



alteridades

Alteridades

ISSN: 0188-7017

ISSN: 2448-850X

Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias
Sociales y Humanidades

Rodríguez Rodríguez, Lidia Iris

Tinku, los guerreros del Tata Wilakruz Ciclo agrícola y celebración de la Cruz en Macha, Potosí

Alteridades, vol. 33, núm. 65, 2023, Enero-Junio, pp. 47-59

Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades

DOI: <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2023v33n65/Rodriguez>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74776144005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAM redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Tinku, los guerreros del Tata Wilakruz

Ciclo agrícola y celebración de la Cruz en Macha, Potosí*

Tinku, the Tata Wilakruz warriors

Agricultural cycle and celebration of the cross in Macha, Potosí

LIDIA IRIS RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ**

Abstract

The Tinku ritual, celebrated in San Pedro de Macha, Potosí, Bolivia, alludes to the day of the cross from the Quechua worldview in articulation with the Andean agricultural cycle and a tradition of combat. Different moments of the meeting are addressed with the aim of showing that this is more than physical confrontation. From processual anthropology and the concept of agrarian matrix, the Tinku is analyzed as a festive and ritual encounter through interayllus conflict and alliances. Through the ethnographic record, an account of other elements of the interaction between the ayllus of the valley and the puna is given, which imply giving to the land, circulation of agricultural products, reaffirmation of territory and new family ties between the communities. At the same time, the theme is located in its relationship with the State and its institutions, where the derived implications and the Quechua adaptation are contemplated from the local.

Key words: *Quechua, agrarian matrix, meeting, reciprocity, conflict, alliances, State*

Resumen

El ritual del Tinku, celebrado en San Pedro de Macha, Potosí, Bolivia, alude al Día de la Cruz desde la cosmovisión quechua, en articulación con el ciclo agrícola andino y con una tradición de combate. Se abordan diferentes momentos del encuentro con el objetivo de mostrar que éste es más que una mera confrontación física. Desde la antropología procesual y el concepto de matriz agraria, el Tinku es analizado como encuentro festivo y ritual a través del conflicto y las alianzas interayllus. Mediante el registro etnográfico se da cuenta de otros elementos de la interacción entre los ayllus del valle y la puna, que implican brindar a la tierra circulación de productos agrícolas, reaffirmación de territorio y nuevos vínculos familiares entre las comunidades. A la vez, el tema es situado en su relación con el Estado y sus instituciones y, desde lo local, se contemplan las implicaciones derivadas de esta relación y la adaptación quechua.

Palabras clave: *quechua, matriz agraria, encuentro, reciprocidad, conflicto, alianzas, Estado*

Introducción

La celebración de la pelea ritual del Tinku está relacionada con la tradición agrícola de los Andes articulada con las prácticas católicas reproducidas en la Nueva España a partir del siglo XVI. El Día de la Cruz en Macha tiene características históricas de suma relevancia, primero por la ocupación prehispánica como bastión militar desde el Tawantinsuyu (territorio dominado por los Incas, que en quechua significa “cuatro regiones”), y posteriormente

* Artículo recibido el 17/01/22 y aceptado el 08/07/22.

** Escuela Nacional de Antropología e Historia. Calle Zapote s/n, esq. Periférico Sur, col. Isidro Fabela, 14060 Tlalpan, Ciudad de México <logossolar1@hotmail.com>.

la imposición ibérica que, entre otras cosas, declaró la nueva hegemonía con la construcción de una iglesia católica encima de la huaca (lugar sagrado) principal en el centro de Macha. Para la celebración se lleva al Tata Wilakruz (simbolizado por una cruz de madera) vestido para batalla, retomando la cosmovisión de los pueblos quechuas (que fueron desplazados a partir de siglo xv por el Estado inca para cumplir con la *mit'a*),¹ mismos que desde el contacto español en el siglo xvi han ocupado de manera permanente la región de Potosí en Bolivia. San Pedro de Macha está situado al norte del departamento de Potosí y se integra por los pisos ecológicos de puna (zona fría) y valle (zona cálida), donde se da una dinámica de reciprocidad y circulación de productos agrícolas entre las comunidades de ambos espacios, lo cual forma parte de la particularidad histórica, cultural y política de las comunidades de Macha.

