

# Normalizando la violencia. El Takanakuy: ritual cristiano-andino del Perú

## *Normalizing violence: Takanakuy, a Christian-Andean ritual of Peru*

Juan Dejo

Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6098-9055>

Contacto: [juan.dejo@uarm.pe](mailto:juan.dejo@uarm.pe)

Brígida Huamaní Pumarimay

Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6148-1392>

Contacto: [huamani.pumarimay@gmail.com](mailto:huamani.pumarimay@gmail.com)

Estefany Martínez Cáceres

Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7190-7828>

Contacto: [martinez.caceres.com.pe@gmail.com](mailto:martinez.caceres.com.pe@gmail.com)

Marisol Tuiro Hurtado

Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4188-3626>

Contacto: [marisolhurtado@gmail.com](mailto:marisolhurtado@gmail.com)

Frida Villalobos Huamaní

Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6128-1545>

Contacto: : [fridavillaloboshuamani@gmail.com](mailto:fridavillaloboshuamani@gmail.com)

## RESUMEN

La pregunta que subyace al presente estudio es de qué manera se



pueden inculcar en niños, niñas y adolescentes valores asociados a los derechos humanos sin vulnerar tradiciones que definen la identidad cultural. El estudio se basa en el análisis del *Takanakuy* (pelea ritual que busca resolver conflictos) y sigue un diseño hermenéutico de perspectiva interdisciplinaria, inspirado de la teoría de René Girard. Mediante entrevistas semiestructuradas realizadas a pobladores de una comunidad de Apurímac, se encuentra que el *Takanakuy* prolonga una lógica de venganza, impidiendo la resolución de conflictos mediante valores de paz. Así, se evidencia la necesidad de formular planes formativos en la educación básica intercultural, que tengan en cuenta la crítica de tradiciones.

**Palabras clave:** Girard; violencia; resolución de conflictos; educación intercultural; cultura de paz; buen vivir

## **ABSTRACT**

The underlying question of this study is how values associated with human rights can be instilled in children and adolescents without infringing upon traditions that define cultural identity. The study is based on the analysis of *Takanakuy* (a ritual fight to resolve conflicts) and follows a hermeneutic design from an interdisciplinary perspective, inspired by René Girard's theory. Through semi-structured interviews with residents of a community in Apurímac, the study finds that *Takanakuy* prolongs a logic of revenge, hindering the resolution of conflicts through values of peace. For this reason, there is a need to develop training plans within intercultural basic education that incorporate a critical perspective on traditions.

**Keywords:** Girard; violence; conflict resolution; intercultural education; culture of peace; good living

## Introducción

El ritual del Takanakuy ha sido trabajado desde diversos enfoques en el pasado.<sup>1</sup> Sin embargo, consideramos que, para entender mejor su significación como fenómeno cultural, se requiere de un abordaje más interdisciplinario. La presente investigación ha considerado los siguientes enfoques: antropología de la religión, historia y teología de la espiritualidad, y educación intercultural bilingüe.

Esta múltiple perspectiva de observación y análisis nos ha permitido entender las variables que subyacen a este “objeto cultural” y comprenderlo como un producto de transiciones culturales cuya interpretación requiere el desmontaje de significaciones que siguen repercutiendo en el modo en que los colectivos sociales interpretan la realidad social (Bakhtin, 1981; García, 1989; Papastergiadis, 2005; Young, 1995). Partimos desde la condición originaria en la que se entiende el ritual del Takanakuy como una práctica (costumbre) social y religiosa. Nuestra investigación se basa en el análisis de bibliografía de diversas disciplinas mencionadas, complementadas con entrevistas realizadas durante la festividad, a mediados de enero del 2020. Posteriormente, se hizo una última sesión de entrevistas al año siguiente, durante la festividad del 2021.

Del análisis textual y de los testimonios orales, inferimos que el Takanakuy es un ritual que actualmente se percibe cada vez más como un “deporte” comunitario. Sin embargo, su asociación con un santo patrono y su respectiva procesión refiere a un universo simbólico que no se puede abstraer. Así, los mismos jóvenes que lo consideran un deporte, a su vez lo vinculan al santo patrono, pues consideran a éste como un *luchador* o *protector*. Se trata además de un ritual en el que se

---

1 El Takanakuy es una tradición andina que combina combates simbólicos entre los habitantes de una determinada localidad, como modo de resolver disputas, buscando finalmente una solución a problemas de diversa índole, entre individuos o familias. Se suele celebrar alrededor del 25 de diciembre o en enero, en regiones como Cusco y Apurímac. La presente investigación se ha centrado en testimonios de la comunidad de Patahuasi, en Apurímac, en donde se realiza esta festividad durante el mes de enero.

yuxtaponen dos universos simbólicos, el andino y el cristiano.

Un primer nivel de análisis toma en cuenta las significaciones andinas precristianas. Una diversidad de estudios antropológicos o etnohistóricos suele centrarse en la búsqueda de esos antecedentes. No obstante, los estudios referidos a tradiciones andinas no siempre traen a colación el universo de significados provenientes del cristianismo: este último necesita ser abordado como un segundo nivel de análisis para entender mejor las creencias religiosas en los Andes en nuestros días. No son muchos autores (Albó, 1974, 2012; Irarrázaval, 1988, 1998; MacCormack, 1991; Marzal, 1983, 1985, 2005) los que han tratado de entender los procesos de articulación entre el discurso cristiano con el relato andino.<sup>2</sup>

Desde una mirada histórica y contextualizada en el proceso de la “evangelización”, se asume que los discursos cristianos fueron transmitidos mediante la imposición de una normativa doctrinal. No se trató de dialogar con las creencias locales, ni se pensó la posibilidad de incorporarlas. Por un lado, el rechazo (la “paganización” o “satanización”) de los misioneros al animismo de la espiritualidad andina, unido a ensayos de traducción de conceptos de la metafísica cristiana a las lenguas nativas, hicieron difícil un entrelazamiento coherente de las dos tradiciones espirituales (MacCormack, 1985, 1991, 2006; Dedenbach-Salazar, 2016b, 2017, 2019; Dedenbach-Salazar & Ruhnau, 2016a). Por ello, las festividades religiosas andino-cristianas revelan componentes estructurales de diversa procedencia que se articulan en relatos relativamente coherentes, pero que no tienen mucho que ver con los discursos que están a su raíz (“originarios”, sean andinos o cristianos). A estas estructuras se les suele denominar sincréticas o híbridas. (Said, 1979; García, 1989; Bhabha, 1994; Lupo, 1996).

Un tercer nivel en el análisis busca reflexionar sobre el modo en

---

2 Todos ellos, religiosos (jesuitas los dos primeros y el último, misionero de la Santa Cruz), lo cual evidencia el vacío de interés analítico por parte del medio académico intelectual secular por los contenidos originalmente teológicos.

que un ritual ancestral, con la carga de poder simbólico dado por la noción de “tradición”, ayuda o no a cohesionar la armonía y el desarrollo de una cultura de paz del colectivo que sustenta esa tradición; o, en su defecto, si reproduce símbolos de violencia que obstaculizan el arraigo de valores universales de convivencia global. Estos han ido sedimentándose en la historia: la justicia, la equidad, la cooperación fecunda hasta llegar al altruismo. No son solo virtudes desarrolladas culturalmente, sino que tienen su correlato en la naturaleza social de la humanidad (De Waal, 1996, 2009; Hauser, 2006; Katz, 2000; King, 2013; Ridley, 1996; Tomasello, 2016). Por lo tanto, la transmisión cultural dada en diversas mediaciones compete hoy en día a distintos niveles del Estado. ¿Hasta qué punto las mediaciones institucionalizadas por el Estado, tales como la educación básica regular, tienen el derecho de abrogar el ejercicio de costumbres arraigadas en algunos colectivos que conforman una nación?

