones andinas, con nombres y símbolos cristianos. Así, la fiesta del Inti Raymi comenzaron a llamarla San Juan, y aceptaron cumplir con las ceremonias religiosas cristianas y en el día del Hatun pucha, celebraban la misa, pero en las imágenes del Santo ..., ubicaban los símbolos andinos del Inti Raymi y el festejo en sí mismo conservaba los símbolos, las sonoridades de la fe andina. Esta estrategia de simulacro, de sincretismo, permitió que se siga celebrando el Inti Raymi cada Solsticio, rememorando con ello la vigencia de los rituales ancestrales”³⁵.

principios del buen gobierno (...)” Jaques Galinier y Antoinette Molinié, *Los neo-indios: Una religión del tercer milenio* (Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2013), 302.

³⁵Kowii, Ariruma. “Inti Raymi. La Fiesta Sagrada de los Kichwa Runa”, *Boletín Informativo Spondylus*, (Quito. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (2019): 10-11. <https://www.uasb.edu.ec/web/spondylus/contenido?inti-raymi-la-fienda-sagrada-de-los-kichwa-runa>).

La referencia del Inti Raymi de Kowii es su comunidad de procedencia, Otavalo, y otras comunidades kichwa del Ecuador. El autor destaca que la majestuosidad y el nivel espiritual de la celebración son fundamentales, si bien “(s)u brillo, lamentablemente, fue disminuido con las políticas de extirpación de idolatrías, con las acciones de represión que implementó el sistema colonial y republicano, sin que hayan logrado cumplir con su objetivo de anularlo, de eliminarlo. Afortunadamente se ha mantenido, no con su misma espiritualidad, pero se ha mantenido hasta la actualidad”.³⁶

Las reflexiones de Kowii sobre la celebración del Inti Raymi, me plantearon algunas cuestiones sobre la persistencia en el tiempo de la fiesta del sol en los Andes que han sido relevantes al relacionar su celebración contemporánea con su dimensión extemporánea (más allá de su contexto de origen), cuestiones que tienen que ver con las respuestas a preguntas sobre la continuidad y cambio, la autenticidad y simulacro.

Primero, la importancia de la celebración del Inti Raymi en el mundo andino, vinculada a una determinada cosmología, una manera de concebir y habitar el mundo (donde se practica una cosmoexistencia³⁷, o cosmopraxis³⁸, con el papel del Inca como autoridad de un estado, el Tawantinsuyu; en segundo lugar, la desaparición de la celebración del Inti Raymi por la imposición colonial y de la iglesia católica en la supresión de la cosmovisión de la sociedad andina, especialmente mediante las campañas de extirpación de idolatrías; en tercer lugar, y a pesar de la fuerza de la imposición, la persistencia del culto al sol, con sus significados vernáculos, ahora bajo la cobertura de la celebración de ritos y fiestas cristianas, como el Corpus Christi, y las festividades de San Juan y San Pedro, que se daban en las mismas fechas en el calendario católico gregoriano; y en cuarto lugar, Ariruma Kowii señala la continuidad de una práctica espiritual que tiene sentido para los habitantes andinos a través del tiempo, desde antes del encuentro colonial hasta ahora en el mundo contemporáneo, si bien el autor constata la amenaza que se cierne sobre ella. Para enfrentar esta amenaza surge para los pobladores andinos el deber de la memoria y la recuperación de la ceremonia, exigiendo volver a llamarla por su nombre y retomando su simbolismo y significación. Este esfuerzo constituye en su dimensión creativa, la (re)invención en el presente del Inti Raymi en las comunidades andinas y también su reproducción con el desplazamiento de los migrantes andinos en el mundo global.

³⁶ Kowii, Ariruma. “Inti Raymi. La Fiesta Sagrada de los Kichwa Runa”, 4.

³⁷ De la Cadena. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*.

³⁸ En términos amplios podía haber utilizado aquí también el término cosmovisión, pero me alinee con aquellos autores que critican la asociación de este último término con la prioridad que se da al pensamiento y al sentido de la vista.

2.2. La Reinención de los Inti Raymi populares de las comunidades andinas del Ecuador. La lucha por la plurinacionalidad

El Inti Raymi celebrado en las comunidades y aldeas andinas nos permite acceder a una historia complementaria a la que cuenta la reinención del Inti Raymi en Cusco, con la participación de la población rural e indígena, las clases populares y las élites indígenas concienciadas y movilizadas en las luchas por el reconocimiento y la transformación del Estado. Aquí mi punto de referencia en mi investigación fueron las comunidades andinas del Ecuador.

Si con anterioridad a 1990 se celebraba el Inti Raymi en las comunidades andinas como una fiesta indígena, esta se realizaba en la clandestinidad. A partir de 1990 se dieron cambios que facilitaron la recuperación indígena de la celebración de la fiesta. Las poblaciones indígenas de los Andes mantenían la tradición de celebrarla; en el mes de junio, acudían a las montañas, bailaban y compartían la comida, pero estas festividades no eran conocidas como Inti Raymi. Como he comentado, la fiesta indígena había sido invisibilizada desde la Conquista por la imposición de las prácticas religiosas de la Iglesia Católica, que durante el mes de junio celebra las festividades de los apóstoles Pedro y Pablo, de San Juan y la fiesta del Corpus Christi.

Este era el caso de las comunidades andinas del Ecuador. Como señala Luis Alberto Tuaza³⁹, en Cañar se celebraba el Corpus, y en la zona de Cayambe se celebraba la fiesta de San Pedro. En Otavalo y en Cotacachi se celebraba la fiesta de San Juan con los baños rituales en la cascada de Peguche, con los cánticos y los bailes y con la toma de la plaza. La toma de la plaza constituía una imagen de victoria en la lucha contra el dominio colonial. Históricamente los criollos y mestizos vivían en el centro de la localidad y la población indígena en las aldeas y parajes en la periferia. La toma de la plaza recordaba cada año, no solo el dominio racial, sino también la posibilidad de revertirlo al tomar el centro del poder y equilibrar el mundo. Todas estas fiestas tenían y tienen un carácter “danzante” y jubiloso. De hecho, cuando se acerca el tiempo de la celebración, el eslogan para anunciar el programa es “a bailar, a bailar, a bailar”, repetido obsesivamente también durante la fiesta. Bailar y beber tienen de hecho un carácter ceremonial y de esa manera puede verse como una sinécdoque para toda la celebración.

El simbolismo de la toma de la plaza que se lleva a cabo en el Inti Raymi entre la población indígena⁴⁰ del Ecuador está tan extendido que la movilización indígena que en 1990 hizo tambalear el gobierno del presidente Rodrigo Borja Cevallos, se denominó el Levantamiento indígena del Inti Raymi⁴¹, por apoyarse

³⁹Tuaza, “La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador”.

⁴⁰En algunos lugares hoy se suma la población mestiza y criolla.

⁴¹La CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, se refiere a él así: “El levantamiento Indígena ecuatoriano en vísperas del Inti Raymi de 1990, Fue el desafío del movimiento

en su significación para alimentar la movilización que buscaba desestabilizar el poder, tomarlo. El levantamiento de 1990 dio comienzo a un ciclo de movilizaciones que tumbó varios gobiernos y consolidó el movimiento indígena como un actor político fundamental en el Ecuador, “con plena conciencia de su identidad cultural, política e histórica y consecuente con un proyecto político nacional que busca cambiar las estructuras del poder, a través del tiempo, en las diversas luchas ha promovido y logrado reivindicaciones al sistema social y económico en beneficio de los pueblos y nacionalidades indígenas y de todos los explotados, como la tenencia y defensa de la tierra, territorios indígenas y recursos naturales, los derechos colectivos, la Educación Intercultural Bilingüe, la Salud Intercultural, el reconocimiento del carácter plurinacional de nuestra sociedad y del Estado”⁴². Sin estos levantamientos no puede entenderse el proceso instituyente que dio lugar a la Constitución de 2008, que consagra la plurinacionalidad del país⁴³, dando reconocimiento a la diversidad de nacionalidades del Ecuador.

En 1990, mucha gente no sabía de la fiesta del Inti Raymi, pero esto cambió. En palabras del intelectual kichwa César Pilataxi al que entrevistó Tuaza⁴⁴: "En estos años estamos recuperando nuestras fiestas ancestrales que durante mucho tiempo veníamos celebrando ocultamente. Ya no hay recelo ni miedo de celebrar al sol, a la luna y a la madre naturaleza. Antes celebrábamos a San Pedro, al Corpus. Hoy es el Inti Raymi festividad nuestra, la celebración de los indios y de quienes sienten ser parte de esta familia". La recuperación de la fiesta del Inti Raymi en las comunidades andinas se ha dado por varias razones.

Primero, por las movilizaciones indígenas, factor de concienciación indígena, que ha conducido a la reestructuración de la identidad indígena. Durante las décadas de los ochenta y noventa en América Latina, los pueblos indígenas pusieron en el centro de la lucha reivindicativa el tema de la identidad, en contraste con la globalización que provocaría la “homogeneidad sociocultural”. En el Ecuador, la globalización por el contrario provocó, un notable renacimiento de las identidades. “En las reuniones de la CONAIE⁴⁵ nos dimos cuenta de que teníamos que luchar por nuestra identidad, la recuperación de nuestras raíces espirituales. Reflexionando en estos aspectos nos dimos cuenta de que había que hacer algo”, señala César Pilataxi. “Hacer algo” implicó, entre otras acciones, la promoción de la fiesta del Inti Raymi en lugar de la celebración

Indígena por buscar la vinculación de sus mitos, sueños y luchas sociales en un encuentro de la dimensión utópica entre el pasado y el futuro.” CONAIE. *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990*.

⁴²CONAIE. *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990*.

⁴³Con los derechos colectivos indígenas al territorio y autodeterminación, así como el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza.

⁴⁴Tuaza, “La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador”.

⁴⁵La estructura de la CONAIE facilita la articulación en la diferencia de las organizaciones indígenas, introduciendo en la agenda las cuestiones regionales y locales. De ahí que la intelectualidad de cada localidad y región encuentre un espacio de acción común con las de otras, entrelazando las cuestiones de las localidades, con las regiones y con el país (en términos de niveles de significación indígena: comunas, pueblos y nacionalidades).

de San Pedro, de San Juan y del Corpus. Esta recuperación de las fiestas andinas explora la memoria indígena de las comunidades y retoma las prácticas y el simbolismo de lo ancestral. En Otavalo, la celebración del Inti Raymi, todavía conocida por buena parte de la población como fiesta de San Juan⁴⁶, retoma y revaloriza de significación indígena de la fiesta, como ritual con un sentido propio, de la importancia del agua, de la celebración del ritual de limpieza, renovación y armonización del armay tuta en la cascada de Peguche. A través de la memoria se busca rescatar la significación que tuvo y que se ha mantenido oculta y al margen de las prácticas rituales católicas.

Segundo, por los cambios introducidos en el nuevo enfoque de evangelización de la Iglesia Católica en América Latina⁴⁷ propulsado por el discurso de (una parte de) la Iglesia Católica y que se expresó en una revisión crítica de los “Quinientos años de Evangelización”. Se relajó el control de la iglesia local de la celebración de las fiestas indígenas y se facilitó su recuperación y revalorización, entre ellas, del Inti Raymi. La realización de cursos de formación, y una nueva atención a la cosmovisión andina animó a recuperar un sentido propio (indígena) a las fiestas. Aun celebrando la fiesta de Corpus, de San Juan y de San Pedro las gentes de las comunidades comenzaron a decir que estas festividades para ellos era el “Inti Raymi”.⁴⁸

Ambos espacios de concienciación (el movimiento indígena y los nuevos planteamientos en la evangelización) se activaron con ocasión de la polémica celebración de los quinientos años de Conquista, del encuentro de las dos culturas o del descubrimiento de América para Europa, vistos como quinientos años de resistencia para los pueblos indígenas⁴⁹. Fue un tiempo de concienciación de mucha gente en el mundo andino, de su identidad indígena, como nacionalidades y como pueblos⁵⁰.

Las comunidades indígenas ecuatorianas otorgaron un sentido andino (kichwa runa) a la recuperación del Inti Raymi (junto a, o frente a, su sentido católico). Las organizaciones indígenas ecuatorianas le otorgaron un sentido secular, frente al monopolio de la Iglesia, encontrando un aliado en el Estado y sus políticas interculturales promovidas desde la nueva Constitución de 2008.

⁴⁶David Atienza. “Identidades Indígenas Transnacionales: Kichwa-otavaleños en la Diáspora” (2011). https://www.academia.edu/29144107/Identidades_Indigenas_Transnacionales.

⁴⁷También las iglesias protestantes se vieron influenciadas por esta conciencia.

⁴⁸Tuaza, “La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador”.

Estas iniciativas tuvieron que enfrentar a los sacerdotes católicos, quienes denunciaban que se estaba volviendo a las prácticas paganas, construyendo una religión paralela. Los dirigentes indígenas tuvieron que enfrentar los ataques y la difamación. En el pasado se dependía de la iglesia y sus clérigos, en la celebración de las fiestas dado que el sistema de prestigio y cargos en la comunidad estaban relacionados con la institución del priestazgo en San Pedro, en San Juan y el Corpus Christi.

⁴⁹CONAIE. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*, 1989. https://www.fes-ecuador.org/fileadmin/user_upload/pdf/0121%20NACIND986_0121.pdf

⁵⁰Este fue el caso de Enrique Pulupa Simbaña que participó en estas movilizaciones indígenas en la preparación del V centenario de 1992. Viajó por América Latina apoyado por el Consejo Latinoamericano de Iglesias CLAI, Pastoral Indígena Evangélica.

Las instituciones estatales, especialmente el Ministerio de Cultura, así como los Gobiernos Descentralizados cantonales y parroquiales promueven hoy la celebración de las festividades del Inti Raymi tanto en las comunidades, como en las ciudades. Las universidades ecuatorianas también la realizan.

De acuerdo con las instituciones que patrocinan y organizan la festividad, “celebrar esta fiesta es la manera de valorar al pueblo indígena, recuperar la tradición de los antepasados, vivir la interculturalidad y hacer posible la construcción de un Estado plurinacional”⁵¹.