Cuando se habla del Tinku hay que considerar el significado en quechua de dicho concepto, el cual se traduce como encuentro. Por consecuencia, el escenario que se produce los días 3 y 4 de mayo en la plaza principal de Macha es un encuentro entre los *ayllus* (comunidades originarias andinas) que acuden a celebrarlo cada año a partir de la convivencia del Tata Wilakruz con los humanos, con lo cual se reafirma la cohesión social y la confirmación territorial. Es por ello que interesa aproximarnos a conocer cuál es la relevancia de la celebración del Tinku para las comunidades quechuas; qué implicaciones tiene en las relaciones sociales; cómo se resuelve la dinámica de conflicto-alianza, y cuál es la relación de dicha celebración con el Estado. El Tinku registra diferentes momentos de encuentro, en los cuales la interacción entre los *ayllus* del valle y la puna conlleva elementos que garantizan la producción y reproducción social, así como la permanencia del ciclo agrícola ritualizado. Es el espacio donde se resuelven las querellas entre comunidades y a la vez se generan las alianzas que permiten la continuidad de relaciones sociales entre comunidades y la circulación de productos agrícolas. En este contexto, el Estado interviene con un perfil cuestionado por los *ayllus*, pues el uso de la fuerza policial, la pavimentación de la plaza y la intervención de las instituciones no necesariamente aportan a la dinámica comunitaria quechua en la continuidad del ciclo agrícola y las relaciones de reciprocidad con la tierra.

Es útil abordar los diferentes momentos de encuentro entre comunidades, ya que al ser una celebración

interayllu se muestra que la interacción entre las dos partes, *majasaya* (mitad de abajo) y *alasaya* (mitad de arriba), del valle y puna de Macha, se expresa en una esfera que rebasa la confrontación en el Tinku. Es oportuno enfatizar el alcance del encuentro festivo y ritual en el marco del ciclo agrícola, con el objetivo de dimensionar la relevancia histórica regional de reproducción de relaciones sociales a partir del rito agrícola y sus implicaciones en la cohesión interayllu a través del conflicto y las alianzas.

El fundamento teórico se compone dos esferas principales, situando al Tinku como ritual que forma parte del ciclo agrícola. Se recuperan las propuestas generales de Andrés Medina Hernández (1996, 2007), así como de López Austin y López Luján (2009) y, en lo particular, para abordar la matriz agraria andina, a Nelson Antequera Durán (2013). La segunda esfera teórica con la que se reflexiona en torno al ritual del Tinku es la antropología procesual, y para ello se retoma a Max Gluckman (1968, 2009).

Así, encontramos que la interrelación de los elementos comunes del comunitarismo –la organización política, la matriz agraria y el ritual comunal– es el sustento que posibilita la cohesión social y el bienestar común, donde el sistema de cargos –parte de la herencia española– ha permitido mantener el ciclo ceremonial anual comunitario (Medina, 2007: 31).² Por su parte, la *matriz agraria* (Antequera, 2013: 28) se expresa como sustento del *ayllu*, mediante el “carácter estrictamente ritualizado de todo el proceso agrícola”, y donde dicha matriz es sistematizada, transmitida y simbolizada como elemento central de la cosmovisión. Esto confirma que “las tierras de cultivo son el pilar de la organización social, concepciones de la historia y valores culturales profundos” (López Austin y López Luján, 2009: 21) de los pueblos originarios y, por tanto, se reafirma la reproducción de la comunidad agraria, su memoria histórica y el ritual comunal (Medina Hernández, 1996).

En torno a la antropología procesual

La antropología procesual remite de modo directo a las aportaciones teóricas y metodológicas de la Escuela de Manchester establecidas en el artículo fundacional “Analysis of a social situation in modern Zululand” de Max Gluckman (1968), antropólogo sudafricano, nacido en Johannesburgo en 1911, conocido por la

¹ Otorgamiento de la fuerza de trabajo al Estado inca, a cambio recibían una porción de tierra (Sayana).

² Medina señala que el origen de los rituales no se corresponde del todo con las fechas del ciclo cristiano, y que expresan rasgos particulares como en el ritual de lluvias o la peculiaridad de la celebración del Día de Muertos, la Semana Santa, el Carnaval, la Navidad, etcétera.

propuesta de la teoría del conflicto, así como por el método de caso extendido y el análisis situacional. El referente contextual de la Unión Sudafricana, establecida de 1910 a 1961, dio un vuelco a la ciencia antropológica y sus enfoques en la investigación a través del concepto de sociedad plural. Gluckman retoma conceptos de la teoría antropológica como *proceso*, *costumbre*, *cambio social* y *equilibrio* y les brinda nuevas posibilidades de contenido, de forma que el devenir de la antropología británica se inclinó hacia el interés por estudiar los procesos, en lo cual el conflicto permitió plantear una nueva percepción en la antropología contemporánea.