En una práctica educativa intercultural, en la que es ineludible la tarea de articular expectativas locales con las nacionales-globales, se hace necesaria la definición de los horizontes que se busca fortalecer. En ese sentido, el Ministerio de Educación del Perú (MINEDU, 2016) menciona que la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) es una política orientada a la formación de niños, niñas, adolescentes, jóvenes, personas adultas y personas adultas mayores de los pueblos indígenas, para que puedan participar en la construcción de una sociedad democrática y plural. Para cumplir dicho propósito, se plantea una educación basada en el diálogo entre las diversas tradiciones culturales y las que provienen del paradigma cognoscitivo occidental.

Desde esta perspectiva, la EIB forma a los estudiantes para desenvolverse en una sociedad en la que se practiquen valores sociales en correlación con los derechos universales. En 2016, MINEDU realizó el Plan Nacional de EIB hacia 2021; este documento tiene como finalidad garantizar aprendizajes pertinentes para todos los estudiantes provenientes de pueblos originarios y contribuir en su formación como ciudadanos y ciudadanas comprometidos en la construcción de

un proyecto colectivo de sociedad, en el que se practiquen valores cada vez más globales, como la inclusión, la democracia, la igualdad de género, entre otros. Dicho plan afirma que “una escuela EIB parte, reconoce y estimula los valores de la propia cultura y recoge y respeta elementos fundamentales de la cultura nacional y/o de las otras culturas nacionales que contribuyen a su buen vivir” (MINEDU, 2013, p. 21). El docente debe implementar formas de atención pertinentes que respondan a las características socioculturales y lingüísticas de los educandos, en las que se practiquen los conocimientos y valores de los pueblos indígenas u originarios, sin que esto dañe el desarrollo socioemocional, cognitivo y físico de todos los niños, niñas y jóvenes. Se trata de buscar la construcción de un modelo comunal, basado en los valores de su propia cultura integrados con los valores universales mencionados más arriba.

Ante este reto de la formación intercultural, ¿qué criterios debe privilegiar el docente para que los aprendizajes sean expresión de un verdadero diálogo y que los valores que se transmitan emerjan también de las propias raíces culturales, evitando caer de nuevo en la tentación colonizadora? Visto a su vez desde la otra ribera, ¿cómo se pueden tender puentes hacia valores espirituales originarios que sean “traducibles” a una dimensión de valores éticos y normatividad ciudadana de carácter cada vez más global? (Habermas & Ratzinger, 2008).

El Takanakuy en este caso (aunque probablemente también muchas otras festividades tradicionales) es una manifestación “popular”, resultado de la hibridación de un ritual andino y cristiano, producto, a su vez, de otros procesos igualmente imbricados a través del tiempo. Como muchas festividades del cristianismo popular en los Andes, no pretende transmitir una doctrina o un dogma. Como festividad religiosa cristiana, no cabe duda de que el Takanakuy es el reflejo de las dificultades de la transmisión del contenido del mensaje cristiano. El “producto final”, desmontado, evidenciaría el modo en que, a través de las generaciones, algunos contenidos doctrinales fueron transmitidos

inicialmente y la manera en que se articularon hasta mutar en las actuales prácticas y devociones religiosas.

Si se puede rastrear el origen del Takanakuy hacia tiempos prehispánicos, resulta conveniente examinar los elementos básicos de la festividad desde la antropología de René Girard, a quien recurrimos como inspiración central para el inicio de nuestro análisis, entendiendo la violencia como una manifestación de la lógica sacrificial subyacente a lo sagrado. Si entendemos la violencia como todo acto expresado activa o pasivamente, que interfiere e interviene sobre el cuerpo y la mente del otro, causándole daño físico o mental, es innegable que el Takanakuy manifiesta signos de violencia, lo que plantea interrogantes acerca del modo en que adquirió legitimidad durante la etapa colonial y bajo el discurso cristiano.

## **Materiales y Métodos**

### ***Marco Teórico. Fundamentos para el Análisis a partir de René Girard***

René Girard desarrolla una reflexión antropológica que, en *La violence et le sacré* (1972), nos ofrece el respaldo para plantear nuestro análisis. En los sistemas organizativos de las sociedades humanas primigenias, se estableció un pacto en la primera horda que, llevada por el mecanismo que Girard denomina deseo mimético, impulsa a los individuos a desear lo que el otro desea; no en cuanto objeto, sino en cuanto deseo del otro. Este impulso atávico del inconsciente es, por una parte, la explicación del éxito del género humano y, por otro lado, constituye la raíz de sus desgracias.

El deseo mimético produce la amenaza de una conflagración colectiva, una “crisis mimética” que solo se apacigua con la muerte violenta de un individuo de la horda. Esta muerte es ocasionada de manera gratuita como una descarga del colectivo, de sus ansiedades no conscientes y de la angustiante frustración de un deseo jamás satisfecho

–ni totalmente inteligible–. Con esta primera víctima de un sacrificio colectivo, se instaura el mecanismo social de una repetitiva búsqueda de “chivos expiatorios”: figuras de alteridad perturbadora que revelan la fragilidad y ambigüedad que el otro acarrea, simplemente por su mera existencia. A la vez el chivo expiatorio –individuo o colectivo– opera en determinadas situaciones como mediador para expulsar los “males” y dar una inteligibilidad (aunque momentánea) a una existencia en la que el otro puede llegar a ser una amenaza.

Para efectos de nuestro trabajo, es importante tomar en cuenta la teoría de Girard, ya que el mecanismo del deseo mimético desencadena otras funciones sociales ligadas al sacrificio ritual de carácter religioso. Aquella primera víctima instaura en la memoria humana primigenia la creencia de que una muerte apacigua el conflicto. Esta intuición no es otra cosa que la consumación y legitimación de la venganza a través de su simbolización religiosa. Así, la víctima será, en muchos casos, deificada. El mecanismo evolucionó en ritual en todas las religiones arcaicas (Girard, 1978).

La ausencia de una conciencia crítica –lo que Girard conceptualiza como “méconnaissance”– sobre este montaje sacrificial prolongó, incluso en las prácticas populares del cristianismo, la idea de que el mal obedece a una divinidad omnipotente antropomorfizada que castiga el olvido de sus criaturas con catástrofes o infortunios que solo se eliminan por la “expiación” (Girard, 1972, 1982) y el sacrificio en la víctima sacrificial, como chivo expiatorio. No solo el cristianismo, sino otros sistemas religiosos han entendido así que el sufrimiento humano se debe a una venganza sobrenatural.

En ese sentido, tanto el cristianismo como la religiosidad andina comparten, aunque de distintas maneras, la misma dimensión simbólica de la noción de “sacrificio” en su relación con lo sagrado. Por lo tanto, cuando hablamos de “violencia” en este trabajo, lo hacemos desde esta propuesta teórica, en la que la satisfacción dada a la divinidad implica algún tipo de violencia, muchas veces canalizada en sacrificios

animales u otro tipo de sublimaciones bajo el modo de “penitencias”, expiaciones o retribuciones. En muchos casos, esta dinámica mantiene intacta la lógica de la revancha y la venganza entre humanos, además de ser proyectada a la relación con lo trascendente.

Con esta perspectiva más universal, antropológica e históricamente determinada por la teoría girardiana, nuestra lectura del Takanakuy se enfoca en un espacio geográfico preciso, el sur andino. La violencia no está meramente referida a la intervención invasiva y agresiva sobre el cuerpo del otro; también nos sitúa en significaciones simbólicas asociadas, como la expiación, la reconciliación y el “pago” de culpas cometidas. De carácter repetitivo, los enfrentamientos entre aquellos que cargan culpas o rencores se encuentran cíclicamente, en una representación colectiva de juicios individuales, revanchas o venganzas.