En la fiesta del Inti Raymi en Ecuador, como también en el Pawkar Raymi⁵², participan indígenas y mestizos, comparten bailes, comida y bebida; los mestizos se visten de poncho, de bayeta, beben la chicha. Al menos durante los días festivos, como ocurre como los carnavales, desaparecen, o se resignifican, los marcadores identitarios que reflejan rivalidades estructurales e históricas y relaciones asimétricas y se comparte la fiesta en condiciones de cierta horizontalidad. Por ello, estas fiestas son presentadas por las instituciones del Estado como manifestaciones de un nuevo espíritu plurinacional en el país, fiestas que son vividas interculturalmente. El interés del Estado crea un espacio de tensión, siendo vista su intervención por los intelectuales indígenas como un intento de politización de la fiesta, como en otro tiempo hiciera la folclorización de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, que despoja a la fiesta de un sentido cultural propio: la significación espiritual que posee para los pueblos indígenas.

Tanto en el Perú, como en el Ecuador, el proceso de recuperación, valoración y puesta en escena de la fiesta del Inti Raymi ha significado el tránsito desde su negación, invisibilización u ocultamiento, durante la colonia y el periodo republicano, a la celebración en las comunidades, y su celebración en el ámbito público, nacional (con la participación de la población mestiza e indígena) e internacional (con la participación migrante andina y la presencia del turismo⁵³). La turistización de las fiestas indígenas, como ocurre con el Inti Raymi del Cusco, junto al turismo chamánico o místico atraído por las prácticas indígenas (como en el uso de plantas maestras o de poder) ha contribuido a un

⁵¹Ministerio de Cultura y Patrimonio de Ecuador: *Inti Raymi, Fiesta del Sol y la Cosecha, en Ingapirca*, 2016. <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/inti-raymi-fiesta-del-sol-y-la-cosecha-en-ingapirca/>

⁵²En la época de los Incas, el Pawkar Raymi —junto al Inti Raymi, Quya Raymi Killa y Cápac Raymi— era una de las cuatro festividades celebradas en el Cusco incaico. Se celebra durante el equinoccio de marzo.

⁵³Además de la participación masiva del turismo en el Inti Raymi del Cusco se da la presencia de extranjeros, curiosos, o buscadores de lo exótico o místico, vinculados a un flujo mundial de ideas, sentimientos y prácticas que se asocian con el New Age, conformando lo que Galinier y Molinié. *Los neo-indios: Una religión del tercer milenio*:126, consideran un neochamanismo. Este proceso también en documentado en ciertas comunidades en el Ecuador, como en Shuracpamba, entre los saragueros (Andrea Elizabeth Bravo Díaz, *Cuando los saberes se hacen audibles: la transmisión del conocimiento en el Ecuador del siglo XXI* (Quito: FLACSO, 2013) y Alberto Del Campo Tejedor. “El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos”. *Latin American Research Review* 54, 1 (2019): 89–102. doi: <https://doi.org/10.25222/larr.151>

proceso de revitalización de la cultura andina, que es denominado la emergencia de lo neindio, (neoinca en el Perú⁵⁴).

Las reivindicaciones de identidad del movimiento indígena ecuatoriano en los años 90 del siglo pasado y muy especialmente a raíz de la celebración de los “500 años de resistencia” el 12 de octubre de 1992, fue gestándose un movimiento indigenista, con el uso político del imaginario prehispánico. Dicho uso constituye un proceso de invención (o etnogénesis, Pajuelo, 2015) que se ha dado en toda América latina. En el Ecuador la revitalización de lo indígena vivió una singular explosión cuando la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y otras organizaciones indígenas lograron con sus movilizaciones introducir en la agenda política demandas en torno a las cuestiones de la identidad, la interculturalidad y el Estado plurinacional. Los yachak, chamanes y curanderos empezaron a tener reconocimiento público y a ejercer alguna influencia en los planteamientos políticos de las organizaciones indígenas. El reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural acabó llevando en la Constitución ecuatoriana de 2008 al reconocimiento de la plurinacionalidad y el impulso de políticas públicas interculturales, contribuyendo a la valoración pública e institucional de los yachak. Con el reconocimiento de los derechos indígenas, se demandó el reconocimiento de los sistemas de justicia indígena y se promocionaron formas de “medicina ancestral” de los pueblos originarios, como parte de un proceso general de revalorización de las costumbres indígenas, lo que el antropólogo de la Universidad Pablo Olavide, Alberto del Campo Tejedor, denomina “reindigenización”⁵⁵. Yo he considerado este proceso con el término “reinención”, en el sentido de poner en valor, hoy, prácticas cuyas referencias son ancestrales y se expresan en un lenguaje y mediante actos que son apropiados en el contexto contemporáneo. Es así como se realiza la ceremonia del Inti Raymi, tanto en los contextos de origen como en las ciudades donde habitan los migrantes andinos, como ceremonias propias y a la vez reinventadas. En un mundo de flujos de personas, e ideas, la celebración de las fiestas indígenas se ha entrelazado en los contextos indios vernáculos con prácticas de turismo místico (andino y amazónico). Y en un sentido inverso, el desplazamiento de los yachak y chamanes a países modernos ha propiciado la creación de nuevos lugares de encuentro, de prácticas diversas místicas y espirituales ligadas al New Age⁵⁶.

⁵⁴ Galinier y Molinié., *Los neo-indios: Una religión del tercer milenio*, 126.

⁵⁵ Del Campo Tejedor, “El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos”, 91.

⁵⁶ Las ceremonias rituales con plantas de poder, o plantas maestras como la ayahuasca, el peyote, san pedrito etc. producen espacios para dichos encuentros En el proceso de investigación de la tesis realicé un acercamiento crítico al fenómeno del New Age, donde se dan lecturas enfrentadas. Por un lado, se romantiza los indígenas y se mantiene una concepción prístina de la naturaleza donde flujos energéticos conectan el mundo de la realidad ordinaria con otro mundo elevado, que posibilita la realización de limpias y sanaciones; otras perspectivas, enfatizan el proceso de mercantilización de lo espiritual.

3. La toma de la plaza, último acto en la celebración del Inti Raymi, su significado

En la comunidad ecuatoriana de Otavalo, la fiesta del Inti Raymi se inscribe en el periodo que incluye las fiestas de San Juan, los días siguientes, 25-26 y 27 de junio, para terminar el día San Pedro, 29 de junio. En los días de San Juan los grupos de distintas comunidades, grupos de 30 a 100 danzantes, bailan por las calles de la ciudad de Otavalo, para terminar en la Plaza de San Juan Capilla, en donde se concentran y bailando en círculos alrededor de ella, toman “la plaza”. En el caso de Cotacachi las comunidades se concentran y toman el parque principal de la Ciudad.

Wibbelsman⁵⁷ anota que la resignificación del espacio que se produce en la celebración es un elemento central de la fiesta, con la misma connotación propia de otras celebraciones, como los carnavales, de invertir un orden. Como señalan De la Torre, L.M. y Sandoval, C.⁵⁸: “es la oportunidad para poner el mundo al revés”. El medio es la conquista de la plaza. "Un objetivo importante de las danzas del Inti Raymi es conquistar la plaza y reclamar el poder político que esta representa [...] La mera presencia de los sanjuaneros y de su público acompañante en la ciudad constituye una inversión del orden establecido en el contexto del festival”⁵⁹.

Al tomar la plaza se resemantiza el espacio, usurpándolo a los propietarios habituales, al volverlo de los danzantes. Kowii Alta⁶⁰, se refiere una resignificación polisémica del orden establecido que se produce con la toma de la plaza, que no se agota en el contexto de la política. Según este autor y siguiendo a Deleuze y Guattari⁶¹, el ritual en el tiempo en que se da en la ciudad revierte el estriaje colonial correspondiente a una cultura blanco-mestiza:

En este momento el espacio es re-creado en medio del ritual, se vuelve al cosmos andino. Y además se reemplaza el estriaje colonial del espacio, por el orden de la racionalidad andina. El momento que la plaza es ocupada por el ritual, es consagrada, y por lo tanto el orden primordial andino (previo a la acción colonizadora y de la Iglesia católica) es impuesto de nuevo. Lo sagrado católico es reemplazado por la sacralidad andina. El estriaje impuesto es subvertido por los danzantes; literalmente el “mundo” andino es creado de nuevo y superpuesto

⁵⁷Wibbelsman, Michelle. *Encuentros Rituales. la Comunidad Mítica y Moderna de los Otavalos* ALTER/NATIVAS (2015): 21. <https://alternativas.osu.edu/assets/files/ebooks/WIBBELSMAN2-Encuentros-rituales-FINALreduced.pdf>.

⁵⁸De la Torre, Luz Marina, y Sandoval Peralta, Carlos. *La Reciprocidad en el mundo Andino. El caso del pueblo de Otavalo*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004.

⁵⁹Wibbelsman. *Encuentros Rituales. la Comunidad Mítica y Moderna de los Otavalos*.

⁶⁰Kowii Alta, Inkari, *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*. Tesis de Maestría en Estudios de la Cultura. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Letras y Estudios Culturales (2017). <http://hdl.handle.net/10644/5883>

⁶¹Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-Textos, 2000).

al mundo blancomestizo, y de esta manera los indios kichwas se apropiaron de este espacio, se lo toman.⁶²

Este era el caso de las comunidades andinas del Ecuador, la toma de la plaza recordaba cada año, no solo el dominio racial, sino también la necesidad de luchar contra él y la posibilidad de revertirlo al tomar el centro del poder y equilibrar el mundo⁶³.

Todas estas fiestas tienen un carácter “danzante” y jubiloso. De hecho, cuando se acerca el tiempo de la celebración, el eslogan para anunciar el programa es “a bailar, a bailar, a bailar”, repetido durante la fiesta. Bailar y beber tienen un carácter ceremonial y de esa manera puede verse como una sinécdoque para toda la celebración.

3.1. La toma de la plaza de Galicia en el parque del Retiro de Madrid

En Otavalo, los grupos de danza que provienen de distintas comunidades se colocan en un sector reservado por fuera de la plaza; se dividen en los tres espacios en los que se divide el mundo: el Hanan pacha (el mundo de arriba), el Kay pacha (y el mundo del aquí), y el Uku pacha (el mundo de abajo). Esta es la lógica que divide al espacio⁶⁴.

Un proceso análogo se da en la celebración del Inti Raymi en el parque del Retiro: “Están ingresando por norte y por el oriente, pueblos y nacionalidades de Ecuador, están ingresando por el sur los hermanos del Perú, están ingresando por

⁶² Kowii Alta, Inkari, *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*, 41.

⁶³ El simbolismo de la toma de la plaza que se lleva a cabo en el Inti Raymi entre la población indígena (mestiza y criolla) del Ecuador está tan extendido que la movilización indígena de 1990, que hizo tambalear el gobierno ecuatoriano, se denominó el Levantamiento indígena del Inti Raymi, por apoyarse en su significación para alimentar la movilización que buscaba desestabilizar el poder, tomarlo.

⁶⁴ Hurin pacha como Uku pacha son dos vocablos que se confunden en las crónicas y viablemente opinamos podrían haber existido otro tipo de denominaciones que se han olvidado con el transcurso del tiempo y las campañas de evangelización. Posiblemente, eran dos vocablos que designaban partes del mundo intraterreno, pero los datos son muy confusos. (García Escudero, M.^a del Carmen, “El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina”, *Gazeta de Antropología*, 25, 2, artículo 51 (2009). <http://hdl.handle.net/10481/6893>).

Hanan Pacha era el mundo superior y el reino de los dioses incas como Inti (el dios del sol inca) y su hermana Mama Quilla (la diosa de la Luna); Kay Pacha es el mundo medio. Es el reino físico lleno de nacimiento, muerte y decadencia. Este mundo ha sido testigo de un ciclo de destrucción y renacimiento. Uku Pacha es el inframundo. Uku Pacha (variadamente Ukhu Pacha, Urin Pacha, Ucu Pacha) puede verse como el inframundo inca, aunque el «mundo interior» o el «mundo inferior» son quizás más apropiados. Está debajo del reino humano donde los individuos no aptos son enviados después de la muerte. De hecho, Uku Pacha era el dominio de Supay, el dios inca de la muerte, gobernante del mundo subterráneo y líder de una raza de demonios.

El sentido de Uku Pacha como un inframundo, como un lugar de dolor y sufrimiento, fue mencionado por el cronista y escritor Garcilaso de la Vega (1539-1616) en los Comentarios Reales de los Incas.

En el Inti Raymi de Otavalo hoy “(L)as comunidades del hanan se ubican en la parte oeste de la plaza, hacia atrás de la iglesia. Las comunidades del urin se ubican al este de la plaza, detrás del municipio. Existe una división de la ciudad, la lógica espacial andina se instala en la ciudad, una línea imaginaria divide entre el hanan y ukupacha. La plaza queda como un punto en el medio que sirve para el encuentro” (Kowii Alta, Inkari, *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*, 42).

el occidente pueblos y hermanos de Bolivia”. Con estas palabras la presentadora de la celebración del Inti Raymi de 2012 anunciaba la irrupción de las comparsas en la plaza de Galicia, Por los senderos que confluyen en ella, desde los cuatro puntos cardinales, desde los cuatro suyos del Tawantinsuyu, llegaron decenas de grupos musicales de los tres países⁶⁵, mujeres y hombres de todas las generaciones entran bailando en la plaza. Cada comparsa de baile va acompañada de su grupo musical, tocando cada uno su música, con instrumentos tradicionales, y otros no tanto. Músicos y danzantes, visten con sus ropas indígenas, propias de cada una de las comunidades y regiones andinas presentes. Los grupos de baile, evocando las danzas tradicionales propias de los rituales que se realizaban antaño y han vuelto a realizarse en las comunidades indígenas para festejar el solsticio de junio, se fusionan componiendo una colorida estela serpenteante alrededor de la rotonda en el centro de la plaza. El resultado compone una wiphala viva, que expresa la diversidad de pueblos, al juntarse los grupos en su baile circular alrededor de la plaza.

En las comunidades de Ecuador, Luis Enrique Cachiguango⁶⁶ recuerda la estrecha relación de estas danzas con el ciclo agrícola y su significación profunda al intercomunicar los espacios de “este mundo”⁶⁷ (el Kay Pacha) con los otros mundos, el de arriba y los de abajo: (...) el baile en círculo representa al ciclo agrícola anual. En el sentido espiritual representa la noción circular de la pacha o tiempo-espacio andino en donde el Hanan pacha o el mundo de arriba (cielo para los cristianos), se interrelaciona con el Kay pacha o este mundo, como también con el Uku pacha o el mundo de abajo y el Chayshuk-pacha o el mundo de los muertos. Estos “mundos” se intercomunican unos con otros constantemente y se necesitan el uno del otro para mantener el equilibrio universal. El baile en círculo es la representación del diálogo, la conversación y la comunión continua y permanente de Atsill-Pachakamak, Pachamama, el runa, los aya y los espíritus de los antepasados.