El análisis situacional como método de registro en campo desde la antropología procesual se focaliza en la conducta de los actores para ver de qué manera actúan conforme a las normas y la toma de decisiones bajo diferentes circunstancias, se centra en el análisis de las reglas en conflicto. La conexión que se hace del análisis situacional con el método de caso extendido sugiere la integración de las conductas individuales y de grupo con información diacrónica del sistema social, lo que hace posible ampliar el enfoque sincrónico del registro de la unidad de estudio, para lo cual se recurre al enfoque histórico con el objetivo de conocer, desde un punto de vista general, cómo se ha desarrollado y cómo se vive en torno al sistema normativo del grupo social investigado. Por tanto, se amplía la visión en torno a la unidad de estudio en el marco del análisis del caso extendido, donde las perspectivas sincrónica y diacrónica se conjugan en la interrelación de datos etnográficos e históricos recuperados en archivos, memoria de los sujetos, hemerografías, entre otros. Con ello, se correlaciona información en lo singular –con el análisis de la conducta de los sujetos en lo particular, desde el análisis de la conducta de la unidad de estudio–, y se enlaza con la universalidad del sistema social, para identificar las variantes de cambio y continuidad en torno a los procesos de la estructura de todo el sistema.

En *Costumbre y conflicto en África*, Gluckman dice que, en la red de eventos reales, ningún proceso y comportamiento se presenta de forma aislada, en cuanto son expresiones de la dinámica de una sociedad plural. Propone el registro del *contacto intercultural*, con lo que plantea rebasar el registro de las costumbres para dinamizar la percepción de la organización social. De igual forma, propone el término *costumbre* para indicar cualquier parte de la cultura vinculada a cambios de algún sistema social. Identifica los *cambios sociales* como aquellos derivados de las relaciones sociológicas que se reflejan en los cambios culturales, los cuales se expresan en los hechos observables, y el *equilibrio*,

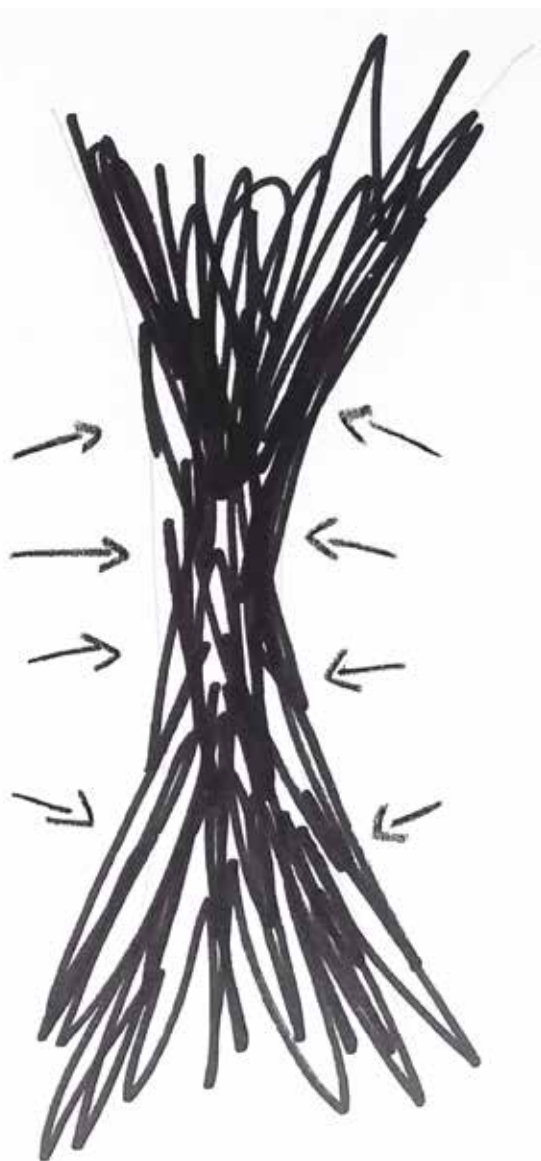
como el momento de orden social que lleva consigo la presencia de conflictos y lealtades que se irán desarrollando hasta la llegada de una nueva fusión que genere cambio y nuevos conflictos, los cuales se ordenan y equilibran a través de la práctica de la costumbre. Considera que los métodos rituales son empleados para recomponer los desajustes sociales surgidos en las querellas entre los grupos sociales. Gluckman (2009: 43) señala que la cohesión social descansa en las relaciones de alianzas y conflictos, en donde el pleito es un “estado permanente de hostilidad” y, por ende, no existen sociedades sin estados de hostilidad. Sin embargo, estas hostilidades son corregidas por otras lealtades basadas en la costumbre, razón por la cual los grupos sociales se encargan de presionar para que se generen las alianzas que den paso a la solución pacífica para restablecer el orden social, y con ello tenga lugar la cotidianidad –con conflictos y lealtades– hasta llegar nuevamente a la necesidad de restablecer las relaciones sociales entre los grupos.