En efecto, el Takanakuy pone en escena una gran pelea colectiva a través de la cual se “expían” las culpas de unos contra otros. El individuo nunca es responsable de sus desventuras; es el otro quien, en el escenario ritual, se transforma en figura de su eventual chivo expiatorio, el cual lo libraré del infortunio si recibe la descarga de su violencia. Los orígenes de este ritual pueden rastrearse en las crónicas realizadas por los misioneros y colonizadores españoles durante los siglos XVI y XVII (Bolin, 1998; Brachetti, 2001; Cama, 2013; Moore, 1958/1973; Orlove, 1994; Tung & Owen, 2006), tal como puede verse en la Tabla 1.

**Tabla 1. Combates rituales citados en cronistas de los siglos XVI y XVII**

<b>Razones</b>	<b>Cristóbal de Molina</b>	<b>Joan de Betanzos</b>	<b>Joseph de Acosta SJ</b>	<b>Garcilaso de la Vega</b>	<b>Bernabé Cobo SJ</b>
Época de lluvia	X	X			X
Zona alta y baja	X	X			X
Subdivisión regional				X	

Aprobación militar	X	X		X	X
Medir fuerzas	X		X		X
Hombres luchan	X	X		X	X
Hondas	X				
Heridos/Muertos			X	X	

Nota: De “La Batalla de Chiaraje: Una Pelea Ritual en los Andes del Sur de Perú”, por Brachetti, 2001.

Una lógica dual y de combates simbólicos entre “parcialidades” no es solo un fenómeno andino, sino que se relaciona con sistemas rituales universales vinculados a la simbolización de las pugnas por obtener frutos de la tierra, en las que las “rivalidades miméticas” tienden a canalizarse en representaciones colectivas que subliman la violencia mediante competiciones.

Estos combates rituales están ligados a montajes religiosos, en algunos casos funerarios, como los *pominki*, celebraciones en honor a los muertos en el mundo eslavo (Kouroutchine, 2004). Al igual que en el mundo andino en nuestros días, los ritos ucranianos se han ido secularizando y convirtiendo en meros combates pugilísticos. Según Kouroutchikine, este tipo de confrontaciones, originalmente de carácter ritual, no solo constituyeron el sustrato común de deportes hoy considerados nacionales en el mundo anglosajón, como el box o el fútbol, sino también de muertes de carácter religioso-sacrificial y, por ende, desligadas de un proceso judicial. Estas competencias podrían rastrearse en la Italia medieval e incluso hasta tiempos de la precristiandad (Kouroutchine, 2004, p. 236).

Desde el punto de vista de la antropología evolucionista, los combates rituales reflejan viejas contiendas que demostrarían la eficiencia de algunos individuos sobre otros para la selección de parejas y el ulterior apareamiento (Llaurens, Raymond & Faurie, 2009; Archer, 2006). Sin embargo, las hipótesis meramente biológicas no resuelven el dilema de la subsistencia de combates rituales totalmente

desligados del acceso a parejas, aunque pueden proveer fundamento a la hipótesis girardiana. En esta última, se sostiene que, en el origen de los rituales sacralizados, la competencia por objetos de deseos imposibles de compartir desembocó en su “resolución” mediante el control y subsecuente limitación de acceso a los recursos que fueron quedando en manos de unos pocos, mientras las poblaciones se iban incrementando y complejizando.

Las festividades como el Takanakuy prolongan una tradición ritual cuyo origen sanguinario, si bien se ha desvanecido, mantiene representaciones simbólicas que canalizan y resuelven, mal que bien, aquello que Girard denomina las *crisis miméticas*. Es comprensible que, al encontrar estos rituales colectivos en muchas partes del mundo, hoy sublimados como deportes competitivos o, como en el caso andino, peleas cíclicas, debamos preguntarnos por el sentido de lo que se ha constituido como una tradición cultural y cuál es el rol que cumple en la sociedad actual.

La teoría de Girard nos ayuda a desenmascarar rituales y tradiciones en las que la violencia de lo sagrado se manifiesta en múltiples formas. En el caso del Takanakuy, resulta evidente que la violencia no está enmascarada: ella misma es la protagonista de la festividad. El Takanakuy desvela la violencia contenida en un determinado grupo humano, que encuentra en este ritual la manera de resolver sus conflictos, pero no de manera definitiva. De ahí su carácter repetitivo y cíclico.

El análisis realizado se enriqueció con entrevistas semiestructuradas, desde un enfoque etnográfico, aplicadas a habitantes de la comunidad de Patahuasi, distrito de Haqaira, provincia de Cotabambas en el departamento de Apurímac. Esta se ubica a 3500 msnm, con una población de 160 comuneros –hombres, mujeres y niños–. La primera ronda de entrevistas se llevó a cabo los días 15, 16 y 17 de enero del 2020, fechas en las que se celebra el Takanakuy. Se entrevistó a 16 hombres y 7 mujeres entre 17 y 47 años; también adultos mayores entre 72 y 98 años. La mayoría eran residentes locales, pues solo el

3% eran visitantes de otros distritos. Un segundo bloque de entrevistas se realizó un año después, el 23 de enero del 2021, donde fueron entrevistados 8 hombres entre jóvenes y adultos (20-52 años) y 2 mujeres de 54 y 56 años.<sup>3</sup>

## **Resultados y Discusión**

### ***El Ritual del Takanakuy y la Fiesta de San Antonio: ¿Persistencia de la Violencia Sagrada en un Ritual Andino?***

El Takanakuy es un término quechua que se usa para denominar una fiesta tradicional vinculada a la celebración de diferentes mediadores sagrados cristianos, en la cual las personas se enfrentan haciendo uso de sus puños. Actualmente, se celebra en distintas localidades de los departamentos de Apurímac, Cusco, Arequipa y Ayacucho. Según los entrevistados de Patahuasi, se originó en esa localidad en honor a San Antonio de Abad. La economía gira en torno a la agricultura y la ganadería, y la mayoría de la población quechua hablante o bilingüe profesa la fe católica o evangélica. En algunos casos, pertenecen a los Israelitas del Nuevo Pacto. Además, todas las denominaciones comparten la misma religiosidad y cosmovisión andina. La comunidad cuenta con los tres niveles de educación básica regular –inicial, primaria y secundaria–, y los jóvenes suelen seguir estudios superiores migrando al distrito de Haquira o a otras ciudades.

El espíritu festivo que rodea al Takanakuy comienza el 16 de enero con el ritual del *tika apaykuy* (término quechua, en castellano significa “llevada de flores”), que consiste en la limpieza y arreglo de la iglesia. Se trata de una actividad enteramente comunitaria en la que autoridades y pobladores coordinan la limpieza de la imagen de San Antonio y el entorno ornamental que sale luego en procesión. Las tareas están repartidas según género, iniciándose con un *tinkakuy* a

---

3 Un trabajo análogo, con otro enfoque, hizo Arias (2003) para un estudio de caso en Ccoyo, Cusco.

la *pachamama* (la tierra, la madre naturaleza) y a los *apus* (los cerros, en tanto entidades protectoras) que consiste en escoger tres hojas de coca y soplarlas en dirección al cerro (*apu*), mientras se derraman unas gotas de alcohol y chicha sobre el suelo (*pachamama*). Este ritual de socialización gira en torno a la libación de alcohol o chicha de jora y al chacchar (masticar) coca. Lo denominan *animakuy*, es decir, “darse ánimos”.