Anunciada su llegada por los presentadores del acto, lejos de entrar en la plaza como en un desfile unos detrás de otros, de una manera ordenada, los cientos de danzantes, organizados en sus grupos de baile ingresan por los cuatro senderos a la vez, con mucha algarabía y compitiendo. Cada grupo sigue a un capitán del grupo o un aya uma⁶⁸. Este es un personaje que nunca falta en la

⁶⁵Ha habido hasta quinientos danzantes en algunas ediciones de la celebración en los años 2012-2014, Después se han reducido a la mitad por los efectos de la crisis y el retorno de familias andinas a su país de origen, sobre todo al Ecuador.

⁶⁶Luis Enrique Cachiguango. *La sabiduría andina en la fiesta y el trabajo*, Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, 23 IECTA-Chile (2006): 26. <https://www.yumpu.com/es/document/view/14398432/la-sabiduria-andina-en-la-fiesta-y-el-trabajo-iecta>

⁶⁷ Desde la ontología moderna occidental, el único que existe como realidad.

⁶⁸ El origen de este ser mítico se ha transmitido a través de la historia oral/testimonial: "Cuando yo era niño, mi papá contaba que antiguamente, en tiempos de celebración del Inti Raymi, un hombre dormía profundamente agotado por el esfuerzo de varios días y noches de baile. Allí tuvo un sueño: se le apareció un extraño personaje que tenía una cara por delante y otra por detrás. Su cabeza de doble cara era de muchos colores, tenía una especie de cuernos, ramas de árboles, plantas y espinas. Durante el sueño la aparición, con voz fuerte, le pidió que, desde ese momento, año tras año bailara vistiéndose de ese modo

celebración en la que participe la comunidad Kichwa del Ecuador. Es el personaje más importante de las festividades del Inti Raymi, considerado su líder mitológico, protector de la madre naturaleza y poseedor de las energías espirituales de las montañas⁶⁹. Su presencia no deja indiferente a los asistentes despertando la curiosidad, admiración, miedo y respeto. Debajo de la “máscara” puede haber un hombre joven, mayor o incluso un niño, la edad no importa para encarnar a ese ser mítico. Este personaje también representa dos de los principios fundamentales en la cosmovisión andina: la dualidad y la complementariedad. Está vestido con máscara/rostro doble (igual delante y atrás) de colores, zamarro (una prenda de vestir que asemeja un pantalón de cuero); en su caminar se escucha las campanillas que lleva como espuelas y porta en sus manos un látigo. Aya uma es el guía, orientador, y un sabio, en el caso de la comunidad de Otavalo en el Ecuador. En la comunidad vecina de Cotacachi este rol lo asume el llamado “capitán”.

Las mujeres y los hombres danzantes y los músicos que asisten al parque del Retiro visten los trajes de sus comunidades de origen componiendo una wiphala policromada que llega hasta el centro de la plaza: con el movimiento centrípeto se impulsa y se proyecta hacia el exterior barriendo el espacio con su impulso centrífugo (y de esta manera se mueve en espiral). Es la forma en que se despliega en el tiempo en mundo andino, donde el espacio-tiempo se enrolla para desenrollarse inmediatamente en una sucesión que crea la eterna sucesión de la alternancia repetida. A la policromía, que se expresa en la viveza de los mil colores de los trajes y abalorios, se suma la atonía musical que causa una especie de estruendo en la competencia de las músicas, todas suenan a la vez. Cada grupo baila su propia danza, siguiendo su propia música al ritmo que marca su banda. Las bandas tocan sus danzas en contrapunto unas de las otras; es la expresión de la diversidad del mundo, una diversidad irreductible que se contrapone a la homogeneidad de cualquier conjunto que se componga un solo color y que siga una sola melodía. No hay aquí ningún término medio. La explosión de colores y sonidos fusionados, sin ningún orden, toma la plaza en la que se sitúa en el centro la mesa ritual, separando a los que están en ésta del público que desde los márgenes observa el baile. Dentro de él, si bien en primera fila, quedan ahora las autoridades y las personas que representan a las instituciones organizadoras. No es este el momento de las palabras, ni tampoco de los silencios, como si lo fue en la fase anterior de la ceremonia, sólo hay gritos que animan al baile y lo

en homenaje a los granos cosechados. (...) Estos dos testimonios de las provincias de Imbabura y Pichincha, relatados a través de los tiempos de padres a hijos de generación en generación, nos permiten comprender la ritualidad del AYA UMA, cuyo significado simbólico está expresado en su propio nombre que es un término compuesto kichwa: /aya/ /uma/”. (Testimonio de Segundo Elías Cualchi, en Cachiguango. *La sabiduría andina en la fiesta y el trabajo*, 31).

⁶⁹La visión de la iglesia católica sobre este personaje cambió su significado al identificarlo como un ser diabólico, hasta el punto de que, hasta hoy, es traducido como cabeza de diablo. En esta equivocada interpretación de los significados, la espiritualidad y valores sagrados de deidades y símbolos andinos fueron conceptualizados como seres demoníacos. (Kowii, “Inti Raymi. La Fiesta Sagrada de los Kichwa Runa”, En cambio, para las comunidades andinas el Aya Uma "(...) es la representación del espíritu, de la fuerza energética de la Pacha-Mama y representa nuestros orígenes culturales y religiosos". (Cachiguango. *La sabiduría andina en la fiesta y el trabajo*, 29).

conducen, gritos que piden pisar la tierra con fuerza para que la tierra devuelva con la misma fuerza, la pisada. Las pisadas son expresión de la reciprocidad: yo te doy y tú me das, con las que los hombres hablan con la tierra y la escuchan.

El mundo abierto y purificado que se volvió presente tras el saludo al sol⁷⁰ da cabida ahora a la diversidad irreductible de la diferencia expresada en colores, músicas, gritos, pisadas, contoneos. Difícilmente podríamos calificar este cuadro bajo el término armonía. La diversidad en el mundo andina es relacional, complementaria, recíproca, cíclica, pero nunca armoniosa, sino llena de tensiones provocadas por la fricción. El serpenteo⁷¹ espiral de la diversidad de los grupos en danza mantiene dentro de los grupos su propio contrapunto en la figura del aya uma. Claramente visible, habitualmente es más alto que el resto de los danzantes está llamativamente vestido y blande un látigo, baila hacia adelante y hacia atrás contrapunteando el baile de los danzantes y dirigiéndoles.⁷² Los capitanes y los aya uma son responsables de la seguridad de los danzantes. Deben intentar controlar la fuerza del grupo⁷³. Cada grupo contiene en sí su propio motor y con su potencia avanza como una fuerza energética colectiva al ritmo de su propia música a la que siguen⁷⁴. Los aya uma y los capitanes deben intentar que las fricciones de los grupos no se conviertan en roces que lleguen a generar conflicto entre ellos, ya que compiten bailando, por ocupar el mismo espacio, impulsado cada grupo por su propia música, con independencia de la de los demás grupos.

El momento de ingreso a la plaza es uno de los de mayor éxtasis popular del ritual. Se ingresa a gran velocidad, zapateando más fuerte, los gritos suben de tono, se hace más ruido, con la intención de hacer sentir la fuerza de la presencia de los grupos que van entrando en la plaza. Como entran todos juntos de manera compacta se siente la fuerza de una masa, y no de los grupos por separado, como se haría en un desfile ordenado. La diversidad se hace evidente a la vista y al oído. La composición de los diversos grupos de personas que llegan bailando, pero todo empuja hacia el mismo objetivo. La competencia de los grupos, ruidosa y alegre, compone una sola unidad, una comunidad con una voluntad: ocupar la plaza, ocupar su centro, tomar el poder.

⁷⁰ En palabras de Tío Enrique Pulupa en la celebración del Inti Raymi en 2018: "Nosotros no somos ni más ni menos que la Madre Tierra, nosotros mismos somos la tierra. Nosotros no somos ni más ni menos que la madre agua nosotros mismos somos agua. Nosotros no somos ni más ni menos que el aire, nosotros mismos somos aire (...) No hay ninguna distancia ontológica entre la Pachamama, los humanos y los demás seres de la tierra. La Pachamama, ni el sol (la luz) son entes trascendentes a los humanos.

⁷¹ Amaru, la serpiente, para los kichwa y varios otros pueblos originarios, representa la sabiduría.

⁷² Su presencia no deja indiferente a los asistentes despertando la curiosidad, admiración, respeto y hasta miedo. Tío Enrique apuntó sobre esta figura que encarna un ser mítico: "Un personaje del Inti Raymi es el Aya Uma, no tiene nada de fuerza negativa, al contrario es un concentrador y poseedor de las energías de la Pachamama o Madre Tierra y por ello, responsable del orden que debe regir en el cosmos," *Apu Wasi*, 22 de junio de 2017.

⁷³ Kowii Alta, *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*.

⁷⁴ En la celebración del Inti Raymi en las comunidades andinas se produce la misma situación. La competencia de los grupos de danzantes llevaba a peleas donde con frecuencia se derrama sangre sobre la tierra, lo que se considera una ofrenda a la misma.

El público que durante los actos anteriores de la celebración miraba con respeto el espectáculo de los grupos de baile, se une en este momento al baile y conforma una en muchedumbre abigarrada, alegre, danzante.

3.2. Descodificando⁷⁵ el ritual del Inti Raymi

La plaza de Galicia en el parque del Retiro forma parte del espacio público de una ciudad conformada en un desarrollo histórico que convirtió la capital de un imperio en la capital de un país moderno apostando en las tres últimas décadas, en el marco de la globalización, por un desarrollo urbano neoliberal. La larga historia de las relaciones de las poblaciones andinas, sus naciones y pueblos, con España se ha caracterizado por el insuficiente reconocimiento y su negación, y así aparece inscrita en el paisaje del Parque; éste reconoce a las antiguas colonias que se emanciparon, dando nombre a sus calles y recoletas con los nombres de las nuevas republicas, pero no hay rastro alguno de reconocimiento de los pueblos originarios; de hecho los niega dos veces: como pueblos antes del encuentro colonial, y como pueblos que luchan por su autonomía en sus propios países, por una liberación que la emancipación del siglo XIX dejó pendiente hasta hoy.

Las políticas de desarrollo urbano en las últimos década en Madrid en el marco de la globalización están trazadas por la apuesta por un urbanismo que se pliega al desarrollo capitalista neoliberal. En este proyecto el uso del Parque está asociado a las prácticas de ocio de una población principalmente blanca, autóctona de clase media y alta, y de una población extranjera con recursos (inversionistas y asistentes a ferias y congresos, turistas y estudiantes de intercambio), mientras las personas y familias inmigrantes se encuentran en las afueras, viviendo en la periferia de la ciudad y haciendo, como las clases menos favorecidos, un uso marginal, con frecuencia considerado molesto e inadecuado, del parque. Este paisaje está ordenado bajo un código moderno, que decide los usos adecuados e inadecuados del parque.

En este paisaje irrumpe la celebración del Inti Raymi mediante un doble contrapunto que desestabiliza ritualmente este orden: con el ritual del "saludo al sol" y con la "toma de la plaza". El saludo al Sol trae de la mano al aquí y el ahora del Retiro, la naturaleza; reescribe la existencia, el presente (nuestro presente) y el futuro (nuestro futuro lineal y abierto) en la Pacha (otro espacio-tiempo, no moderno y cíclico)⁷⁶. El Inti Raymi, reordena el espacio y el tiempo

⁷⁵ Para Kowii Alta: *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*, la plaza de Otavalo es un espacio ordenado culturalmente bajo el código blanco-mestizo colonial primero y republicano después, como la plaza de Galicia en el Retiro sería un espacio ordenado históricamente: primero bajo el código del proyecto imperial y de la capitalidad de un estado centralista, y ahora por el código de un capitalismo neoliberal.

⁷⁶En kichwa no existe la diferencia entre espacio como una realidad estática y el tiempo como una realidad dinámica. *PACHA* se concretiza en la vida real con términos relacionados con el espacio temporal

de acuerdo con el código de la racionalidad andina, y mediante la ruptura de la cotidianidad, provoca la emergencia de un nuevo tiempo y de una espacialidad distinta: el de la Pachamama: la vida compartida relacionalmente de los seres humanos con los otros seres no humanos: animales, árboles, montañas y ríos, vientos que son aire, nubes que son agua, astros del universo. Tierra, agua, aire y luz son convocados en el ritual, se les ofrenda, se les pide permiso y agradece. Esta nueva codificación hace de la plaza un lugar sacralizado, espiritualmente connotado, como expresan los discursos y las acciones performativas de los maestros indígenas y las personas que se sitúan alrededor de la mesa ritual.

Por otro lado, en la toma de la plaza y a través de la danza ritual los distintos grupos ingresan y hacen suyo un espacio del cual estaban excluidos o en que su inclusión siempre era vista como problemática. Hay aquí una línea de continuidad en la experiencia histórica de las poblaciones andinas en sus comunidades (articuladas a un orden colonial y postcolonial, en el que son subalternados) y su actual experiencia como migrantes. Los danzantes toman la plaza, y esta toma tiene una connotación política. Lo que Wibbelsman⁷⁷ anota para el Inti Raymi en Otavalo, “un objetivo importante de las danzas del Inti Raymi es conquistar la plaza y reclamar el poder político que esta representa”, sirve por analogía en nuestro caso. También en el parque del Retiro la toma de la plaza por los grupos de baile que terminan fusionados con el público significa su conquista, la inscripción en ella del código andino.

El Inti Raymi, celebrado cada año, constituiría una manera de hacer presente, una y otra vez el mundo de las interrelaciones, de la Pachamama. La explicación profunda de los rituales se difundiría durante su realización y repetición. La información que contiene se abre al mundo y es en ese momento que podemos acceder a la concepción y ordenamiento de mundo que estos rituales resguardan⁷⁸.