De la metodología en la investigación

En la literatura antropológica de la región del norte de Potosí, y de manera particular en el registro de la celebración del Tinku, se reconoce a Tristan Platt (1996, 2010, 2015) como el principal etnógrafo de dicho fenómeno social. Para situar la dimensión histórica precolonial se recupera brevemente la propuesta de Albarracín-Jordán (1996) en torno a la constitución del *Qullasuyu* (en quechua, región del altiplano), el *ayllu* (comunidad originaria andina) y la *marka* (conjunto de comunidades originarias). Se acude también a las aportaciones de Artal Vergara (2008), Fernández (2015) y Medina Portilla y Cohen (2008), con quienes se comparten algunas perspectivas en torno al encuentro de los *ayllus* de la región de Macha.

Ahora bien, con la metodología de la antropología procesual –la cual desde el análisis situacional se enfoca en el comportamiento real en alguna ocasión particular, en las regularidades y variaciones del comportamiento de miembros de la comunidad–, se compara ese comportamiento con otras ocasiones o momentos, y se identifican las normas en conflicto. Lo que permite avistar el sistema y la estructura sociales mediante un proceso en el que los sujetos optan por una regla u otra a través de sus acciones, lo cual es contrastado con otras fuentes de información para situar como caso ampliado. La metodología empleada en la investigación consistió en revisar fuentes bibliográficas y estudios previos en torno al Tinku y la dinámica de los *ayllus* en Potosí, también se revisaron datos

etnohistóricos generales de la conformación política poblacional durante el último periodo prehispánico y el colonial. Asimismo, se trabajó en campo bajo el enfoque etnográfico de observación directa y participante en mayo y junio de 2013 en el norte de Potosí, Bolivia, donde se realizó el reconocimiento geográfico y sociocultural de la región con el objetivo de entender la dinámica entre las regiones de Sierra y Valle y la composición étnica y la cotidianeidad de los *ayllus* de ese territorio. Se realizó registro situacional en San Pedro de Macha durante los días de la celebración del Tinku, dando seguimiento a actores locales de la comunidad días antes y después del encuentro y realizando entrevistas y observación participante con actores sociales de diferentes edades y sexos provenientes de los *ayllus* que acuden a la celebración el 3 y el 4 de mayo.



***Qullasuyu,* el antecedente histórico de Macha**

Juan Albarracín-Jordán (1996: 51) anota que, durante la época incaica, el *Qullasuyu* estaba compuesto por numerosos cacicazgos o señoríos, mismos que fueron incorporados al sistema político, económico y ritual del imperio inca con la alianza inca-lupaqa. El autor sostiene que el *ayllu* y la *marka* han sobrevivido cinco siglos a la imposición cultural, que no ha “podido borrar la coherencia de las estrategias sociales andinas que se remontan no solamente unas centurias en el pasado sino que tienen sus raíces en un proceso milenario de desarrollo” (Albarracín-Jordán, 1996: 72). Para el caso particular del norte de Potosí se tiene registro de que era ocupado por la Confederación Charcas (*La Ojhot'a, Periódico del Norte Potosí*, 2008: 1), la cual estaba constituida por población chicha, kara kara y charcas, cubría parte de la región puna y llegaba hasta el sur de Cochabamba, en la región del valle.

Para el caso de la región del norte de Potosí, Medina Portilla y Cohen (2008: 10) indican que en la comunidad de Copacabana usar la montera española es parte de la tradición, “ya que en ocasiones se tomaban algunos elementos de los conquistadores como trofeos de guerra luego de las contiendas”. La larga tradición de lucha y resistencia en dicha región tuvo incursiones de freno y represión, como sucedió luego de la sublevación de Tomás Katari de Macha entre 1780 y 1818, cuando se “intentó suprimir los curacazgos hereditarios tradicionales, promoviendo el nombramiento de caciques mestizos y españoles locales para intensificar el control colonial sobre las poblaciones indígenas” (Platt, 2015: 163). Desde entonces, la cuna del ritual del Tinku experimentó una “historia cargada de tensiones entre habitantes originarios y colonizadores europeos primero y del Estado-Nación boliviano luego” (Medina Portilla y Cohen, 2008: 10), compartida con otros tantos espacios latinoamericanos.