El día siguiente, 17 de enero, inicia el ritual central con la procesión de la imagen de San Antonio de Abad. A ella acuden pobladores de todas las edades de los diferentes distritos aledaños (Mara, Challhuahuacho, Haqira, Santotomás, etc.) y comunidades, centros poblados y anexos del distrito de Haqira. Cuatro personas voluntarias cargan al santo por devoción y adelante de la imagen se ubican los *huayliadores* (personas que bailan la *huayliya*, un género musical especial para la ocasión), quienes van bailando con mucho entusiasmo alrededor de la plaza. Colocan la imagen delante de la puerta de la iglesia y del estrado principal, mientras los *huayliadores* continúan bailando delante del santo. Seguidamente llevan la imagen al interior de la iglesia y, en otro espacio, se da inicio al Takanakuy.

Por lo general, quienes participan propiamente en el enfrentamiento son varones de entre 18 y 56 años. En este contexto, se protagoniza nuevamente un *animakuy* (para darse mutuamente valor y enfrentar al rival en el ruedo), tomando licor de anís o cerveza, mientras amigos o familiares los alientan verbalmente. Algunos jóvenes rezan a San Antonio de Abad con la intención de que el santo les dé fuerza y apoyo para ganar a su contrincante.

Después del *animakuy*, ingresan al ruedo y hacen el *waqyakuy*, que significa llamar al contrincante: el juez llama a la persona que eligió el retador haciendo uso de las siguientes frases quechuas: “Emiliano (por ejemplo), *tupaqmasyki waqachimusunki, ama manchakuspa haykumuy*” (“Emiliano, tu contrincante o hermano te está buscando, acércate y no tengas miedo”). Cada pelea debe durar entre 2 y 3 minutos y tiene

reglas que un juez hace respetar.

Los participantes entienden el Takanakuy como reconciliación o resolución de conflictos; por ello, quien pierde debe aceptar la derrota y dar la mano o abrazar al vencedor. Luego, en medio de los efectos del alcohol, cantan y bailan dando por hecho que el problema fue solucionado. Los entrevistados refieren que quienes ganan la pelea salen de ella más “varoniles” y “orgullosos”. A los vencidos, en cambio, les cuesta aceptar la derrota, aunque realicen el gesto de reconciliarse con su contrincante. Por ello, muchas veces retan de nuevo al vencedor para el próximo Takanakuy, pues pelear fuera del ritual deshonraría su apellido o familia. En tiempos recientes, algunos pobladores refieren estar fuera de este circuito de significaciones, considerando al Takanakuy, como se mencionó anteriormente, una afición de tipo deportivo desligada de conflictos que deban resolver.<sup>4</sup>

### ***Desmontando las Significaciones: ¿Tradición con Valores Culturales Ancestrales y Cristianos?***

Las tradiciones de enfrentamientos, como se ha visto, están presentes en muchas culturas desde la antigüedad. En España, las festividades populares sublimaron las violencias más extremas en rituales coloridos y ligados a festividades religiosas, como en las fiestas de moros versus cristianos (Brisset, 2001). No debió ser muy ajeno a la mirada española algún ritual prehispánico en el que las “parcialidades” (*hanan-hurin*) se enfrentaban. No obstante, llama la atención que el carácter sangriento haya subsistido en medio de un ritual religioso cristiano. Por ahora no se dispone de testimonios históricos que puedan ayudarnos a reconstruir cómo se hizo este proceso. La memoria local se remonta a la época de los hacendados, a quienes hace responsables de promover estos enfrentamientos a modo de “deporte” local. La mayoría de los

---

<sup>4</sup> Este fenómeno, muy reciente, amerita ser investigado a mayor profundidad. Para los fines del presente trabajo, queda como una investigación pendiente de exploración.

entrevistados en la festividad no recuerda origen alguno y menciona que se trata de una muy antigua tradición:

Anteriormente los hacendados hacían pelear a los esclavos. Esto para entretenerse, pero luego de ello se siguió esta costumbre adaptándola con nuestras costumbres como con la wayliya [huaylía]. El Takanakuy se realiza en honor al rey de los golpes que es el San Antonio de Abad (Entrevista personal, 17 de enero de 2020).

Conviene detenerse un poco más en las diferentes capas de significaciones. La primera de ellas es la de un ritual que sublima las competencias. Desde una perspectiva girardiana, la arqueología de estas ocurrencias en distintas partes del mundo refleja la persistencia ritualizada de la violencia, muchas veces contenida en diversas situaciones conflictivas de la vida común y evitando el estallido de una crisis mimética. Ignoramos las razones precisas de estas batallas entre grupos cercanos.

Se han hecho registros etnográficos en los Andes que asocian contextos rituales a escenificaciones de combates ligados a dinámicas agrarias, de los cuales existen vestigios arqueológicos en algunas regiones de la ocupación Wari (Tung, 2003; Bolin, 1998; Orlove, 1994). La razón puede encontrarse en el mecanismo de reciprocidad mediante competiciones rituales entre las “parcialidades” de una misma agrupación de familias (“hurin” / “hanan”), cuya función era equilibrar las tensiones grupales mediante el derramamiento de sangre, evidenciando la reminiscencia de sacrificios atávicos (Beauclair, 2013).

Al tratarse de un ritual grupal, es probable que haya tenido un carácter privado más que propiamente “público” (si podemos aplicar estas categorías para una sociedad cuyo carácter comunitario hace más difícil esta diferenciación). Dicho de otro modo, la administración de la justicia ocurría en otros espacios y no tenía un carácter de ritual colectivo: tenía que ser infligida por una autoridad o representante

de una autoridad. La idea de justicia en el mundo prehispánico estuvo vinculada a las transgresiones contra los principios comunitarios. Con la consolidación del estado incaico, es probable que surgieran mecanismos parecidos a lo que para nosotros es un sistema de justicia, implementados en diversas localidades del imperio. Como en todas las sociedades, la justicia en el mundo andino también estuvo asociada al castigo corporal, como indican varios cronistas (Garcilaso de la Vega, 1609, Libro 2, caps. 12-14; Libro 5, caps. 4 y 11; Libro 7, cap. 7; Morúa, 1590/2020, Libro 3, caps. 7, 20-21, 38; Acosta, 1590/2008: cap. 18).

El combate entre parcialidades habría servido para manifestar una interpretación de orden cosmogónico: un orden, un sentido. Es probable que estas prácticas estuvieran asociadas a divinidades o a fuerzas de la naturaleza. También pudieron asociarse con el desencadenamiento de las violencias propias y ajenas, en el sentido girardiano. El relato puede haber sido diverso, pero la funcionalidad fue la misma: repetir el ciclo de la existencia mediante la descarga de la tensión de sentimientos no conscientes, experimentados como contradicciones u opuestos. Una subjetividad poco desarrollada debido a relatos que enfatizaban la sumisión a un orden en el que el equilibrio de la comunidad primaba por sobre el sujeto individual.

El encuentro de esta costumbre ancestral y la cultura cristiana occidental dio lugar a una nueva capa de significaciones al Takanakuy. Esta específica tradición prehispánica incorporada en entornos celebratorios cristianos es un campo que aún falta estudiar. Como ya hemos mencionado, las descripciones con las que contamos se remontan a los siglos XVI y XVII. Estas son presentadas como una práctica “bárbara” y ajena al patrón civilizatorio cristiano, el cual excluye la violencia como ejercicio de relación entre miembros de una misma comunidad para resolver los conflictos. Si esto es así, ¿por qué se aceptó al Takanakuy en contextos de ritualidad cristiana cuando el discurso de los españoles y misioneros se mostraba opuesto a esta costumbre que les parecía intolerable?