3.3. Del código secular de la modernidad al código de la sacralidad de la ontología relacional

¿Cómo explicar que después de siglos de destrucción del conocimiento y las prácticas culturales de los pueblos indígenas algunas de éstas se mantengan como es el caso de la celebración del Inti Raymi, un ritual que se sigue celebrando? Ariruma Kowii⁷⁹, habla del esfuerzo de los activistas culturales kichwa para recuperar estos rituales, un esfuerzo solo posible porque estos conocimientos forman parte de la memoria colectiva de los pueblos. La transmisión, señala el autor, sólo en parte se produjo a través de la palabra,

o físico para expresar fenómenos de la naturaleza y acciones humanas, como mareas, eclipses, fases lunares, trayecto del sol, sequías, inundaciones, épocas de siembra y de cosecha.

⁷⁷ Wibbelsman. *Encuentros Rituales. la Comunidad Mítica y Moderna de los Otavalos*: 121.

⁷⁸ Kowii Alta.: *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*, 20.

⁷⁹ Ariruma Kowii, “Cultura Kichwa, interculturalidad y gobernabilidad”. *Revista Aportes Andinos* 13, Gobernabilidad, democracia y derechos humanos, marzo, (2005). <http://www.uasb.edu.ec/padh>

pasando de generación en generación. La memoria encontró otras formas de persistir en el tiempo, a través de rituales, prácticas, danzas, sonidos, etc. Kowii ha propuesto la categoría kichwa de “achikyachik”⁸⁰, que constituiría un dispositivo de la memoria. Las danzas que llevan a la toma de la plaza, los movimientos de los cuerpos, las acciones de los maestros indígenas realizadas en la mesa ritual durante la ceremonia, alrededor del fuego y del humo, moviéndose circularmente, soplando el pututo, limpiando el espacio, abriéndose así a los cuatro puntos cardinales, las ofrendas de fruta y flores a la Madre Tierra, la acción de asperjar colonia y difundir el aliento vital, tanto como las palabras rituales pronunciadas, serían parte de estos dispositivos de la memoria.

Estermann⁸¹ señala que la manera de aprehensión del mundo en los Andes no se realiza mediante una representación, sino que se manifiesta a través de una presencia simbólica⁸². En el paso del símbolo al ritual, la información contenida en el primero, ejecuta una “acción preestablecida”. En el caso del Inti Raymi, dice Kowii I⁸³, la danza sería esta acción: convierte en presencia los conceptos e ideas contenidos en el ritual, referidos a la conciencia de la relacionalidad de todo lo vivo. En palabras de Ariruma Kowii, iluminando el sentido de la fiesta: “Estas prácticas, rituales, palabras, o espacios debían poseer un fundamento y tal fundamento debía ser conocido por los miembros del colectivo, debían además saber de su riqueza simbólica. Por ejemplo, la fiesta del Inti Raymi se convierte en achikyachik porque en su recreación se encripta el fundamento de dicha fiesta y los conocimientos que están simbolizados, en este caso sería el conocimiento de los ciclos ecológicos y el espacio”⁸⁴.

Inkarri Kowii señala que la plaza de Otavalo es un espacio ordenado históricamente bajo el código blanco-mestizo. Mediante la toma de la plaza, no sólo se produciría la ocupación del espacio por los danzantes, como un ejercicio folclórico, sino la entrada en escena de un código diferente. Tomarse este espacio con la danza del Inti Raymi se hace a través de elementos de su sociabilidad

⁸⁰“(…) el equivalente a lo que sería un sensor, un detector, una especie de interruptor que activa y rememora un acontecimiento del pasado, del presente o del futuro”. (Kowii, Ariruma. *Visión cultural del mundo andino: el caso del pueblo kichwa*, 8).

⁸¹ Josef Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*.

⁸²Estermann, en su *Filosofía andina*, afirma que: “Para la filosofía andina, la ‘realidad’ está presente (o se presenta) en forma simbólica, y no tanto representativa o conceptual. El primer afán del runa/ jaqui andino no es la adquisición de un ‘conocimiento’ teórico y abstractivo del mundo que le rodea, sino la ‘inserción mítica y la (re-)presentación cúltrica y ceremonial-simbólica de la misma. La realidad se ‘revela’ en la celebración de esta, que es más una reproducción que una re-presentación, más un ‘re-crear’ que un ‘re-pensar’ (...) En cambio, esta forma de ‘presentación’ de la realidad en Occidente “es tomada como actitud ‘mágica’, ‘mitológica’ y hasta ‘preconceptual’. En el caso andino, el principio –arjé– de la realidad no es propiamente una sustancia, sino la relación misma, de tal suerte que “la relación es –para hablar en forma paradójica– la verdadera ‘sustancia’ Andina”. Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, 105.

Es tal la naturaleza de esta relacionalidad “primordial” que todas las cosas son, en sí mismas, entendidas como relación; no solo están en relación –como un accidente a la sustancia–, sino que son relación.

⁸³Kowii Alta, *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*, 19.

⁸⁴Ariruma Kowii, *Visión cultural del mundo andino: el caso del pueblo kichwa* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2014), 11.

andina. Su música, su danza, su vestimenta, su comida y su bebida, la sociabilidad kichwa se impone en el espacio el mundo andino chocando con el código blanco-mestizo que da forma cotidianamente a la ciudad separando históricamente el mundo del poder criollo primero y mestizo después de los andinos de las comunidades⁸⁵. El momento en que la plaza es ocupada por el ritual, es consagrada, y el orden primordial andino, impuesto. Lo secular-católico de la modernidad es reemplazado por la sacralidad andina. El estriado impuesto a la ciudad por el código blanco-mestizo ⁸⁶ es subvertido por los danzantes y de esta manera el “mundo” andino es creado de nuevo. Se reemplaza el orden colonial inscrito en el espacio, por el orden de la racionalidad andina. El Inti Raymi transforma la plaza, su codificación y significación. La plaza es re-creada por medio de una práctica ritual-sagrada quedando consagrada por el tiempo que dura el ritual⁸⁷.

De manera análoga, el Inti Raymi realizado en la plaza de Galicia del Retiro, transforma la plaza inscribiendo el orden sagrado andino sobre el trazado moderno del parque, expresión de poder del imperio y del estado español, del que penden ahora las vidas de las personas y familias migrantes andinas. Los urbanistas transformaron el parque a lo largo de los tiempos. Se encargaron de que la historia de poder estuviera presente a través de los monumentos y de los nombres dados a las plazas y las calles⁸⁸.

Al comienzo de la celebración de cada Inti Raymi en el Retiro se hace evidente la fricción, vestida de diplomacia, que acompaña los procesos migratorios, entre los representantes de las embajadas de los países andinos y los representantes de las instituciones del gobierno de la ciudad. Los migrantes andinos constituyen un terreno donde se libra una confrontación entre las instituciones españolas que dicen dar la bienvenida a los inmigrantes, y las instituciones de sus países que dicen protegerles.

⁸⁵En la actualidad esta diferencia ya no se da, siendo el centro de Otavalo un lugar cotidianamente vivido por las personas kichwa-otavaleñas.

⁸⁶Inkarri Kowii en su análisis del Inti Raymi en Otavalo, hace uso de los términos de Deleuze en Mil Mesetas, sobre la existencia de dos tipos de espacios, lisos y estriados, que existen en varias combinaciones, "el espacio liso no cesa de ser traducido, transvasado a un espacio estriado; y el espacio estriado es constantemente restituído, devuelto a un espacio liso" (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 484), Según estos autores: "Lo liso es un nomos mientras que lo estriado siempre tiene un logos" (Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 486). Este logos hace referencia de las reglas bajo el cual el espacio es dividido. El logos del espacio de la plaza sería el derivado del orden colonial, centralista, neoliberal, que crea un espacio homogéneo, moderno, donde se elimina la diversidad (la alteridad radical) domesticándola. El ritual del Inti Raymi rompería esa homogeneidad, irrumpiendo la alteridad andina (con su orden propio), dotando el espacio de cualidades distintas. El estriado anterior "del estado blanco mestizo queda en suspenso, y se abre la posibilidad de un nuevo orden, quizás de otro estriaje, pero sí el ordenamiento del espacio bajo la racionalidad andina, que es además momentáneo a la duración de la fiesta ritual". Kowii Alta, Inkarrí, *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*, 39-40.

⁸⁷Kowii Alta, Inkarrí.: *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*, 39.

⁸⁸Al comienzo de la celebración de cada Inti Raymi se hace evidente la fricción, vestida de diplomacia, entre los representantes de las embajadas de los países andinos y los representantes del gobierno de la ciudad. En torno a los migrantes andinos se libra una confrontación entre las instituciones españolas que dicen dar la bienvenida y acoger a los inmigrantes, y las instituciones de sus países que dicen protegerles.

Pero hay un drama más profundo que se realiza a otro nivel. La dimensión ritual de la ceremonia, al inscribir una huella sagrada en ella, hace presente un orden primigenio, la relacionalidad de la vida. Por medio del ritual del agradecimiento (ayni) y del saludo al sol se vuelve a crear y recrear el espacio, renovando el tiempo. La plaza se transforma: no es el mismo espacio que el resto del año, cambia la lógica de su orden. El espacio-tiempo queda durante la fiesta regido por la racionalidad relacional andina.

El ritual va rompiendo la homogeneidad moderna del espacio del parque, le dota de cualidades distintas. La mesa ceremonial en el centro, las puertas de los cuatro suyos del Tawantinsuyu, son abiertas a través del pututo. El ritual de agradecimiento y la ofrenda a la Madre Tierra y el saludo al Sol sacralizan el espacio. Las comparsas llegando desde los cuatro senderos que convergen en la plaza de Galicia (analogía de los cuatro suyos), las músicas y gritos irreconocibles, los tejidos y colores vivos de los trajes de las personas danzantes, el aya una mediante el baile el espacio se va volviendo cualitativamente distinto a lo que era antes de la irrupción de las danzas; los grupos de baile avanzan compitiendo unos con otros, como una serpiente policromada, ondulante, va adueñándose del espacio, friccionando unos y otros entre sí y todos juntos empujando hacia la plaza, hasta tomarla. Mediante, el ofrecimiento de la chicha y las hojas de coca que se comparten, de las comidas y bebidas que se ofrecen, con sus sabores propios, es decir, mediante los elementos de la sociabilidad andina, las personas que asisten a la celebración y se mantenían en los alrededores se unen a la toma de la plaza. Han llegado hasta aquí, están aquí e invitan a todos a su mesa⁸⁹, rompen con el uso habitual dominical de un espacio público orientado por el orden neoliberal postmoderno de la ciudad (deportistas, turistas, familias españolas y otras de paseo, etc.) y toman, sin restricciones el espacio para sí. En ese momento el espacio, re-creado por medio del ritual, se vuelve el cosmos andino: un orden relacional donde todo lo vivo y sus conexiones se hace presente, bajo el imperativo de cuidar y curar, equilibrar y armonizar. Se reemplaza así un espacio ordenado por la lógica secular colonial-moderna, por el orden de la racionalidad/espiritualidad andina.

3.4. El Inti Raymi y la desestabilización del orden

Mi argumento en las páginas anteriores ha sido que la toma de la plaza de Galicia en el parque del Retiro en las fiestas del solsticio de junio opera de manera análoga a la toma de la plaza que se realiza en las comunidades andinas en el Ecuador; desestabilizando el orden existente. Allí, el orden derivado de la jerarquización racializada del poder criollo colonial primero, y más tarde del poder mestizo republicano. Los indios habitaban entonces las afueras, los criollos el centro. En el parque del Retiro, son los migrantes andinos, que habitan la

⁸⁹El convite es comunitario para todos los presentes, sean o no andinos; es también con todo lo vivo, los humanos, y los no humanos, y todo lo que tierra, aire, agua y luz (o fuego), con la naturaleza, con el cosmos.

periferia del sistema económico, político y social de la ciudad, los que danzando toman la plaza. En ambos casos, se trata de un proceso de irrupción de lo que ocupa cotidianamente una posición subalterna, de lo que es mantenido abajo en el orden existente, que lo desestabiliza al reclamar los danzantes su derecho a ser ellos mismos y tener su lugar en el mundo. En ambos casos, se da un proceso de apropiación contrahegemónica de carácter simbólico, que tiene el efecto de hacer visible lo históricamente invisibilizado (las poblaciones indígenas y las poblaciones inmigrantes), que al realizar este acto se reafirman como sujetos políticos.

Esta reclamación no constituye, sin embargo, un intento de invertir el orden existente. Esta última opción, sugiere la acción de poner abajo lo que está arriba por parte de los resentidos, de los subalternos, mediante una acción de violencia simbólica que responde a la violencia estructural que padecen. La inversión haría que la opresión y el miedo cambiaran de bando. Esta amenaza se ha esgrimido en muchos lugares y momentos de la historia, llevando a anticipar medidas violentas, justificadas como acciones y hasta guerras preventivas: “antes de que los sometidos se levanten y nos sometan deben ser contenidos y sometidos”. Este argumento presupone una concepción de poder, la que ha ejercido las fuerzas dominantes, que se ejerce siempre de arriba abajo y justificada por la “natural” superioridad de los de arriba, situación que con la toma del poder se invertiría.

Mi argumento es que la toma de la plaza se realiza como una acción de autoafirmación positiva de los danzantes reclamando su reconocimiento, desde su ser propio y sin negar al otro. El derecho a reconocer el ser de uno no se realiza mediante la negación de este mismo derecho al otro, por mucho que este otro haya negado históricamente ese derecho para uno.⁹⁰ El desafío es dialogar para entenderse, reconociéndose como diferentes, no como superiores e inferiores⁹¹. Justamente, el reconocimiento del otro en su diferencia radical, aceptándole como tal en su diferencia, es el que no ha realizado la modernidad. Al considerarse una totalidad resultado de un proceso de progreso evolutivo protagonizado por una clase (las élites), un color (el blanco) y un territorio (occidente), sólo reconoce a los otros como subordinados y aspirantes a formar parte de esa misma totalidad negando así lo que marca la diferencia. Al proceder así reubica la diferencia en un espacio extraño, fuera del espacio de la modernidad, que ocupa el centro del espacio y el ahora del tiempo, y en un tiempo pasado.

En suma, la subversión del orden que resulta de la acción de la toma de la plaza en el Inti Raymi no consiste en poner abajo lo que estaba arriba, sino en

⁹⁰De ahí que los autores anticoloniales, como Gandhi, plantearan la descolonización como el proceso que involucra tanto al colonizado como al colonizador. Este era también el horizonte desde el que pensaban Aimé Césaire y Frantz Fanon: un horizonte para la humanidad donde no hubiera perdedores ni ganadores.