El Tinku se asocia con diversas fiestas católicas, aunque en esencia cumple con ser un ritual de “confirmación del acceso de diferentes grupos a las tierras, y momentos en que las relaciones de alianza se plantean o verifican” (Platt, 2010: 301), y es una práctica de la región de Potosí, por lo cual es habitual en provincias como Chayanta, San Pedro de Macha, Alfonso de Ibáñez, Charcas, Sacaca, B. Bilbao Rioja, Pocuata y Bustillo (Artal, 2008: 4-5; *La Ojhot'a, Periódico del Norte Potosí*, 2008: 5). Tristan Platt (2010: 304) refiere que la participación se presenta entre *ayllus* de la región puna y el valle, en la primera, en San Pedro Macha se acude a la celebración del Wilakrus el 3 de mayo, mientras que para la fiesta del Corpus Christi se acu-

de al pueblo colonial de San Marcos de Miraflores, donde se celebra el Tinku valluno más importante. En torno a la situación geográfica el autor precisa:

Para ubicar estos lugares dentro de la estructura social y geográfica del Ayllu Macha hay que recordar que este Ayllu se extiende en una franja desde la frontera con Oruro en la puna hasta los valles de Carasi, y que se divide en las dos mitades de Majasaya y Alasaya, cada mitad a su vez dividida en cinco ayllus (diez en total), cuyos nombres han seguido sin cambio desde el siglo xvi. Quizás desde principios de la República, cada uno de los diez ayllus también ha sido subdividido en un número variable de Cabildos territoriales (los cabildos del municipio son del siglo xvi), oportunamente cartografiados por Mendoza y Patzi [Platt, 2015: 167].

En Macha la complementariedad es unidad socio-cultural (*La Ojhot'a, Periódico del Norte Potosí*, 2008: 2) entre la parcialidad de arriba (*alaxsaya*) y la de abajo (*manqhasaya*) –o bien (*manka saya*) y (*arak saya*)– (Fernández D., 2015: 9), en donde, de acuerdo con Platt (2010: 301), la jurisdicción parroquial puede ser el argumento para generar alianzas bajo un frente Macha unificado de la región puna, aun entre parcialidades opuestas, pero que comparten piso ecológico en el lado oriental de la cordillera.

La capital nos pertenece, Tinku de los barrios de San Pedro de Macha

El Tinku tiene diferentes momentos en su desarrollo, el día 3 de mayo únicamente se celebra por los barrios de Macha, con esto se refuerza el encuentro entre los habitantes y migrantes originarios de la capital política de la región. Es habitual toparse con personas que regresan para formar parte de la comparsa de su barrio, y que viven en Cochabamba, Potosí, Santa Cruz, La Paz y El Alto, o bien, en Chile o Argentina, y vuelven durante algunos días para reafirmar las relaciones sociales en el interior de su grupo como barrio y en interrelaciones barriales a través del Tinku. El grupo danza en la noche desde la esquina de su barrio³ y en la plaza giran en dirección contraria a las manecillas del reloj, parando en cada esquina para

bailar en círculo con una cruz al centro del grupo; en la puerta de la iglesia todos se arrodillan y se hace una oración, la cruz y banderas van al frente. Después de saludar a la iglesia siguen con la danza y en la torre del campanario se detienen para ofrendar chicha a la placa fundacional de Macha, tras lo cual se meten a las calles de su barrio, donde son recibidos en las casas de los prestes,⁴ quienes les ofrecen chicha. La tensión y la violencia ritual en este caso se presenta si alguno de los grupos ingresa a otra sección de Macha que no sea la que le corresponde, los enfrentamientos físicos ocurren, sobre todo, entre hombres. Los habitantes de Macha dicen que la capital les pertenece y por esa razón ellos son los primeros en derecho para celebrar el Tinku, por lo cual, el día 4 de mayo le prestan la plaza y el pueblo a “los campesinos” que llegan de los diferentes *ayllus* de la región de Macha.

La llegada de los ayllus

En los *ayllus*, la festividad del Wilakrus inicia días antes con el sacrificio de una llama o borrego, dependiendo de la comunidad de la que se trate. Platt (2010: 313) apunta que cada cabildo⁵ acude a las capillas o calvarios para tomar la “Cruz de las batallas (Tata Wilakrus = el Padre Vera Cruz)”, a la cual se le atribuyen características fálicas y es pintada con símbolos de fertilidad y se le coloca un rostro de Cristo en el medio, la cual remplace a la huaca ancestral, y es vestida con atuendo de guerra. El Tata Wilakrus es cargado hasta Macha para celebrar el Tinku. Anteriormente, las comunidades llegaban caminando, ahora es frecuente que un grupo avance caminando y otros lo acompañen en transporte de carga, autobuses y combis. Todo el tiempo se escucha la música de julajulas,⁶ la cual se interpreta en dos ritmos “uno marcial o trote en el recorrido hacia el pueblo y otro de wayño cuando ya se encuentran en el mismo” (Artal Vergara, 2008: 2). El transporte se deja sobre todo en el lado oeste del pueblo. En años previos hacían de tres a ocho horas y por lo general llegaban en la madrugada, pude ver que a partir de la media noche llegan algunas comunidades, pero esperaban hasta la mañana del 4 de mayo para salir a la plaza. Un par de chicos de 14 y 18 años comentaron que al día siguiente sería su primera pelea, decían que las peleas se