Sea como fuere, para efectos de la intención de nuestro análisis, queremos indicar dos rasgos que ayudan a entender el hilo de nuestra argumentación. El primero es que la población actual de Haqira considera el Takanakuy una tradición que merece ser preservada, en tanto legado ancestral de su comunidad. Lo segundo es que esta tradición está estrechamente vinculada con una festividad religiosa. En Cotabambas, la fiesta se realiza en Navidad. Máximo Cama menciona que en esta misma fecha se repite en otras localidades, como el distrito de Ccoyo en Chumbivilcas, Cusco (2013, p. 45; pp. 277-278; p. 555). En Patahuasi, en cambio, se lleva a cabo algunas semanas después en honor al patrono San Antonio Abad. No hemos encontrado más información sobre la relación que pueda haber entre este santo y el ritual mismo del Takanakuy. Sin embargo, es posible que las festividades religiosas cristianas se asociaron a las andinas, como se dio en otras latitudes durante los procesos de apropiación por parte de las culturas locales del *ethos* cristiano.

Son estos dos rasgos –tradición y vínculo con rituales cristianos– los que queremos debatir. Consideramos que dichas dimensiones de valor deben tenerse claras cuando enfrentamos un ritual ancestral como el Takanakuy, para poder hablar de aquello que constituye el sentido de una tradición cultural y el de una tradición cristiana. No siempre las prácticas que se repiten de generación en generación son fieles al espíritu de los valores que les dieron origen en una comunidad determinada. Pero, más allá de lo que pudiera ser el sentido de una comunidad que comparte determinados valores y creencias que les confieren una identidad, la pregunta debe ser hecha en función del marco no solo histórico, sino de comunidad imaginada o proyectada a futuro como parte de un conjunto mayor, de aquello que solemos denominar como “nación”.

La pregunta legítima, en función de las tradiciones que forman parte del mosaico de la nación peruana, es si el Takanakuy es un tipo de tradición que, por un lado, es fiel al legado histórico del pasado andino y transmite a las futuras generaciones valores con los que

una sociedad moderna desee reconocerse; y, por otro lado, si –para aquellos que son creyentes– los valores que se le asocian dentro del sistema de creencias y moral cristianos son fieles a la inteligibilidad del cristianismo de acuerdo a su discurso original, el cual busca una radical exclusión de la violencia en todo acto humano.

Nos interesa cooperar con la reflexión pedagógica y el análisis cultural local para pensar de modo más crítico el sentido y pertinencia de las tradiciones culturales en función del proyecto de sociedad que queremos ser y, por otro lado, el modo en que se asumen prácticas religiosas que, bajo el manto de cristianas, ocultan un cúmulo de violencias y contradicciones. ¿Es legítimo hablar del Takanakuy como un fenómeno de “religiosidad popular”? Sin duda lo es.<sup>5</sup> Pero ¿se trata de un fenómeno de religiosidad popular de contenido cristiano, siendo el ritual anual de una procesión que, a su vez, legitima la violencia que va anexa a ella? ¿Es razón suficiente para incorporarla como una práctica cristiana? Creemos que es necesario profundizar los análisis comparativos de rituales y fenómenos análogos si queremos hablar de la manifestación de un *cristianismo andino* (Gómez y Rivas, 2019).

### **Tradiciones Locales y Educación Intercultural para la Paz: Los Desafíos del Conflicto.**

En esta última parte, queremos concluir la dimensión histórico-crítica en el análisis del Takanakuy como una festividad asociada a un contexto o contenido religioso, para replantear su sentido en la cultura local de cara al diálogo intercultural que subyace en las políticas públicas de educación formal. Desde un paradigma de educación tradicional, es difícil articular la educación familiar y la escolar de modo que pueda

---

5 En este concepto seguimos lo trabajado en la teología latinoamericana desde los aportes de Puebla, cuando en el #444 afirma que “por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado”.

considerarse un diálogo capaz de generar interrogantes éticas para la formación de ciudadanos en una sociedad intercultural: ¿cuáles son los valores esenciales –consensuados desde una perspectiva de una cultura de paz– de las tradiciones ancestrales que queremos y debemos preservar? (Muñoz, 2021; Muñoz & Quintriqueo, 2019).

Hasta aquí hemos mencionado que la tradición del Takanakuy llega a nuestros días como una festividad cuyos rasgos específicos no son fácilmente discernibles en sus sucesivos estratos de posibles significaciones sedimentadas a través de los siglos. Nos preguntamos por el sentido de esta celebración hoy en día para analizar su eventual preservación como tradición de la cultura local, desde una perspectiva de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

Según el Ministerio de Educación (MINEDU, 2016), este modelo educativo tiene por finalidad garantizar a la población infantil y adolescente una educación basada en los conocimientos ancestrales que cada pueblo tiene. Por esta razón, la EIB está orientada a la recuperación y preservación de los conocimientos y costumbres de los pueblos originarios. Por ende, se asume que las prácticas culturales se siguen transmitiendo no solo en los entornos familiares, sino también en los centros educativos, con la finalidad de que no lleguen a dejar de practicarse.

Es aquí donde podemos cuestionar con toda legitimidad ante una tradición si algunas costumbres ancestrales, como el Takanakuy, podrían afectar los derechos universales de niños, niñas y adolescentes. No en vano la UNESCO ha elaborado normas destinadas a la educación para la paz y a la erradicación de la violencia en las escuelas. Una educación para la paz:

Consiste en analizar este mundo en que vivimos, pasarlo por la crítica reflexiva emanada de los valores propios de una cosmovisión pacifista y lanzar a los individuos a un compromiso transformador, liberador de las personas en tanto en cuanto

que, movidas por ese análisis crítico, quedan atrapadas por la fuerza de la verdad y obligadas en conciencia a cooperar en la lucha por la emancipación de todos los seres humanos y de sí mismas. (Fisas, 2011, p. 5)

Dicho de otro modo, toda sociedad está llamada a reflexionar críticamente sobre sus propias vivencias colectivas, asentadas en tradiciones ancestrales. Estas, sin embargo, se encuentran situadas en un horizonte histórico que no es estático. El punto de vista de la educación intercultural de nuestros días no puede eludir la responsabilidad de ser coherente con la dimensión ética de los derechos humanos que la fundamenta. Desde esta mirada, algunas prácticas culturales colisionan con la perspectiva universal de un desarrollo integral del ser humano, en el que la paz es un valor insoslayable (Martínez & Hernández, 2014; Guadalupe, 2016; Islas, Vera & Miranda, 2018). Esto implica generar conciencia en los procesos educativos de la realidad humana del conflicto como amenaza posible para una cultura de paz.

La educación de valores asociados a esta cultura de paz implica una inversión de tiempo en el análisis de hábitos, emociones y las razones subyacentes a los conflictos, ya sean personales, familiares o comunitarios. Esto quiere decir que personas y comunidades deben incorporar prácticas de raíces propias (como el buen vivir, *Sumaq Kausay*) como clave de prevención de conflictos. La reelaboración de estos valores puede ser incorporada en una didáctica y reflexión pedagógica enfocada en aprendizajes y competencias de análisis y resolución de conflictos, instaurando una mayor conciencia de las amenazas de la violencia (Fisas, 2011; Peláez, 2013; Piñón-García & Sandoval-Forero, 2016). Si no se educa en esta conciencia, se niega el conflicto y, en última instancia, se tiende a no elaborarlo y confundirlo con la violencia. Como consecuencia, bajo la forma de negación o inconsciencia, el conflicto genera una reactividad emocional que desemboca en la violencia y que, de acuerdo con Bruno Bettlheim, induce a ser “incapaz de imaginar otra solución a un problema que le atormenta” (Fisas, 2011, p. 4).

Un adecuado manejo del conflicto (personal y social) permite clarificar las relaciones desde un pensamiento reflexivo, con el fin de llegar a consensos y acuerdos. Así lo resume Acevedo, Duro & Grau (2002):

La educación para la paz es un proceso mediante el cual se promueven los conocimientos, las destrezas, las actitudes y los valores necesarios para lograr cambios de comportamiento que permitan a los niños, niñas, adolescentes y adultos resolver los conflictos de forma pacífica, prevenir la violencia y contribuir a crear las condiciones para la paz (p. 25).