⁹¹ Ese reconocimiento no conlleva un olvido de la historia de la discriminación y violencias sufridas; todo lo contrario, constituyen parte del presente en la memoria. El perdón para Tío Enrique Pulupa era el mecanismo para superar la discriminación y violencia sufridas; el perdón, que no el olvido.

proponer un nuevo orden el que no se niega al que es diferente, sino que se basa precisamente en el reconocimiento de la diferencia. Si bien, se trata de un orden que emerge como posibilidad en acontecimiento que se da un solo día del año, el día de la renovación del tiempo, el solo hecho de apuntarse tal posibilidad permite pensar en la existencia de un tipo de orden otro (entre distintos y antagonistas, no entre desiguales y enemigos), y, en consecuencia, la posibilidad de considerar, repensar y proponer fórmulas distintas para la gestión dicha diversidad sociocultural.⁹²

4. El Inti Raymi como Tinkuy: confrontación, convergencia para el encuentro (Yanantín)

La irrupción bulliciosa en la plaza de los grupos de baile desde las cuatro direcciones, donde, recordemos, cada grupo contienda con los otros en una pugna que les conduce unidos y serpenteando a tomar posesión de la plaza, constituye un ejemplo de una dinámica andina más general: la combinación de confrontación y convergencia, que en kichwa se denomina tinkuy. La toma de la plaza es el resultado de un tinkuy, porque la competencia de los grupos tiene ese objetivo compartido, no importa qué grupo la tome. La fricción que produce la competencia funciona como una dinamo que crea la energía necesaria para lograr con éxito el objetivo, al que todos aspiran.

El tinkuy tiene, en coherencia con la lógica dualista andina, su opuesto y complementario que es el encuentro; en kichwa: “yanantin”⁹³. El encuentro se produce en la plaza tomada, que, recordemos, mediante el ritual, ha sido consagrada y conformada en un orden, ahora bajo la lógica ontológica de la sociabilidad andina. La comunidad que ocupa la plaza no está compuesta sólo de los seres humanos, en sus diversas variantes culturales, que fueron convocados a la realización del acto o se sumaron a él, sino una comunidad de vida: la constituida en la relación de los seres humanos con seres no humanos: animales, plantas, el agua y las montañas, la naturaleza; también con seres que habitan otros planos de existencia que exceden nuestra realidad sensorial, los espíritus y los ancestros, y los que habitan los sueños,⁹⁴ Es esta comunidad de vida la que es convocada al tomar la plaza en el Inti Raymi para renovar sus relaciones y empezar de nuevo en un equilibrio armónico. Se trata, pues, de una toma de la plaza que excede la acción política tal como habitualmente entendemos.

⁹²Distintos modelos de gestión de la diversidad cultural son: el pluralismo, la multiculturalidad y la interculturalidad.

⁹³“El tinkuy (el desencuentro, la disputa, el disenso, los desacuerdos, el enfrentamiento) tiene su opuesto: el yanantin (el encuentro, la concordia, el entendimiento, los acuerdos, las alianzas, la paz)”. De la Torre, Luz Marina, Inuca, Benjamín y Prieto, Mercedes, “Yachay tinkuy y kuyana: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwa de la sierra norte del Ecuador”, en *Pensamiento Indígena en Nuestramérica. Debates y Propuestas en la mesa de hoy*, 77 (Santiago de Chile: ARIADNA Editores, 2018).

⁹⁴En la lengua kichwa, Cachiguango (2011) denomina “Llaktayay” a esta comunidad.

4.1. Tinkuy, la gestión kichwa de la diversidad

El tinkuy, como confrontación y convergencia que propicia un encuentro, “yanantin”, se aplica en muchos ámbitos en la vida cotidiana e institucional andina, donde se da una diversidad de intereses de distintos grupos, que no siempre relacionados asimétricamente. Lo que es central es el reconocimiento mutuo de los grupos o personas. De la Torre, Inuca, y Prieto⁹⁵ hacen uso del tinkuy para referirse a las relaciones dentro del ayllu, donde se desarrollan vínculos entre familias de iguales a partir de las prácticas de la reciprocidad, solidaridad, trabajo comunitario etc.⁹⁶ Dentro de la comunalidad kichwa se desarrollaría el “ayllupura” entre familias de iguales, lo que denota la riqueza de las relaciones y las redes socioeconómicas, políticas y culturales de las familias y grupos a partir de prácticas como el “ranti ranti” (reciprocidad), la “makipurana” (solidaridad), la “minka” (o “minga”, trabajo comunitario), la “waykarina” (ayuda de emergencia o urgencia).

Siguiendo a estos autores, al igual que en las comunidades y en los ayllus, el tinkuy se practica al interior de las organizaciones indígenas representativas de los pueblos y nacionalidades en el Ecuador, en distintas escalas territoriales y en su relación con la sociedad mayor. Se da una interrelación “entre nosotros” (el “ñukanchikpura”) que constituye la oportunidad para un intercambio de conocimientos y saberes, en una franca confrontación de saberes con el poder dominante.

Tenemos aquí la posibilidad de revisar a partir del tinkuy las relaciones de dominación sobre las comunidades y pueblos andinos, en la historia y en el presente.

Según el Inca Garcilaso⁹⁷, el último Inti Raymi incaico se celebró el 21 de junio de 1534, después de lo cual la iglesia impulsó su política de destrucción de ídolos y “extirpación de idolatrías” con el fin de imponer la fe cristiana. A pesar de los éxitos alcanzados, las comunidades andinas siguieron desarrollando sus prácticas rituales insertas en los rituales católicos, lo que se ha visto bajo la fórmula del sincretismo, y así se ha entendido el solapamiento del agradecimiento al sol andino con las fiestas del solsticio de junio, San Juan y San Pedro y el Corpus Christi⁹⁸. Ariruma Kowii⁹⁹, como he mencionado antes, utiliza

⁹⁵De la Torre, Luz Marina, Inuca, Benjamín y Prieto, Mercedes. “Yachay tinkuy y kuyana: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwa de la sierra norte del Ecuador”, 77.

⁹⁶Relaciones con las que nos hemos familiarizado con la historia de Tío Enrique Pulupa y Tía Mary Changoluisa, las relaciones en su familia y comuna y el proceso de reinención de estas en los últimos años.

⁹⁷Inca Garcilaso de la Vega, Inca, *Comentarios reales* (Lima, Perú: Editorial Mercurio, Biblioteca Leo, 1971, original 1609).

⁹⁸Ha sido el caso del Corpus Christi celebrado en Cuzco desde mitad del siglo XVI (entre otros, Dean, 2002), así como la peregrinación al señor de Quyllurit'i celebrado desde 1780 (entre otros, Antoinette Molinié, “La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi”, *Etnografías de Cuzco*, editado por Antoinette Molinié (2005): 47-59).

⁹⁹Kowii, “Inti Raymi. La Fiesta Sagrada de los Kichwa Runa”.

el término sincretismo¹⁰⁰ para explicar la persistencia de unas prácticas rituales realizadas bajo la forma católica que han permitido la recuperación del Inti Raymi en las comunidades de Ecuador, como Otavalo. Por sincretismo Ariruma Kowii se refiere a la coexistencia de los mundos de significación, en donde el mundo negado de la cosmovisión kichwa sobrevive bajo la institucionalización de las festividades cristinas. Aunque se denuncia la imposición se acepta la coexistencia; se toma en serio el mundo cristiano sin abandonar el mundo propio andino. Si revisamos el encuentro colonial, con su violencia, tomándolo en cuenta desde la perspectiva indígena en sus contranarrativas que trataron ubicar lo nuevo en términos de su propio mundo, el término sincretismo se convierte en un tinkuy de saberes, esto es una confrontación entre las formas de conocimiento (y sus correspondientes formas de estar en el mundo) precolombinas y los nuevos saberes europeos y cristianos (aportados por los conquistadores y colonizadores) que buscaron imponerse. Tomar esto en cuenta obliga a repensar el de sincretismo, y otros que se relacionan con él, como mestizaje, para señalar, como hace Silvia Rivera Cusicanqui señala la ambigüedad de significados del mestizaje. La autora distingue dos significaciones encontradas. El “mestizaje colonial andino”¹⁰¹ con fuertes relaciones con el mundo colonial que generó un modelo de sociedad basada en la subjetividad del ciudadano monocultural, categoría que los activistas indios ponen en cuestión. La segunda significación se refiere al mestizaje descolonizado y orgulloso de sus raíces.¹⁰² El primero niega la raíz india del mestizaje, el segundo, la reivindica, sin disolverla en ninguna nueva subjetividad.

El tinkuy se extiende a las relaciones entre las distintas organizaciones indígenas, y entre los pueblos y nacionalidades que conviven en el país; también entre ellos se visibiliza el “llaktapura” (pensamiento entre pueblos) y el “kawsaypura”, (pensamiento entre culturas). Conforme se fueron reconstituyendo los pueblos y nacionalidades indígenas, sobre todo tras la emergencia indígena de la década de 1990, se reforzaron también instancias organizativas representativas a nivel regional y nacional¹⁰³ aprovechando los espacios creados por las nuevas constituciones ecuatorianas de 1998 y de 2008.

¹⁰⁰Los conceptos de sincretismo y mestizaje son problemáticos. Son términos polisémicos que encubren en su seno una diversidad de situaciones de las que no se puede hacer una síntesis.

¹⁰¹Rivera Cusicanqui, Silvia, “Mestizaje colonial andino: Una hipótesis de trabajo” y “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, en *Violencias (re)cubiertas en Bolivia* (La Paz: La mirada salvaje y Editorial Piedra Rota. 2010), 64-135.

¹⁰²En los últimos años Silvia Rivera Cusicanqui en *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (Buenos Aires, Tinta y Limón, 2018) ha propuesto la noción aymara de ch'ixi.

¹⁰³Como un antecedente se considera importante rescatar en el proceso organizativo de las nacionalidades es el establecimiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE) creada en 1980 y de Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) o el despertar de los indios ecuatorianos establecida en 1972. Cevallos, Jorge y Mullo, Mario. *Quichua runacunapac huiñai causai / historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador* (Quito: ECUARUNARI, 1998), 33.

Desde los pueblos indígenas y en confrontación con los poderes dominantes se genera el sentimiento de “ñukanchikpura” o de convivencia¹⁰⁴ que atempera el desprecio exterior por el idioma y la cultura y las formas de existencia propias facilitando la generación de un proyecto político de las nacionalidades y la puesta en marcha de proyectos e intervenciones en los campos de educación, de salud y de justicia, entre otros.

El “yachay tinkuy”, la confrontación de saberes, también se produce entre las organizaciones indígenas y las instituciones estatales y las ONG que intervienen en los distintos ámbitos en que convergen, como los proyectos de desarrollo con participación comunitaria, en el sistema de educación intercultural, que valoriza las lenguas originarias y los conocimientos locales; la salud intercultural en busca de armonizar la medicina kichwa con la biomedicina¹⁰⁵; y la administración de justicia que, a pesar de las muchas dificultades¹⁰⁶, coordinan la justicia indígena y la justicia ordinaria¹⁰⁷. En todas estas iniciativas surge y se reformula el pensamiento kichwa a la luz del intercambio entre pueblos, “llaktapura”, para una convivencia hermosa (“sumak kawsay”). Todo ello, el tinkuy, la confrontación y convergencia con las aportaciones de organizaciones en apoyo a los indígenas y de parte de la sociedad mestiza que valora el idioma, la cultura y los saberes kichwa. La mayor parte de estas personas mestizas y asociaciones operan en el ámbito urbano, donde el espacio facilita la interacción entre personas kichwa que han migrado a las ciudades y otros colectivos.

Buena parte de los argumentos recogidos en los anteriores párrafos provienen de la investigación de Benjamín Inuca¹⁰⁸ sobre los asuntos del “yachay tinkuy” andino, en particular en los ámbitos de la escuela y de la organización política de los pueblos y nacionalidades del Ecuador. En estos dos ámbitos la confrontación de saberes se da en el terreno de relaciones asimétricas entre los saberes de los pueblos y los saberes dominantes, y donde históricamente se ha ejercido la inhabilitación de los primeros por parte de los segundos. Inuca

¹⁰⁴ Según De la Torre, Luz Marina, Inuca, Benjamín y Prieto, Mercedes (“Yachay tinkuy y kuyana: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwa de la sierra norte del Ecuador”, 85): “en ‘llaktapura’ hay una relación peculiar denominada ‘ñukanchikpura’, aludiendo a quienes comparten el espacio de vida y sus formas de existencia, así como las semejanzas de las diversas condiciones humanas de existencia. En estos espacios no se juegan ni las ideologías ni los dogmas, sino una forma de pensar y de sentir basada en la relación pragmática filial con la realidad de la vida. En este sentido se puede conectar el pensamiento y el sentimiento de la vida: allí kawsay o sumak kawsay.”

¹⁰⁵Inuca Lechón, José Benjamín. *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 obtener título de doctorado Historia de los Andes, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito: FLACSO Ecuador, 2017.

¹⁰⁶ Derivadas del racismo institucional y en la sociedad, y la ausencia completa de la consideración de los sistemas jurídicos indígenas en las facultades de Derecho.

¹⁰⁷Boaventura de Sousa Santos, y Agustín Grijalva Jiménez, (eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (Quito: Abya Yala, 2012).

¹⁰⁸ Inuca Lechón, José Benjamín. *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*.

muestra como en ambos campos el tinkuy ha facilitado el aprendizaje de las personas y de las organizaciones kichwa en su encuentro con el sistema dominante, lo que le ha permitido un proceso de articulación entre organizaciones indígenas (con su propia confrontación y convergencia), la creación de coordinadoras indígenas, como la CONAIE, que se convirtieron en la base para un auge del pensamiento kichwa en el Ecuador, cuya emergencia se ubica tras el levantamiento del Inti Raymi de 1990¹⁰⁹. El “yachay tinkuy” nos proporciona así una manera de abordar la emergencia de las luchas políticas y culturales gestadas por los pueblos y nacionalidades del Ecuador desde mediados del siglo XX no como algo que surge desde dentro del movimiento sino desde una exterioridad (derivada de lucha contra su negación como sujetos políticos) en su confrontación con el otro dominante. Esta no es una estrategia basada en ninguna esencia cultural ligada al pasado, sino una que se apropia de lo de afuera para un proyecto propio que dialoga en el presente con sus raíces.