³ En 2013 el grupo del barrio noroeste se integraba por tres músicos con charango, un par de julajulas una cruz –de un metro aproximadamente–, vestida con listones blancos y el rostro de Cristo, a la que llaman Tata, 18 a 20 mujeres, 30 hombres y un alférez que es el mayor de la fiesta.

⁴ Persona que corre con los gastos de ciertas fiestas religiosas.

⁵ El cual cumple un orden patrilineal.

⁶ Instrumento de caña parecido a las zampoñas, pero más largas.

hacen para delimitar territorio, “se hacen porque una comunidad se puede meter a la tierra de otra y con el Tinku marcan sus diferencias territoriales”. Todas las comunidades rentan casas para alojarse la noche del 4 al 5, y éstas son cercanas al punto donde se ubica el transporte que los llevó a Macha, los grupos que llegan primero reciben al resto hasta que se logra reunir todo el *ayllu*. Los habitantes de Macha no hacen Tinku el 4 de mayo, sin embargo, acuden a la plaza como espectadores; dicen que ese día debe tenerse cuidado porque los campesinos⁷ “estando alcoholizados, se podrían meter a las casas”.

Durant el 4 de mayo tienen lugar diferentes momentos de Tinku entre los *ayllus* que acuden al encuentro. El primer momento se caracteriza por el arribo de cada una de las comunidades y el saludo que hacen a la capital política a través de la danza en cada una de las esquinas, con especial énfasis en la parte oeste de la plaza, donde se ubica el campanario de la iglesia y, en contraesquina, las oficinas del gobierno de Macha. El ingreso a la plaza inicia a partir de las 8 a. m., y desde su entrada empiezan la danza en la misma dirección que el grupo de Macha, contrario a las manecillas del reloj. Conforme van reuniéndose más grupos, la marcación de la danza se intensifica para preparar el encuentro e ir mostrando la fuerza de cada grupo, “en su ingreso a la población primero se organizan en Qutu (conjunto o grupo compacto) para mostrar la fuerza del grupo que se enfrentará a su oponente eventual de la parcialidad complementaria” (*La Ojhot'a, Periódico del Norte Potosí*, 2008: 5). El primer *ayllu* del que pude saber el nombre es Urnone, la mayoría del sonido de su música se constituía por julajulas, a diferencia del grupo de Macha que tenía charangos. Este grupo se distinguía además porque las mujeres usaban las polleras de terciopelo hasta la rodilla, y en su grupo no llevaban cruz, al menos no en la entrada a la plaza, aunque hicieron el saludo a la iglesia igual que el resto de los *ayllus*. La esquina de la iglesia donde acuden a saludar al *Mallku* torre (autoridad originaria o mayor) se ubica al suroeste de la plaza, donde previo al periodo colonial se ubicaba la huaca de Macha, pues de manera similar a otros lugares en el continente, durante la Colonia se montó la iglesia sobre la huaca, razón por la cual la gente acude a saludar en esa esquina y se queda a danzar ahí.

Otra comunidad que entró a la plaza un poco más tarde fue la de Ulacha, situada al norte de la *marka*. El grupo de Tocare era de unas 100 personas aproxi-

Foto 1



Tata Dios danzando frente a la huaca de Macha
Foto: Lidia Iris Rodríguez.

madamente, vestidos con el traje completo de Tinku, la ropa de abajo es contemporánea (jeans y camisa), llevaban el pectoral rojo, el protector de la cadera, las polainas con cascabeles y cordones rojos y el casco de piel como el de Tarabuco con pluma larga de colores en el remate; Bombori y Huarcata venían con el mismo atavío, aunque establecían su diferencia por los colores de las polainas y por la vestimenta de la cruz. Los dos últimos, a la par de Macha, son los *ayllus* más grandes de la *marka*, sus grupos lo son y por tal razón se esperaba que fueran los que pelearan con el resto de los *ayllus*.