En esta línea, es esencial brindar estrategias para reflexionar acerca de tradiciones como el Takanakuy, las cuales pueden generar conflictos entre todos los miembros de la comunidad. Así lo menciona la señora Dorotea, de 54 años, quien comenta:

De niña veía a mi papá pelear en el Takanakuy y caía al suelo ensangrentado, y yo muy asustada gritaba, lloraba. Por eso yo desde muy joven fui tímida. Asimismo, los niños y niñas cuando ven eso hasta en las noches sonambulean y quedan traumatados y tímidos”. (Entrevista personal, 23 de enero de 2021)

Desde esta perspectiva, en la comunidad de Patahuasi, los informantes dan cuenta de que el Takanakuy es el espacio privilegiado para la resolución de los conflictos en la comunidad. Hoy en día, pese a que los niños(as) ya no son partícipes sino solo espectadores del Takanakuy, éste forma parte de sus aprendizajes socioeducativos e influye en su visión de la realidad social, legitimando el enfrentamiento físico como escenario posible en la relación social comunitaria.

Salinas-Quiroz, Cambón y Silva (2015), basándose en la teoría ecológica de Bronfenbrenner (1979/1993), señalan que “el desarrollo humano está determinado por la experiencia vivida durante periodos significativos de tiempo y al interior de un ambiente dado”. (p. 28).

Bronfenbrenner menciona que el ambiente es un sistema complejo de estructura que influye de manera directa o indirecta en la vida del individuo. El niño o niña aprende y se desarrolla al observar su entorno.

Por ello, es necesario tener en cuenta, analizar y reflexionar sobre los valores y las prácticas culturales sociales que se transmiten desde edades tempranas. Más aún en contextos rurales, en los que creencias tradicionales y valores familiares estructuran fuertemente la identidad (Cifuentes-Garzón, 2021), conviene preguntarse si una tradición como el Takanakuy debe preservarse solo por ser ancestral o estar (contradictoriamente) ligada a una festividad cristiana.

### **Conclusiones: Rescatar Tradiciones Culturales en Perspectiva Intercultural y Global.**

Hoy en día, el Takanakuy viene experimentando mutaciones que lo llevan a ser cada vez más identificado como un “deporte”. El paulatino establecimiento de sistemas formales de justicia fue limitándolo como espacio para remediar las disputas entre comuneros. No obstante, quizás ha permanecido en esas zonas grises que van más allá del espacio legal y que reflejan la sedimentación de viejas rencillas entre familias. Su contradictoria asociación con San Antonio Abad, cuya iconografía lo celebra como el adalid de las batallas contra demonios, puede haber contribuido a que algunos perciban el Takanakuy como la expiación de culpas y el consecuente perdón que los contrincantes podían obtener como resultado de su participación en una violencia legitimada por la sacralización del espacio religioso.

Esta lógica también nos remite a la demarcación sacrificial atávica que, según Girard (1972, 1978, 1982), guarda todo acto “sacro”. Pese a ello, el modo en que se escenifica hoy en día nos muestra la evolución del Takanakuy a una memoria exótica (autoexotizada) por los actuales pobladores. En ese sentido, la tradición se recrea pero la pregunta sigue latente: ¿cómo hacer que las costumbres ancestrales no se pierdan

y, a su vez, se vinculen a perspectivas de formación humana en el horizonte de una cultura de paz que sea significativa para las futuras generaciones?

El gran reto de los docentes bilingües como conocedores de las costumbres y prácticas culturales de la comunidad es brindar una educación sin jugar el rol de jueces que redefinen sus costumbres. Sin embargo, este respeto a la cultura y sus tradiciones colisiona con los consensos de una ciudadanía global que asume los valores de *Derechos humanos y los Derechos del Niño*.

Nos eximimos de entrar en este tema de debate propio de la reflexión ética y filosófica, dando por supuestos los principios en los que reposa la educación desde el paradigma “universal” declarado por las Naciones Unidas en 1959, cuando los 78 Estados miembros de la ONU aprobaron la Declaración de los Derechos del Niño de manera unánime. Desde esta perspectiva, es imposible no tomar una posición ante costumbres que perpetúan la promoción de tradiciones culturales que afectan el desarrollo adecuado de las aptitudes del aprendizaje en el niño debido a su carácter agresivo-defensivo (Ortiz, 2017; Trucco & Inostroza, 2017).

Es probable que esta situación se replique en otros espacios en los que se produce la dicotomía entre la tradición y los desafíos de una humanidad cuyos valores y principios obedecen a una normativa de carácter universal ligada a la “modernidad”. En Patahuasi, algunos comuneros entrevistados para esta investigación declaran al Takanakuy como una práctica carente de riesgo. Como lo hemos dicho ya, su asociación con una festividad religiosa cristiana pareciera haber legitimado en su discurso lo inofensivo (y necesario) de aquello que se pone en acción. Los padres de familia refieren la importancia de enseñar a sus hijos a defenderse; es más, declaran que estarían orgullosos si alguno de sus hijos se aficiona a pelear. En otras palabras, un número importante de comuneros no percibe el vínculo entre estos “valores” de la tradición basados en el uso de la fuerza física y los riesgos que

pueden ocasionar en el desarrollo del aprendizaje del niño.

Por ejemplo, Mario Astuhuilca, de 54 años, comenta: “A mi hijo le enseñaba a pelear desde pequeño para que se defienda, y cuando lo veo pelear me siento orgulloso y lo aplaudimos toda mi familia” (Entrevista personal, 23 de enero del 2021). Sin embargo, otro grupo de padres de familia menciona que la observación de esta práctica deja huellas negativas en los niños, reforzando la agresividad entre compañeros en la escuela. Por ejemplo, algunos no están de acuerdo: “Los niños se quedan traumatados y no es bueno que observen el Takanakuy que realizan; más deben resolver dialogando, conversando con los padres de familia y con docentes”. (Entrevista personal, 23 de enero de 2021).

El presente estudio deja en pie el tema de la resolución de los conflictos como un horizonte de comprensión, así como el debate de la validez de algunas tradiciones o costumbres que siguen patrones de normalización de la violencia. Líneas más arriba mencionamos la legitimación del Takanakuy como espacio de resolución de conflictos, algo que Cama (2013) y Arias (2003) también profundizaron en sendos estudios de casos.

Por ello, una educación intercultural debe hacerse cargo de la dimensión del conflicto en una determinada comunidad, los valores culturales en los que ella reposa y recibe de la tradición, y ayudar, desde los procesos de aprendizaje, a discernir aquellos que perpetúan los mecanismos de violencia normalizados en la cultura local y que no propician una cultura de paz. Esto solo es posible mediante consensos dialogados entre los miembros de la comunidad (Díaz & Londoño, 2017; Telleschi, 2017). La violencia no es más que la expresión del fracaso de la palabra y, en consecuencia, del hecho relacional que define lo propiamente humano.

Esto último entra en contradicción con la espiritualidad andina, fundamentada por valores ancestrales ligados a la reciprocidad, a su vez afirmada en la relación con la naturaleza. La noción de *Sumaq kawsay*

(buen vivir), introducida de manera intensiva en debates recientes en el diálogo intercultural (Alaminos & Penalva, 2017; Morocho, 2017; Hidalgo-Capitán & Cubillo-Guevara, 2017; Hosseini, 2018; Herrera, 2018), establece conceptualmente este horizonte en el modo en que el individuo se sitúa ante el mundo y su propia comunidad, mediado por el trabajo colaborativo y la sana convivencia con la naturaleza. Desarrollar mejor esta noción en los planes educativos interculturales podría ser una manera de cimentar la coherencia de la cultura andina para con ella misma. ¿Sería esta una vía para evacuar la violencia institucionalizada en la cultura y algunas tradiciones heredadas?