Al utilizar la noción de “yachay tinkuy” no sólo deben subrayarse las tensiones, desencuentros, disputas, disensos, desacuerdos y enfrentamientos que se dan entre aquellos que confrontan (desde sus diferentes lugares, historias, perspectivas, intereses y aspiraciones), sino también destacar los procesos de intercambio y conocimiento mutuo que la confrontación produce; cada cual ha tenido un protagonismo en el encuentro, a la vez que ha aprendido en el camino¹¹⁰. Categorías nucleares en las demandas indígenas como la autonomía, la autodeterminación, la reconstitución de pueblos y nacionalidades en los países andinos, surgen de estas confrontaciones entre las organizaciones indias y los activistas culturales indígenas, con las instituciones del estado, organizaciones no gubernamentales, expertos e intelectuales¹¹¹. Desde ahí se ha impulsado la propuesta el estado plurinacional en abierta contraposición con el estado

¹⁰⁹El contexto histórico y geográfico fue movilización de las organizaciones indígenas en todo América Latina frente a la celebración del Quinto Centenario de la conquista de América. Se dieron encuentros en todo el continente que podemos considerar un tinkuy indígena continental. En los encuentros en busca de posiciones comunes compartiendo experiencias propias, participó Tío Enrique. El proceso le llevó al (re) nacimiento de su conciencia como kichwa, que desde entonces mantuvo con orgullo.

Además, los debates producidos por la celebración de la conferencia de Río de Janeiro de 1992 propulsaron entre las organizaciones indígenas el lanzamiento de una propuesta planetaria, alrededor de la celebración de la vida, que dio lugar a la carta de la Tierra. Dicha propuesta puede considerarse resultado de un tinkuy de las organizaciones indígenas con otros movimientos críticos con las consecuencias negativas de la civilización moderna occidental capitalista. Como resultado, se complejizó el debate sobre una conciencia global sobre el planeta dándole cabida a la crisis ambiental, etc. El concepto de minga epistémica sería aquí una traducción del tinkuy (Santos, *El fin del imperio cognitivo*, 212)

¹¹⁰El tinkuy se suma al énfasis decolonial, “pienso desde donde soy” (Walter Dignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2003) frente al “pienso, luego soy”, en la que se basa la racionalidad moderna, reclamando un pensamiento propio del lugar, como con la idea de aprender a partir de las relaciones con quien uno se acompaña, huyendo de la tentación de un esencialismo epistemológico.

¹¹¹Se comprende la importancia del conocimiento y apropiación del derecho internacional por parte del mundo indígena, como ha sido el caso del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales. Este convenio se convirtió en el principal instrumento internacional sobre derechos de los pueblos indígenas convirtiéndose en un precedente para la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2007. Juan Daniel Oliva, *Los pueblos indígenas a la conquista de sus derechos* (Madrid: BOE. Universidad Carlos III de Madrid, 2005).

uninacional y una sociedad monocultural, Se trataría de procesos que Santos calificaría como apropiaciones contrahegemónicas, es decir: “filosofías, conceptos y prácticas desarrolladas por los grupos sociales dominantes para reproducir la dominación, pero que son apropiadas por los grupos sociales oprimidos y, acto seguido, resignificadas, reconfiguradas, refundadas, subvertidas y transformadas selectiva y creativamente para luego convertirlas en herramientas para las luchas contra la dominación”¹¹².

Mediante estos procesos en la región andina del Ecuador se reconstituyeron los pueblos kichwa –Cayambe, Otavalo, Natabuela, Karanki— generando propuestas que subvierten la comprensión dominante de la vida. El surgimiento de categorías conceptuales en la propia lengua configura un pensamiento kichwa que rige y orienta la toma de conciencia comunitaria y colectiva (“rikcharimuy”), la movilización y levantamientos indígenas (“hatarishun”), la convergencia entre pueblos (“llaktapura”) por una vida digna y plena de convivencia (“sumak kawsay”¹¹³). Los saberes de los pueblos kichwa confrontan la sociedad blanca y mestiza, castellanohablante, confrontan al estado uninacional y al extractivismo y el extractivismo epistémico y, con el tiempo, se hace explícita la lucha contra el sistema económico y político imperante que históricamente los subordina. Es a través de sus propias categorías de conocimiento, puestas en valor en el proceso de confrontación y convergencia en los encuentros entre organizaciones indígenas y otras aliadas que emergen las propuestas del estado plurinacional, para reemplazar el estado uninacional; la educación intercultural bilingüe, en lugar de la educación asimilacionista y castellanizante; del bilingüismo a contrapelo del monolingüismo para la comunicación y la educación; de la conservación de la naturaleza, en lugar de su explotación y destrucción sistemática. Autodeterminación, autonomía de los pueblos, sociedad intercultural, plurinacionalidad y sumak kawsay son conceptos que surgieron de las confrontaciones para designar nuevos paradigmas de la vida, que confrontan y luchan contra el colonialismo y neocolonialismo, el racismo y la xenofobia, el desarrollismo y la explotación irracional de la naturaleza. El sumak kawsay propugnado desde el pensamiento de los pueblos kichwa retoma y recrea el sentimiento ecológico de la plenitud de la vida, introduciendo la espiritualidad en el proyecto de construcción compartida del mundo futuro como horizonte común de humanidad y naturaleza, en contraposición al proyecto de muerte, de destrucción de la Madre Tierra y de la vida del neoliberalismo y de la civilización capitalista.

¹¹²Boaventura de Sousa Santos. *El fin del imperio cognitivo* (Madrid: Trotta, 2019).

¹¹³Los autores quieren enfatizar que la noción de sumak kawsay no tiene relación con el vivir bien implementado hoy como política del estado ecuatoriano, impulsada por el ministro Freddy Ehlers durante el gobierno de Rafael Correa (De la Torre, Inuca, y Prieto, De la Torre, Luz Marina, Inuca, Benjamín y Prieto, Mercedes. “Yachay tinkuy y kuyana: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwa de la sierra norte del Ecuador”, 77).

5. Modelos de gestión de la diversidad cultural en Madrid

Es el momento para volver al parque del Retiro y la ciudad de Madrid para explorar el mundo de posibilidades que surgen cuando consideramos el tinkuy como un modo de producción de lo común y un modelo de la gestión intercultural y lo ponemos en relación con la producción del espacio público de la ciudad. Gobernada desde 1989¹¹⁴ por el Partido Popular, la construcción de Madrid se ha plegado a un programa de desarrollo neoliberal conectando con la larga historia de una ciudad que ha sido capital de un imperio y capital de un Estado, hoy integrado en la Unión Europea. Ha sido construida como un espacio abierto por la habitación de una gran diversidad de personas que procedieron de una diversidad de culturas. El carácter abierto de la ciudad es presentado por los gestores públicos como una característica de esta. La progresiva apertura del parque del Retiro para uso público resultaría coherente con ese carácter abierto. En los últimos años, el parque del Retiro, como espacio público, protegido por sus condiciones ambientales y como un elemento valioso que forma parte del centro de Madrid, es imaginado, una vez más, y bajo una orientación neoliberal, como un espacio de privilegio: un recurso valioso de un proyecto de ciudad orientado por el valor del mercado del espacio urbano para uso de sectores como el turismo y por las clases económicas privilegiadas. El permiso para realizar la festividad del Inti Raymi en el Retiro forma parte de una estrategia de la representación institucional de Madrid como un espacio abierto y atractivo, al que contribuirían las políticas de la Comunidad de Madrid y del Ayuntamiento orientadas a la integración de las poblaciones migrantes, políticas expresadas bajo el término de pluralismo.

El pluralismo promovido por la Comunidad de Madrid ha encontrado su contrapunto en otros modelos de gestión de la diversidad alternativos, que son el multiculturalismo y la interculturalidad. El debate sobre estos modelos y su aplicación ha formado parte en las últimas décadas de la problematización de la gestión de las migraciones. El tinkuy andino proporciona un contrapunto a estos modelos de gestión.

5.1. El pluralismo

Esperanza Aguirre, política del Partido Popular, como presidenta de la Comunidad de Madrid en los años de mi investigación, opinaba sobre la integración de las personas migrantes: “Los españoles sabemos por nuestra propia historia que la decisión de partir, dejando atrás buena parte de lo que más se quiere –la familia, los amigos y la patria– no es fácil. Pero se emigra para lograr un futuro mejor y esa elección demuestra la capacidad de sacrificio, gran decisión y coraje. Y por todo ello, estamos orgullosos de que los inmigrantes hayan elegido a Madrid, como el lugar al que venir a vivir y trabajar. En Madrid

¹¹⁴El ayuntamiento de Madrid ha sido gobernado por el Partido Popular de 1989 a 2015, y de nuevo de 2019 hasta la actualidad. La Comunidad de Madrid, después del gobierno del PSOE entre 1983 y 1995 ha sido gobernada desde entonces, ininterrumpidamente, por presidentes del Partido Popular.

estamos muy orgullosos de tener entre nosotros a personas valientes, que quieren compartir su esfuerzo, su trabajo y sus ilusiones con el resto de los madrileños”¹¹⁵.

En esta visión liberal del mundo, los inmigrantes serían héroes de nuestro tiempo, como lo fueron los migrantes europeos que hicieron lo que son hoy los EE. UU; una narración sobre la creación de una sociedad a partir de la iniciativa de individuos creativos, valientes e innovadores. El año 2012, bajo la presidencia de la Comunidad de Madrid de Esperanza Aguirre y con Ana Botella como alcaldesa de la ciudad, se promovió el “Modelo Madrid”, sistematizado por Mauricio Rojas, base del Plan de Convivencia 2011-2014 que puso las bases para la política de gestión de las migraciones en la región hasta hoy.

En el Plan se consideraba que “el principal agente y protagonista de su integración es él mismo (inmigrante)”, y no por intermediarios que pudieran representarle en términos de su adscripción a cualquier tipo de grupo (por nacionalidad, etnia, religión, etc.). Desde la visión liberal, el actor prioritario de la vida social no es el Estado sino la sociedad, entendida como una agrupación de individuos y las formas asociativas propias de la sociedad civil. La visión liberal de la sociedad pluralista da sentido al Modelo Madrid: el tipo de sociedad que podemos y debemos formar conjuntamente es una sociedad de individuos y de derechos universales (individuales), no de grupos con derechos particulares y colectivos: “El inmigrante es una persona libre, no un miembro de una colectividad o grupo étnico”¹¹⁶. Según la visión liberal, una sociedad que contiene grupos étnicos y colectividades separadas ve cortado el flujo que caracteriza toda sociedad abierta, organizada a partir de las elecciones de los individuos. Sobre esto, el plan es muy explícito: “Los grupos en ningún caso deben monopolizar o coaccionar las relaciones que los actores sociales individuales establecen entre sí.”¹¹⁷

En esta visión liberal una sociedad civil fuerte es incompatible con la existencia de cualquier grupo social en el espacio público cuya pertenencia se deba a relaciones de adscripción no libremente elegidas, o ganadas. La igualdad

¹¹⁵Mauricio Rojas es un político liberal de procedencia chilena, parlamentario en Suecia. Rojas, nombrado en diciembre de 2009 director del Observatorio para la Inmigración y la Cooperación al Desarrollo de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, desempeñó el cargo hasta 2012. En ese periodo también dirigió la Escuela de Profesionales de Inmigración y Cooperación, EPIC (Diversidad y excelencia), gestionada por Cruz Roja y contando con el respaldo de la Universidad Rey Juan Carlos.

¹¹⁶Esta toma de posición liberal es beligerante con el ideal de construcción de una sociedad multicultural (una sociedad de colectivos agrupados en torno a su etnicidad o cultura que cuentan con sus propios representantes ante la sociedad mayoritaria). Una sociedad multicultural exige leyes e instituciones diferenciadas, en función de las especificidades de los grupos. Los inmigrantes son aquí considerados como “minorías” (en el sentido que el derecho internacional le da a esta categoría que lleva asociado el derecho a un grado de autonomía colectiva)

¹¹⁷En este modelo, el racismo, la marginación, la segregación o la inadaptación tienen su origen en el trato al individuo en función de una pertenencia y en la primacía de una pertenencia sobre el comportamiento del individuo en sociedad. Se ignora por completo el racismo institucional, sus causas y sus raíces históricas.

de oportunidades de la filosofía liberal requiere movilidad¹¹⁸, y por ello, relaciones abiertas y dinámicas entre todas las personas y grupos que componen una sociedad¹¹⁹. El Modelo Madrid propuesto se basa en el pluralismo que surge del vivir mismo de los individuos, que no se encasilla en meta-identidades predeterminadas ni está controlada por caudillos étnicos o religiosos, sino que va haciendo y deshaciendo la diversidad día a día, eligiendo una y muchas identidades y campos asociativos, y circulando libremente por el tejido social, sin ataduras tribales a culturas, etnias u orígenes. En suma, “Madrid” piensa a sus nuevos habitantes como se piensa a sí misma: abierta, futurista, cosmopolita.

El pluralismo, como propuesta para la gestión de una sociedad, enfrenta la cuestión de cuál sería el fundamento común para la convivencia, el terreno de juego compartido en el que todos los individuos que componen la sociedad pudieran desplegar su existencia al compartir ciertas reglas comunes y, aún más importante, ciertos valores esenciales acerca de qué es y cómo debe llevarse a cabo la convivencia en la diversidad. Por sorprendente que parezca, en una sociedad pluralista el derecho a la diferencia presupone el deber de la semejanza, del compartir un sustrato común para sobre él poder diferenciarse sin por ello romper la base de comunidad o cohesión. Esto exige unos valores de la sociedad liberal y democrática, que se consideran incompatibles con los valores fundamentales de las sociedades que se consideran jerárquicas y estamentales, basadas en el criterio de desigualdad esencial entre los seres humanos o entre las clases, los pueblos, las etnias o las “razas”. Se considera en consecuencia que el límite de la diversidad aceptable en una sociedad pluralista sería toda expresión cultural que pretenda plasmar en la vida social una concepción que niegue la igualdad básica de los seres humanos en cuanto a su valor, dignidad, libertad y posibilidades. Como un corolario de este enfoque, se trataría de impedir cualquier expresión social e institucional de ideas que violasen la igualdad y libertad esenciales de los seres humanos, y que atentasen por ello contra el fundamento mismo de la sociedad, esto es la igualdad en la libertad que vale para todos y está por encima de toda consideración cultural, religiosa, política o ideológica. La conciencia de la incompatibilidad entre los valores de la sociedad abierta y aquellos otros valores de sociedades y expresiones culturales que niegan la igualdad y la libertad básicas de los seres humanos es muy importante para el enfoque pluralista. Es por ello por lo que el Modelo Madrid propuesto bajo las ideas liberales rechaza las ideas multiculturalistas¹²⁰.