Todos los grupos llegaban a la iglesia para saludar y ofrecer chicha, singani y cerveza, la torre del campanario siempre se mantuvo húmeda debido a la constancia de los saludos de todas las comunidades. Aun cuando ya estaba desarrollándose la fiesta en

⁷ En el valle de Tiwanaku identifiqué la misma diferenciación que marcan los habitantes del pueblo entre ellos y las personas de las comunidades, a quienes llaman “campesinos”.

las calles de la plaza, cada que un grupo tocaba esa esquina le brindaba a la torre, al igual que a la Pachamama. Los grupos recorren algunas calles del pueblo para encontrarse con los demás más tarde, empiezan en la dirección a la que pertenece su *ayllu*. Algunos *ayllus* llevaban dos cruces, la segunda es más pequeña que el Tata Wilakrus principal, como ocurre con la comunidad Caychu; me pareció que, en casos como éste, un hombre era el responsable de la cruz más grande y una mujer de la cruz más pequeña, pero igualmente se danzaba con las dos al centro. La iglesia llama a misa de 10 a. m., a la cual acuden el alférez, el pasante o preste (persona responsable de organizar o apadrinar una celebración) y mujeres y hombres que acompañan al Tata Wilakrus a escuchar “la misa dedicada a la Hostia del Sol” (Platt, 1996 en Platt 2010:313), “el resto de la comunidad espera en la torre Mallku tocando sus Julajulas antes de empezar las provocaciones y los encuentros” (Artal Vergara, 2008: 5). Al salir de misa, la cruz “otorga *animu* y *kallpa* (fuerza) a los guerreros devotos” (Platt, 2010:

Foto 2



Alférez responsable del Tata Dios del *ayllu* Ulacha
Foto: Lidia Iris Rodríguez.

313) de la celebración del Tinku, quienes “acuden a rendir tributo y su gratitud por los favores recibidos en las cosechas, especialmente de la papa, después de haberla recogido y también la de ofrecer tributo por las próximas cosechas” (*La Ojhot'a, Periódico del Norte Potosí*, 2008: 3).

Wilakruz descansa y la humanidad se confronta

El siguiente momento del Tinku ocurre después de la misa de las 10 de la mañana, tras lo cual las puertas de la iglesia se cierran, el Tata Dios de cada *ayllu* es llevado a descansar y el espacio público queda únicamente en manos de la humanidad; es aquí cuando sucede la disrupción del orden reproducido previamente. Es cuando se presenta la mayor relación con la celebración agrícola y con un momento de conflicto entre los *ayllus*, que permite resolver disputas personales, de grupo social, familiares y de conflicto por transgresión de linderos entre *ayllus*. El momento se abre cuando algunos *ayllus* ponen una barrera física con los cuerpos contra los *ayllus* que vienen detrás para que se pueda producir la confrontación.

Los grupos marcan más fuerte su paso, el avance en las calles es con mayor velocidad para que los otros grupos los escuchen, algunos hacen que vibre la tierra. Son acompañados de “las mit'anis, jóvenes solteras que llevan las wiphalas, y banderas del grupo, acompañan el primer hombre, al guía elegido por sus condiciones físicas y valor durante la pelea” (*La Ojhot'a, Periódico del Norte Potosí*, 2008: 5). Cuando se detienen en las esquinas para danzar en círculos brincan más alto y marcan el zapateado más fuerte, empiezan a levantar los dos brazos con los puños cerrados e incitan a pelear golpeándose el pecho, gritando “carajo” y aventando golpes a los hombres que se encuentran parados. Los enfrentamientos se daban entre grupos similares en número, no todos los grupos se enfrentan, aunque todos danzan con fuerza. Los grupos mayores se incitan abarcando toda la esquina para no permitir el paso, en respuesta, el otro grupo toca y zapatea más fuerte, hasta que uno de los dos cede el espacio y continuaban dando vueltas a la plaza. Algunos grupos de menor número –entre 30 y 50 personas– no pelean y pasan o danzan al lado de los grupos mayores.

Cada grupo tiene un alférez que va indicando la ordenación del grupo, quien a la vez es apoyado por otros hombres y mujeres que llevan su látigo de piel o lazo encima de los hombros hasta la cintura con el cual dirigen al grupo. Las peleas principales se realizan

Foto 3



Comparsa de *ayllu* a su entrada a Macha
Foto: Lidia Iris Rodríguez.