Tomando en cuenta dicho conocimiento de los pueblos indígenas, el Ministerio de Educación del Perú enfatiza que el buen vivir “implica estar en armonía con uno mismo y luego saber relacionarse o convivir armónicamente con todas las formas de existencia” (MINEDU, 2013, p. 38). Si esta noción recoge el espíritu profundo de la racionalidad andina, resulta claro que entra en contradicción con otras formas culturales que subsisten paralelamente y en las que la agresión es la norma. En efecto, el mismo documento señala que debemos reflexionar “sobre el modelo de convivencia escolar que permita la formación de estudiantes en prácticas ciudadanas basadas en los valores de su sociedad, el respeto y ejercicio de los derechos humanos y de los derechos colectivos que como pueblos les asisten” (MINEDU, 2013, p. 45).

Una reflexión intercultural en torno al *Sumaq Kausay* integrada en la educación básica regular junto a otras tradiciones culturales –como las asambleas comunales– haría posible nuevas formas culturales de hacer frente a los conflictos, fundamentadas en el consenso y no en la violencia física. En consecuencia, este podría ser el camino para que el poblador mismo perciba, en su proceso educativo, las contradicciones entre tradiciones o patrones de agresividad y la lógica de sus propias raíces culturales (Kárpava y Moya, 2016).

¿Cuál es entonces el destino del Takanakuy? La misma cultura,

en su permanente cambio y sometida a la hibridación propia del encuentro con otredades que aparecen en el flujo de la historia, va estableciendo nuevos parámetros que la alejan del ritual sacrificial que probablemente fue. Actualmente, se parece cada vez más a un deporte, un juego colectivo en el que viejos valores de la masculinidad siguen reproduciéndose, representando otro desafío para la formación básica regular. No obstante, su vínculo con festividades católicas y tradiciones ancestrales le da una riesgosa legitimación a la agresión física que es el núcleo de su identidad.

Probablemente el Takanakuy seguirá evolucionando con el tiempo, pero su supervivencia tendrá sentido en la medida en que los mismos pobladores decidan cuál es su rol en la autopercepción de la cultura local caracterizada por conductas cívicas que erradican la violencia de todo tipo. A la educación con enfoque intercultural le corresponde formar en aquellos valores que, de modo dialogante, establezcan puentes entre las distintas tradiciones ancestrales en pro de una cultura de paz.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo, A., Duro, E. & Grau, I. (2002). *UNICEF va a la escuela para construir una cultura de paz y solidaridad*. UNICEF. [https://www.academia.edu/10346014/CULTURA\\_DE\\_PAZ\\_UNICEF](https://www.academia.edu/10346014/CULTURA_DE_PAZ_UNICEF)
- Acosta, J. (2008). *Historia natural y moral de las Indias* (F. del Pino-Díaz, Ed.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Trabajo original publicado en 1590).
- Alaminos, A. & Penalva, C. (2017). Entre el Sumak Kawsay y el Buen Vivir Institucional. Los discursos sociales del Buen Vivir en las zonas rurales del Sur de Ecuador. *Revista de Paz y Conflictos*, 10(1), 137-167. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=205052042006>
- Albó, X. (1974). Santa Vera Cruz Tatita. *Allpanchis*, 6(7), 163-215. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v6i7.935>
- Albó, X. (2012). Vita Christi: el escrito Aymara más completo del periodo colonial. *Ciencia y Cultura*, 28, 111-131. <https://www.redalyc.org/pdf/4258/425839841006.pdf>
- Archer, J. (2006). Testosterone and human aggression: an evaluation of the challenge hypothesis. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 30(3), 319-345. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2004.12.007>
- Arias, G. (2003). *Poder y Violencia en los Andes: a propósito de la costumbre del Takanakuy en la Comunidad Campesina de Ccoyo, Cusco*. FLACSO - Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/1726>
- Bakhtin, M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. University of Texas Press.
- Beauclair, N. (2013). La reciprocidad andina como aporte a la ética occidental: Un ejercicio de filosofía intercultural. *Cuadernos*

*Interculturales*, 11(21), 39-57. <https://www.redalyc.org/pdf/552/55229413003.pdf>

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.

Bolin, I. (1998). *Rituals of Respect. The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*. University of Texas Press.

Brachetti, A. (2001). La Batalla de Chiaraje: Una Pelea Ritual en los Andes del Sur de Perú. *Anales del Museo de América*, 9, 59-78.

Brisset D. (2001). Fiestas hispanas de moros y cristianos. Historia y significados. *Gazeta de Antropología*, 17. <https://doi.org/10.30827/Digibug.7433>

Bronfenbrenner, U. (1993). *La ecología del desarrollo humano*. (Trabajo original publicada en 1979). Paidós.

Cama, M. (2013). *Pachamama Yawarmanta Yarqasqa. Sangre para la hambrienta tierra. Resolución de conflictos a través del Takanakuy en los andes del sur. Caso de la comunidad de Ccoyo, Departamento de Cusco-Perú* [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid].

Cifuentes-Garzón, J. (2021). Escuela urbana y reconfiguración de identidades en la juventud rural. *Revista Colombiana de Educación*, 1(82), 131-150. <https://doi.org/10.17227/rce.num82-10579>

De Waal, F. (1996). *Good Natured*. Harvard University Press.

De Waal, F. (2009). *The Age of Empathy*. Three Rivers Press.

Dedenbach-Salazar, S. & Ruhnau, E. (2016a). 'Salvando las almas de los indios': Los conceptos de 'alma/ánima' en las lenguas coloniales náhuatl y quechua". En S. Dedenbach-Salazar, (Ed.), *La transmisión de conceptos cristianos a las lenguas amerindias: Estudios sobre*

*textos y contextos de la época colonial*. Academia Verlag.

Dedenbach-Salazar, S. (2016b). '... por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro': The Christian Trinity and the Multiplicity of Andean Deities: Indigenous Beliefs and the Instruction of the Christian Doctrine in Quechua. *Colonial Latin American Review* 25(4), 414-444. <https://doi.org/10.1080/10609164.2016.1281004>

Dedenbach-Salazar, S. (2017). Deities and Spirits in Andean Belief: Towards a Systematisation. *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, 112(2), 443-453. <http://dx.doi.org/10.5771/0257-9774-2017-2-443>

Dedenbach-Salazar, S. (2019). Recontextualising the Sacraments: Diego González Holguín's Construction of Christian Vocabulary in Colonial Peru. En S. Dedenbach-Salazar Sáenz (Ed.), *Translating Wor(l)ds: Explaining Christianity across Cultural Boundaries*. *Collectanea Instituti Anthropos*, 51, 157-198. Academia Verlag.

Díaz, Á. & Londoño, C. (2017). Lectura de una experiencia de educación para la paz territorial desde el pensamiento crítico. En C. Piedrahita, P. Vommaro, & M. Fuentes (Eds.), *Formación para la crítica y construcción de territorios de paz*, 161-170. CLACSO, Editorial Magisterio.

Fisas, V. (2011). Educar para una cultura de paz. *Quaderns de Construcció de Pau*, 20. Escola de Cultura de Pau. [https://escolapau.uab.cat/img/qcp/educar\\_cultura\\_paz.pdf](https://escolapau.uab.cat/img/qcp/educar_cultura_paz.pdf)

García, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.

Garcilaso de la Vega, I. (1609). *Comentarios Reales de los Incas*. Crassbeeck.

Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Grasset.

Girard, R. (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Grasset.

Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Grasset.