La Escuela de Profesionales de Inmigración y Cooperación, EPIC, dirigida por Mauricio Rojas, fue el nuevo espacio que la Comunidad de Madrid creó para

¹¹⁸ Mauricio Rojas, Mauricio. *Madrid Ciudad para Compartir, Una investigación sobre el Modelo Madrid de integración de los inmigrantes* (Madrid: SEPHA, 2012), 132.

¹¹⁹ Mauricio Rojas, Mauricio. *Madrid Ciudad para Compartir, Una investigación sobre el Modelo Madrid de integración de los inmigrantes*, 18-19.

¹²⁰ Mauricio Rojas, Mauricio. *Madrid Ciudad para Compartir, Una investigación sobre el Modelo Madrid de integración de los inmigrantes*, 135-136.

la formación, la sensibilización y el debate de ideas y propuestas en los ámbitos de la Inmigración y la Cooperación al Desarrollo¹²¹.

5.2. La interculturalidad, modelo alternativo al pluralismo como gestión de la diversidad cultural

Frente a los argumentos esgrimidos por el pluralismo, la interculturalidad ha sido propuesta, por distintas fuerzas políticas e intelectuales, como la base de los planes de convivencia, tanto en la Comunidad de Madrid como en el Estado español.

La EPIC, el nuevo espacio que la Comunidad de Madrid se creó en 2009 para la formación, la sensibilización y el debate de ideas y propuestas en los ámbitos de la Inmigración y la Cooperación al Desarrollo, desplazando a la Escuela de Mediadores Sociales Interculturales (EMSI), que la había precedido. La EMSI había surgido en 1996, dirigida por el antropólogo Carlos Giménez Romero, como un servicio público promovido por la Consejería de Servicios Sociales de la Comunidad, a través de la Dirección General de Inmigración, Cooperación al Desarrollo y Voluntariado de la Comunidad de Madrid y gestionado por el Programa Migración y Multiculturalidad de la UAM. La categoría clave de la EMSI era la interculturalidad como proyecto de convivencia, y se proponía la mediación intercultural como mecanismo para la prevención y gestión de dicha convivencia. La EMSI fue cerrada por la Comunidad de Madrid el 31 de diciembre de 2008.

En la EMSI se trabajaba por la integración de los inmigrantes como ciudadanos, y en un marco de convivencia intercultural, en la línea en que bajo el gobierno del entonces presidente Rodríguez Zapatero (PSOE) se iba formulando en El Plan Estratégico de Ciudadanía e Integración 2011-2014. Este modelo de integración se caracterizaba, entre otros elementos por el reconocimiento de los principios de Igualdad y No Discriminación, Ciudadanía, Interculturalidad e Inclusión. El Plan Estratégico tomaba en cuenta las experiencias de los planes anteriores, pero nunca se llevó a cabo por el cambio al gobierno de Mariano Rajoy (PP). Buscaba potenciar una política migratoria basada en la integración y la normalización de la convivencia entre autóctonos y extranjeros en una sociedad pluralista (cultural, lingüística, religiosa, etc.) recogiendo las medidas necesarias para dar respuesta a los retos del futuro, como la gestión de la diversidad, el fortalecimiento del capital humano, la consecución de la igualdad de oportunidades, la mejora de la convivencia frente a la mera coexistencia. Las categorías clave aquí son interculturalidad y convivencia. La propuesta de

¹²¹ Tuve la oportunidad de participar en una acción formativa en la Cruz Roja dirigida por Mauricio Rojas donde planteó su modelo de convivencia como analogía a una pizza, donde los distintos elementos que se colocan sobre la masa corresponderían a las distintas expresiones culturales, siendo la masa de la pizza el basamento de todo el sistema. Las culturas darían color y sabor a la pizza, pero no tendrían participación en la base que la constituye. Los inmigrantes nunca formarían parte de la masa con la que se confecciona la pizza; en el modelo de convivencia liberal de Mauricio Rojas, sólo le aportarían color y sabor.

convivencia no se limitaba a las relaciones entre las personas como ciudadanos, como sostiene el pluralismo, reconociendo el valor añadido de la pertenencia cultural. En la interculturalidad la convivencia se extiende a las relaciones entre culturas. Frente al multiculturalismo que se basa en la tolerancia y coexistencia entre las culturas, la convivencia propone un enfoque más exigente y complejo para la gestión de la diversidad cultural: la interculturalidad, centrado en la convivencia entre culturas.

Carlos Giménez¹²² distingue la coexistencia de la convivencia como base de dos modelos de gestión de la diversidad cultural: “Entendemos la convivencia como una relación bastante exigente, que va mucho más allá de la mera coexistencia. En esta, las personas, grupos, instituciones o comunidades comparten un determinado espacio en un momento dado, o (mejor sería decir) cohabitan en dicho espacio y tiempo. Esa conceptualización exigente de convivencia adquiere toda su relevancia como ideal y programa de acción orientada cuando se la contrapone a coexistencia. Si la convivencia constituye una relación positiva de respeto activo, en la coexistencia apenas hay relación, o no la hay en ningún sentido; y si hay respeto, lo es pasivo. Si la convivencia aborda el conflicto de forma dialogada, pacífica y positiva; en la coexistencia el conflicto permanece latente, larvado, sin ser abordado las más de las veces. Si la convivencia es profundamente dinámica, la coexistencia es más bien estática”.¹²³

Giménez plantea la interculturalidad sobre tres principios que combinan lo personal, lo colectivo y lo nacional¹²⁴: 1) el principio de ciudadanía, que implica el reconocimiento pleno y la búsqueda constante de igualdad real y efectiva de derechos, responsabilidades, oportunidades, así como la lucha permanente contra el racismo y la discriminación; 2) el principio del derecho a la diferencia, que conlleva el respeto a la identidad y derechos de cada uno de los pueblos, grupos étnicos y expresiones socioculturales; y 3) el principio de unidad en la diversidad, concretado en la unidad nacional, construida por todos y asumida voluntariamente.

El interculturalismo que enfatiza los procesos de comprender, cuidar, promocionar y regular adecuadamente la interacción sociocultural positiva y lo que ello conlleva (acercamiento, comunicación, aprendizaje, convergencias, nuevas síntesis, resolución de conflictos, etc.) ha sido valorado de manera muy

¹²²Carlos Giménez. “Promoviendo la convivencia ciudadana intercultural en barrios de alta diversidad: Ideas y experiencias para una praxia comunitaria”. *Revista Cuadernos Manuel Giménez Abad* 4 (2015): 52- 53.

¹²³Giménez, “Promoviendo la convivencia ciudadana intercultural en barrios de alta diversidad: Ideas y experiencia para una praxia comunitaria”, 52-53.

¹²⁴Para Carlos Giménez, la propuesta intercultural es válida desde posiciones progresistas, cuando se basa en la extensión y adecuación de las categorías y fundamentos del desarrollo social y humano, la ciudadanía común y diferenciada y el poder compartido, superando así el culturalismo. (Carlos Giménez, Planteamiento multifactorial para la mediación e intervención en contextos multiculturales: una propuesta metodológica de superación del culturalismo”, *Volumen II del III Congreso sobre la Inmigración en España* (Granada, Laboratorio de Estudios Interculturales, 2000), 134-135.

positiva por las asociaciones migrantes. Muchos de los estudiantes de la EMSI procedían de asociaciones, y muchos de los mediadores culturales también eran inmigrantes¹²⁵

5.3. Repensando la interculturalidad a partir de la experiencia del Inti Raymi en el parque del Retiro. Hacia una interculturalidad de lo no humano

La celebración del Inti Raymi en el parque del Retiro que he descrito en las páginas anteriores proporciona la oportunidad para revisar la complejidad de la naturaleza de las relaciones entre culturas en el contexto contemporáneo, y los modelos de gestión de la diversidad. Las relaciones entre culturas a las que me he referido aquí (el mundo andino y el mundo español) tienen una larga historia que se reactiva con los desplazamientos contemporáneos de las personas migrantes que participan en la producción social del espacio público de Madrid, ciudad que se despliega en la era de la globalización siguiendo una lógica neoliberal.

Las personas andinas que llegan a la plaza Galicia danzando en los grupos de baile dirigidos por el aya uma, así como las que asisten a la fiesta, son sin duda personas, individuos y ciudadanos, que luchan por sus derechos mediante la realización de actos de ciudadanía. Sin embargo, en mi argumentación, surgen como algo más, algo que excede esta caracterización. Son, según la cosmopraxis andina, seres caracterizados por su relacionalidad. Seres que no pueden entenderse aislados unos de otros, sino en relación con los demás seres del entramado de la vida¹²⁶. La comunidad convocada en la fiesta del Inti Raymi no se limita a lo humano, en kichwa se alude a ella con el término "Llaktayay". No es una comunidad política, en el sentido común dado a este término, sino que constituye una comunidad de vida: la constituida en la relación de los seres humanos, con seres no humanos: animales, agua, montañas, la naturaleza; también con seres que habitan otros planos de existencia que exceden la realidad sensorial y los que habitan los sueños. El ritual del Inti Raymi ordenó el espacio-tiempo según la lógica andina celebrando en el proceso de dar y tomar, recibir y agradecer, las relaciones entre todo lo que está vivo, contribuyendo a su armonización y equilibrio.

La red de vida que anuda todos los seres diversos que componen esta comunidad no puede ser abordada por el pluralismo (el sistema que surge en la unión de los individuos), tampoco cabe en el interculturalismo que describimos; precisa ampliar la interculturalidad para que no quede limitada a lo humano. La ampliación de su significación se da en dos direcciones o planos¹²⁷.

¹²⁵Tanto Tío Enrique Pulupa como sus tres hijos, estudiaron mediación sociocultural en la EMSI.

¹²⁶Este algo más, que son como personas, contrasta con su caracterización a través de estereotipos que los presentan como algo menos y no alcanzan derechos de ciudadanía.

¹²⁷La relación entre ciencia y verdad en ciencias ha establecido una diferencia radical entre las sociedades modernas occidentales y el resto del mundo. Se da, como señala Bruno Latour, *Nunca Fuimos Modernos. Ensayo de antropología simétrica* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), una diferenciación básica entre una sociedad que posee la verdad -el control de la naturaleza- y otras que no lo tienen. En los ojos de los occidentales, el Occidente no es sólo una cultura. ¿Por qué se ve el Occidente a sí mismo de esta manera?

Primero, la interculturalidad necesita abordar la asimetría de un encuentro entre los mundos, andino y europeo, vinculados históricamente por relaciones de dominio y subordinación, relaciones cargadas de violencia (imperio/colonia), que se reeditan en el momento presente en el par: sociedad de acogida/sociedad migrante pendiente de integración. El tinkuy andino proporciona la posibilidad de construir esta relación, no desde la ira y buscando la inversión del orden, sino como la oportunidad de un encuentro que producirá un orden nuevo basado en el reconocimiento mutuo y en la voluntad compartida de co-construir y co-habitar el mundo; como un encuentro del cóndor y el águila que vuelan juntos en el mismo cielo.

Por otro lado, el desafío de la interculturalidad que precisa el encuentro entre estos dos mundos debe reconocer que lo que se encuentran no son dos culturas que comparten un solo mundo, sino propiamente dos mundos, dos ontologías, dos distintos modos de ser en el mundo, dos sistemas de vida, conocimientos y prácticas, orientados de manera diferente en la defensa de la dignidad de la vida y de la convivencia de los hombres (y las mujeres) entre sí, y con la naturaleza. Lo que argumentado con el tinkuy andino, hace ver que en ningún caso se trata de prescindir del mundo moderno, alter cultural del mundo andino: por el contrario, en la confrontación y convergencia se da un proceso de aprendizaje a partir del reconocimiento del otro, que no se puede producir sin él. El reconocimiento en igualdad de estos dos mundos, en su diferencia, posibilitaría al mundo occidental moderno aprender de la ontología andina que la naturaleza es el principio vital que sostiene la vida humana y no humana en el planeta¹²⁸, que nada es posible sin ella, que los humanos formamos parte de ella, que no nos pertenece, y en cambio los humanos le pertenecemos a ella. Reconocer la existencia de una diversidad de mundos ontológicamente diferentes que interaccionan en la construcción del mundo exige considerar la existencia de un mundo donde quepan muchos mundos, un pluriverso¹²⁹.

El tinkuy, como confrontación entre antagonistas que son complementarios, constituye un modelo apropiado para la gestión de la diversidad en el pluriverso. Reconociendo los mundos de la diferencia y aprendiendo de ella, sin renunciar a lo propio, se encuentra la clave para cohabitar el mundo, construirlo en interacción, crear mutuo respeto entre mundos diversos. El mundo andino tiene

¿Por qué debería ser Occidente y sólo Occidente no una cultura? Para comprender la Gran División entre nosotros y ellos (los occidentales y los otros) hay que tener en cuenta la otra Gran División, aquella que se da entre humanos y no-humanos, a través de la cual los modernos se han puesto a sí mismos en un plano diferente de los premodernos.

¹²⁸El caso andino es único. Es posible una argumentación paralela con los conocimientos ancestrales de otros pueblos indígenas en el mundo, así como con el concepto Ubuntu, africano, o la concepción gandhiana de Swadeshi y Swaraj. Boaventura de Sousa Santos, *El futuro comienza ahora, De la pandemia a la utopía*, Madrid: Akal, 2021), 348) nos recuerda que en la cultura occidental han existido corrientes de conocimiento en las ciencias y en la filosofía convergentes a estos conocimientos, en particular la hipótesis Gaia de James Lovelock, *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra* (Madrid: Ediciones Orbis, 1985).

¹²⁹Escobar, Arturo. "Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso". *Revista de Antropología Social* 21 (2012): 23-62.

una propuesta para la convivencia que se ha popularizado en los últimos años, el “buen vivir” o “buen convivir”.