Gómez, R. & Rivas, R. (Coords.) (2019). *Religiosidad Popular, postsecularismo y posmodernidad*. Universidad Intercontinental. [https://respuic.dev.ecd.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-1\\_Postsecularismo-y-posmodernidad.pdf](https://respuic.dev.ecd.mx/wp-content/uploads/2020/10/serie-1_Postsecularismo-y-posmodernidad.pdf)

Guadalupe, K. (2016). *Las comunidades indígenas en el Perú y su derecho a la administración de justicia propia*. [Tesis doctoral, Università degli studi di Palermo]. CORE Database. <https://core.ac.uk/download/pdf/53303167.pdf>

Habermas, J. & Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. Fondo de Cultura Económica.

Hauser, M. (2006). *Moral Minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*. Harper Collins Publishers.

Herrera, G. (Ed.) (2018). *Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo*. CLACSO.

Hidalgo-Capitán, A. & Cubillo-Guevara, A. (2017). Deconstruction and Genealogy of Latin American Good Living (Buen Vivir). The (Triune) Good Living and its Diverse Intellectual Wellsprings. *International Development Policy. Revue internationale de politique de développement*, 9(1), 23-50. <https://doi.org/10.4000/poldev.2351>

Hosseini, S. (2018) From well-being to well-living: Towards a post-capitalist understanding of quality of life. *Australian Quarterly*,

89(2), 35-40. <https://search.informit.org/doi/10.3316/INFORMIT.472003185948185>

Irarrázaval, D. (1988). Mutación en la identidad andina: Ritos y concepciones de la divinidad. *Allpanchis*, 20(31), 11-83. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v20i31.959>

Irarrázaval, D. (1998). El saber indígena sopesa: la modernidad. *Yachay*, 27, 9-33.

Islas, A. Vera, D. & Miranda, C. (2018). La cultura de paz en las políticas de Educación Superior de México, Colombia y El Salvador. *Educación y Humanismo*, 20(34), 312-325. <https://doi.org/10.17081/eduhum.20.34.2875>

Kárpava, A. & Moya, R. (2016). Paz Intercultural y Sumaq Kausay ¿Un encuentro con el origen? *Revista de Paz y Conflictos*, 9(1), 47 - 72. <https://doi.org/10.30827/revpaz.v9i1.4376>

Katz, L. (Ed.). (2000). *Evolutionary origins of morality: Cross-disciplinary perspectives*. Imprint Academic.

King, B. (2013). *How Animals Grieve*. The University of Chicago Press.

Kouroutchine O. (2004). Combats rituels et masques. *Ethnologie française*, 34(2), 235-240. <https://doi.org/10.3917/ethn.042.0235>

Llaurens, V., Raymond, M. & Faurie, C. (2009). Ritual fights and male reproductive success in a human population. *Journal of Evolutionary Biology*, 22(9), 1854-1859. <https://doi.org/10.1111/j.1420-9101.2009.01793.x>

Lupo, A. (1996). Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo. *Revista de Antropología Social*, 5(11), 11-37. <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/>

article/view/RAS09696110011A

MacCormack, S. (1985). "The Heart Has Its Reasons": Predicaments of Missionary Christianity in Early Colonial Peru. *Hispanic American Review*, 65(3), 443-466. <https://doi.org/10.2307/2514831>

MacCormack, S. (1991). *Religion in the Andes. Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton University Press.

MacCormack, S. (2006). Gods, Demons, and Idols in the Andes. *Journal of the History of Ideas*, 67(4), 623-647. <http://dx.doi.org/10.1353/jhi.2006.0034>

Martínez, M. & Hernández, C. (2014). Ética intercultural y educación para la integración latinoamericana. *REDHECS Revista Electrónica de Humanidades, Educación y Comunicación Social*, 18(9), 315-333. <https://ojs.urbe.edu/index.php/redhecs/article/view/947>

Marzal, M. (1983). *La transformación religiosa peruana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Marzal, M. (1985). *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Marzal, M. (2005). *Religiones andinas*. Trotta.

Ministerio de Educación. (2013). *Hacia una Educación Intercultural Bilingüe*. [http://www.minedu.gob.pe/minedu/archivos/a/002/01-general/2-propuesta\\_pedagogica\\_eib\\_2013.pdf](http://www.minedu.gob.pe/minedu/archivos/a/002/01-general/2-propuesta_pedagogica_eib_2013.pdf)

Ministerio de Educación. (2016). *Plan Nacional de Educación Intercultural Bilingüe al 2021*. <https://repositorio.minedu.gob.pe/handle/20.500.12799/5105>

- Moore, S. (1973) *Power and property in Inca Peru* (Trabajo original publicado en 1958). Greenwood Press.
- Morocho, S. (2017). Sumak Kawsay: ¿estrategia política o filosofía de vida? *Universitas XXI. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 15(26), 179-198. <https://www.redalyc.org/journal/4761/476151860007/html/>
- Morúa, F. (2020). *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú de sus hechos costumbres y manera de gobierno* [Manuscrito transcrito por Ossio, J.] (Trabajo original publicado en 1590). <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/173391>
- Muñoz, G. & Quintriqueo, S. (2019). Participación familiar y comunitaria en la educación intercultural en contexto mapuche. *Espacios*, 40(19). <https://www.revistaespacios.com/a19v40n19/19401921.html>
- Muñoz, G. (2021). Educación familiar e intercultural en contexto mapuche: hacia una articulación educativa en perspectiva decolonial. *Estudios Pedagógicos*, 47(1), 391-407. <https://doi.org/10.4067/S0718-07052021000100391>
- Orlove, B. (1994). Sticks and Stones: Ritual Battles and Play in the Southern Peruvian Andes. En Poole, D. (Ed.) *Unruly Order: Violence, Power, and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru* (pp. 133-164). Westview Press.
- Ortiz, R. (2017). *La importancia de la educación emocional en el desarrollo integral del alumno de primaria* [Trabajo de fin de grado, Universitat de les Illes Balears]. <http://hdl.handle.net/11201/3952>
- Papastergiadis, N. (2005). Hybridity and Ambivalence Places: Flows in Contemporary Art and Culture. *Theory, Culture & Society*, 22(4), 39-64. <http://dx.doi.org/10.1177/0263276405054990>

- Peláez, C. (2013). Mediación, ciudadanía y cultura de paz. El tratamiento del conflicto en la educación. *Ábaco: Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, 75, 69-74.
- Piñón, G. & Sandoval, E. (2016). Educación Intercultural en Ecatepec, Estado de México. *Ra Ximhai*, 12(3), 57-77. <https://www.redalyc.org/pdf/461/46146811004.pdf>
- Ridley, M. (1996). *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*. Penguin Books.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. Vintage Books.
- Salinas-Quiroz, F., Cambón, V. & Silva, S. (2015). Aporte ecológico-interactivo a la psicología educativa. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 26(1), 26-32. <https://www.redalyc.org/pdf/2332/233245620003.pdf>
- Telleschi, T. (2017). Educación en valores para una convivencia intercultural menos conflictiva: perspectivas morales y religiosas. *Revista de Paz y Conflictos*, 10(2), 41-63. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/revpaz/article/view/6498/5957>
- Tomasello, M. (2016). *A Natural History of Human Morality*. Harvard University Press.
- Trucco, D. & Inostroza, P. (2017). *Las violencias en el espacio escolar*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/41068/4/S1700122\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/41068/4/S1700122_es.pdf)
- Tung, T. (2003). *A Bioarchaeological Perspective on Wari Imperialism in the Andes of Peru: A View from Heartland and Hinterland Skeletal Populations* [Disertación doctoral, University of North Carolina]. University of North Carolina Archive. <https://archaeology.sites>.

unc.edu/wp-content/uploads/sites/187/2020/08/Tung-2003-PhD-UMI.pdf

Tung, T. & Owen, B. (2006). Violence and Rural Lifeways at Two Peripheral Wari Sites in the Majes Valley of Southern Peru. En W. Isbell & H. Silverman (Eds.), *Andean archaeology III: North and South* (pp. 435–467). Springer.

Young, R. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Routledge.