Simón Yampara, sociólogo aymara, bien consciente de la existencia de la tensión entre el exceso ontológico del mundo andino y el déficit ontológico con el que éste es representado en el mundo dominante, escribe: “Queremos convivir con mundos diferentes, incluidos los mundos de personas que son diferentes a nosotros, incluido el capitalismo. Pero también queremos que respeten nuestro propio mundo, nuestra organización, nuestra economía y nuestra forma de ser. En este sentido, como señala Simón Yampara¹³⁰, queremos crear mutuo respeto entre mundos diversos”¹³¹. En esta interpretación, el buen convivir, sumaq qamaña, no sólo sería una alternativa económica y ecológica al desarrollo moderno, también incluiría la propuesta de abrir la vida a un cosmos de mundos que están intraconectados “a través del respeto”.

La antropóloga peruana, Marisol de la Cadena, anota que la comprensión del término “respeto” utilizado por Yampara no puede entenderse como “diferencia cultural”, ni subordinación de uno de los mundos al otro, categorías del pensamiento dualista dominante desde las que se define el bien común, sino que propone “una política del desacuerdo ontológico a través de una ecología de mundos cuyo interés común son sus formas de vida divergentes”¹³².

Yampara nos propone una ecuación y hace una pregunta que nos interpela: “Conocimiento ancestral milenario + conocimiento occidental centenario= conocimiento profundo y renovado. ¿Por qué no podemos hacer esa ecuación?”. Marisol de la Cadena, en busca de una respuesta, sostiene que cosmovivir podría ser una propuesta para un bien común parcialmente conectado, logrado al producir un mundo sin cancelar las diferencias irreconciliables entre los mundos, reconociendo que su existencia como diversidad es la condición de posibilidad de su propia producción. Se trataría de la producción de un mundo hecho de muchos

¹³⁰Simón Yampara Huarachi, “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”. *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos* 16, 18 (2001). doi: 10.5195/bsj.2011.42.

¹³¹ Esto es lo que he considerado como tinkuy a lo largo de mi investigación. En el argumento de Yampara: sobre la sobrevivencia de la cultura andina tras los embates de cinco siglos: “La única respuesta es que ha sabido sobrevivir porque sabe convivir con los diversos, o sea, no sólo con la diversidad, sino con los diversos mundos. Y aquí hay algo importante, porque no se preocupa sólo del mundo de la gente, egoístamente, como occidente parece preocuparse sólo del mundo de la gente y hasta nos han hecho creer que el único ser racional e inteligente es el ser humano, y por ahí viene todo el paquete del “desarrollo humano”. Entonces, ¿qué pasa con los otros mundos? Resulta que los aymaras vivimos y convivimos con el mundo animal, con el mundo vegetal, con el mundo de las deidades y con el mundo de la tierra. Si esos mundos están bien, el mundo de la gente también estará bien. Pero no a la inversa, que primero el mundo de la gente esté bien sin importar cómo estén los otros. (...) Pensar en los otros mundos tiene que ver con la cultura de la convivencia, o sea la convivialidad, la cosmo-“convivencia, que es diferente al concepto occidental de “cosmovisión” (...) Ha sido esa capacidad de convivialidad lo que, estratégicamente, ha hecho que en los Andes pueda sobrevivir esto que llamamos el mundo indígena. Claro que, para sobrevivir, muchas veces se ha tenido que camuflar”. (Yampara Huarachi, “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”, 6-7).

¹³² De la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, 286.

mundos, donde el desafío sería alcanzar un bien común entre todos los mundos, mundos cuyos intereses en común serían poco comunes entre sí. “Una cosmovida: esta puede ser, una propuesta para una política que, en lugar de exigir la igualdad, estaría respaldada por divergencia.”¹³³

¹³³ De la Cadena. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, 286

Bibliografía

Atienza, David. “Identidades Indígenas Transnacionales: Kichwa-otavaleños en la Diáspora”. Comunicación preparada para la mesa: “les projects populistes et l’indigénisme politique en Amérique Latine/los proyectos populistas y el indigenismo político en Latinoamérica” dentro de la XVII Semana de ética y filosofía política en San Sebastián del 1 al 3 de junio de (2011): https://www.academia.edu/29144107/Identidades_Indigenas_Transnacionales.

Arribas Lozano, Alberto. “Migraciones, acción colectiva y colonialidad del saber en el campo académico español: los y las migrantes como sujetos políticos invisibles/invisibilizados”, *Tabula rasa* 29 (2017): 367–385.

Bravo Díaz, Andrea Elizabeth. *Cuando los saberes se hacen audibles: la transmisión del conocimiento en el Ecuador del siglo XXI*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO, 2013.

Latour, Bruno. *Nunca Fuimos Modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

Caro Baroja, Julio. *La estación de amor*, Madrid: Taurus, 1979.

Calavita, Kitty. “Immigration, Law and Marginalization in a Global Economy: Notes from Spain,” *Law & Society Review*, 32, 3 (1998): 529-566.

Cevallos, Jorge y Mullo, Mario. *Quichua runacunapac huiñai causai/ historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador*, Quito: ECUARUNARI, 1998.

Cachiguango, Luis Enrique. *Módulo Sabiduría en el mundo andino*, Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe – DINEIB, 2011.

Cachiguango, Luis Enrique. *La sabiduría andina en la fiesta y el trabajo*, Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina, 23, IECTA – Chile (2006). <https://www.yumpu.com/es/document/view/14398432/la-sabiduria-andina-en-la-fiesta-y-el-trabajo-iecta>.

CONAIE. *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador* (1989). https://www.fes-Ecuador.org/fileadmin/user_upload/pdf/0121%20NACIND986_0121.pdf.

CONAIE. *El Levantamiento Indígena del Inti Raymi de 1990* – CONAIE, 2014.

Colombres, Adolfo. *El resplandor de lo maravilloso, o, el reencantamiento del mundo*. Buenos Aires: Colihue, 2018.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2000.

Dean, Carolyn. *Los Cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*. Lima: Universidad de San Marcos y Banco Santander, 2002.

De la Cadena, Marisol. *Indígenas: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

De la Cadena, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham and London: Duke University Press, 2015.

Descola, Phillipe. *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.

Del Campo Tejedor, Alberto. “El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos”. *Latin American Research Review* 54(1), (2019), 89–102. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.151>.

De la Torre, Luz Marina (Achiq Pacha Saqil), Sandoval Peralta, Carlos. *La Reciprocidad en el mundo Andino. El caso del pueblo de Otavalo*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2004.

De la Torre, Luz Marina, Inuca, Benjamín y Prieto, Mercedes. “Yachay tinkuy y kuyana: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwa de la sierra norte del Ecuador”, en *Pensamiento Indígena en Nuestramerica. Debates y Propuestas en la mesa de hoy*, editado por Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas, 71-100. Santiago de Chile: ARIADNA Editores, 2018.

De la Torre Espinosa, Carlos. *El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase medias*, Buenos Aires, CLACSO, Colección CAAP EC Ecuador. (1996): recuperada de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Ecuador/caap/20120928023907/torre.pdf>.

De Acosta, José. *Libro Cuatro*. Capítulo XXIII. “Del magüey, del tunal, de la grana, del añil y algodón. El árbol de las maravillas es el magüey, en historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y de los ritos y ceremonias y leyes y gobierno de los indios,” Sevilla, Juan (1590) de León http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?pat_h=1004565&presentacion=pagina®istrardownload=0&posicion=3.

Escobar, Arturo. “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso,” *Revista de Antropología Social*, Madrid: UCM, 21 (2012): 23-62.

Escobar, Arturo. “Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América”, *Revista Intervenciones en Estudios Culturales* 3 (2016): 117-134.

Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Bolivia: Segunda Edición, ISEAT. 2006.

García Escudero, M.^a. del Carmen. “El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina”, *Gazeta de Antropología*, 25, 2, artículo 51, (2009). <http://hdl.handle.net/10481/6893>.

Garcilaso de la Vega, Inca: *Comentarios reales*, Lima, Perú: Editorial Mercurio, Biblioteca Leo, 1971 (original 1609).

Galinier, Jacques y Molinié, Antoinette. *Los neo-indios: Una religión del tercer milenio*, Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2013.

Giménez, Carlos, “Planteamiento multifactorial para la mediación e intervención en contextos multiculturales: una propuesta metodológica de superación del culturalismo”. En *Volumen II del III Congreso sobre la*

Inmigración en España, editado por F.J. Castaño y C. Muriel. 2000: 627-643. Granada, Laboratorio de Estudios Interculturales.

Giménez, Carlos. “Promoviendo la convivencia ciudadana intercultural en barrios de alta diversidad: Ideas y experiencias para una praxia comunitaria”, *Revista Cuadernos Manuel Giménez Abad*. (2015): 48-68, N.º Extra-4, (Ejemplar dedicado a: Migración y Diversidad: Una Realidad Transnacional),

Giménez, Carlos. *Teoría y práctica de la mediación intercultural. Diversidad, Conflicto y Comunidad*, Madrid: REUS, S.A. 2019.

Guerrero, Andrés. “Ciudadanía, Frontera Étnica y Compulsión Binaria”. *ICONOS*, N.º 4, Quito: FLACSO-Ecuador, 1997:112-122.

Hannerz, Ulf. *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid. Ediciones Cátedra. 1998.

Inuca Lechón, José Benjamín. *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 obtener título de doctorado Historia de los Andes, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito: FLACSO Ecuador, 2017.

Kowii, Ariruma. “Cultura Kichwa, interculturalidad y gobernabilidad”. *Revista Aportes Andinos* 13. Gobernabilidad, democracia y derechos humanos, marzo, (2005): <http://www.uasb.edu.ec/padh>

Kowii, Ariruma. *Visión cultural del mundo andino: el caso del pueblo kichwa*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. 2014.

Kowii, Ariruma. “Inti Raymi. La Fiesta Sagrada de los Kichwa Runa”, *Boletín Informativo Spondylus*, Quito. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (2019): <https://www.uasb.edu.ec/web/spondylus/contenido?inti-raymi-la-fiesta-sagrada-de-los-kichwa-run>.

Kowii Alta, Inkari.: *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural*. Tesis de Maestría en Estudios de la Cultura. Quito. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Letras y Estudios Culturales, (2017): <http://hdl.handle.net/10644/5883>.

Lovelock, James: *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Madrid: Ediciones Orbis, 1985.

López-Pavillard, Santiago. *La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España*, Tesis de doctorado, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2015.

Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

Ministerio de Cultura y Patrimonio de Ecuador: Inti Raymi, Fiesta del Sol y la Cosecha, en Ingapirca (2016): <https://www.culturaypatrimonio.gob.ec/inti-raymi-fiesta-del-sol-y-la-cosecha-en-ingapirca/>

Molinié, Antoinette. “La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi”, *Etnografías de Cuzco*, editado por Antoinette Molinié (2005): 47-59. Cuzco: Centro de Estudios Regionales

Andinos Bartolomé de Las Casas-CBC, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.

Oliva Martínez, J. Daniel. *Los pueblos indígenas a la conquista de sus derechos*. BOE. Universidad Carlos III de Madrid, Madrid. 2005.

Pajuelo Teves, Ramón: *Reinventando comunidades imaginadas. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países centroandinos*, Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Peruanos, (2015): DOI: 10.4000/books.ifea.4783.

Pinilla Pulido, Ana Leonilde. *La Celebración del Inti Raymi en España. Tinkuy e Interculturalidad*. Tesis presentada en la Universidad Autónoma de Madrid. 2021.

Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales, Literatura de viajes y transculturación*, México DF: FCE. 2010.

Prat, Joan: *La nostalgia de los orígenes, Chamanes, gnósticos, monjes y místicos*. Barcelona: Kairós. 2017.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "Mestizaje colonial andino: Una hipótesis de trabajo" y "En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino" en *Violencias (re)cubiertas en Bolivia*, 64-135, La Paz: La mirada salvaje y Editorial Piedra Rota. 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires; Tinta y Limón. 2018.

Rostworowski, María, *Historia del Tahuantinsuyo*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Ministerio de la Presidencia. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONCYTEC. 1988.

Rojas, Mauricio. *Madrid Ciudad para Compartir, Una investigación sobre el Modelo Madrid de integración de los inmigrantes*, Madrid: SEPHA. 2012.

Santos, Boaventura de Sousa. *El fin del imperio cognitivo*, Madrid: Trotta. 2019.

Santos, Boaventura de Sousa: *El futuro comienza ahora, De la pandemia a la utopía*, Madrid: Akal. 2021.

Santos, Boaventura de Sousa y Grijalva Jiménez, Agustín (eds.). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador*, Quito: Abya Yala. 2012.

Suárez Navaz, Liliana. "Introducción. La lucha de los sin papeles. Anomalías democráticas y la (imparable) extensión de la ciudadanía". En *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía. Perspectivas críticas desde Europa y Estados Unidos*, editado por Liliana Suárez-Navaz, Raquel Macià Pareja y Ángela Moreno García, Ángela: 15-34, Madrid: Traficantes de Sueños, 2007.

Tuaza, Luis Alberto, "La fiesta del Inti Raymi en la construcción del Estado plurinacional en el Ecuador", *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [Online], 33 | 2017, Online since 16 June 2017, connection on 17

November 2020. URL: <http://journals.openedition.org/alhim/5703>; (2017) DOI: <https://doi.org/10.4000/alhim.5703>.

Vargas, Jaime / CONAIE. 30 Años del Primer Gran Levantamiento Indígena, CONAIE (2020, 5 junio): <https://conaie.org/2020/06/05/1990-30-anos-del-primer-gran-levantamiento-indigena/> (1990)

Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales*, Buenos Aires: Katz. 2012.

VdM - una Ventana desde Madrid. Parques y Jardines de Madrid. (2009): <https://www.unaventanadesdemadrid.com/retiro-puertas-y-entradas.html>.

Wibbelsman, Michelle. *Encuentros Rituales. la Comunidad Mítica y Moderna de los Otavalos Alter/Nativas* (2015): <https://alternativas.osu.edu/assets/files/ebooks/WIBBELSMAN2-Encuentros-rituales-FINALreduced.pdf>.

Yampara Huarachi, Simón. “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”, *Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos* 18 (2011). doi: 10.5195/bsj.2011.42.