Foto 4



Momentos de confrontación interayllu
Foto: Lidia Iris Rodríguez.

en la esquina de la torre de la iglesia por ser la principal y por las atribuciones fálicas que se le otorgan al campanario. Cuando ocurre el enfrentamiento, el alferez y sus ayudantes se encargan de que las peleas se hagan uno a uno, lo cual debe ser en igualdad de condiciones, hasta que uno de los combatientes cae al suelo y se pone fin a ese combate “finalizando con un gran abrazo como gesto simbólico de vínculo y cercanía entre comunidades” (Fernández D., 2015: 9); se da paso a otro par, o bien, se continua la marcha del grupo. El encuentro corporal se lleva a cabo con golpes únicamente dirigidos a la cara, sobre todo a la nariz, con el objetivo de hacer sangrar al adversario, una vez que uno de los combatientes haya sangrado se le debe resguardar y apoyarle por alguna otra persona de su comunidad para que no sea agredido mientras otorga su sangre a la Pachamama.

El alferez y sus ayudantes son los encargados de separar a las personas en combate, aun cuando no siempre lo logran. El alferez es respetado por ambos grupos, pero esto no lo exime de recibir algún golpe, por lo que también puede resultar lesionado. El éxito del alferez y sus ayudantes en el encuentro consiste en lograr la menor cantidad de enfrentamientos o, en su defecto, enfrentamientos organizados. En todo momento, en especial en la esquina de la iglesia, son apoyados por policías de Macha, la cual se mantiene la mayor parte del tiempo en las partes oeste y sur para resguardar la iglesia, las oficinas municipales y la estación de policía; y sólo pueden llevar boleras para dispersar a los grupos, al igual que el alferez. Algunas personas una vez que ofrendaron deciden no volver a tener contacto físico y mantenerse con su *ayllu*, pero ya fuera del área de confrontación, otras, en cambio, deciden mantenerse en batalla y es cuando se producen los combates grupales. Cuando se dan los enfrentamientos campales, los alferez y ayudantes de los dos *ayllus* en disputa están en medio para calmar a las personas, los policías hacen lo propio y, cuando es imposible contener la batalla grupal, la policía arroja gas pimienta para dispersar la concentración. Algunos combates individuales y grupales pueden prolongarse en la plaza y en el río hasta que la iglesia vuelva a llamar a misa.

El río de Macha se ubica al norte y oeste, a una cuadra de la plaza, allí no acuden ni alferez ni policía y, por consecuencia, es donde tienen lugar los conflictos con mayor agresión física. Los grupos que durante la etapa de enfrentamiento en la plaza se convocan a continuar las batallas en el río deben acudir o, de lo contrario, buscan conciliar a través de los alferez y

pasantes para que el conflicto no permanezca abierto el siguiente año. Las personas que acuden al río para proseguir con las batallas sufren las mayores lesiones físicas, porque no existe figura de autoridad que limite los enfrentamientos con piedras de río, boleras y cuerpo a cuerpo, y llegan a transgredir las reglas de combate que se fijan en la plaza;⁸ los combates duran aproximadamente siete horas, conforme pasa el tiempo los niveles de violencia van disminuyendo. Las esquinas no son bloqueadas en su totalidad, por lo que los grupos que no pelean siguen circulando todo el tiempo en dirección contraria a las manecillas del reloj. No obstante los *ayllus* más grandes puedan estar combatiendo, en el resto de la plaza la música y las danzas se mantienen en las esquinas y en medio de las calles hasta llegar la noche.

El encuentro de enamorados y la circulación de productos

La iglesia, que con anterioridad dio un toque de campana a las 3 p. m., anuncia que la tensión del encuentro físico debe ir bajando, horas después vuelve a sonar para convocar a misa de 6 de la tarde, a la que acuden los alferez y un grupo encargado de la cruz de cada *ayllu*, el sacerdote oficia en quechua y bendice a cada una de las wilakruces. Terminada la misa, los alferez y los responsables de organizar el encuentro en cada *ayllu* son reconocidos por su comunidad afuera de la iglesia, se les tira confeti blanco y se les aplaude, algunas personas se reúnen con ellos para tomarse fotos y con esto se reconoce que hicieron bien su labor en el encuentro interayllu. El Tata Dios es llevado de nuevo a la casa donde se resguarda y allí se continúa con la celebración solamente entre las personas de cada uno de los *ayllus*; se comparte comida, se lleva al Wilakcruz a descansar y se le vuelve a poner ofrenda. Se asiste a los lesionados y en caso de existir algún fallecido se le amortaja e inicia su velorio.

En el espacio público ocurre un siguiente momento de encuentro con las personas jóvenes casaderas, allí se reproducen las relaciones sociales entre los *ayllus* a partir del emparejamiento de jóvenes. Es habitual que en ese encuentro la música cambie de tono, la finalidad ya no es combativa, sino que se torna más dulce, conciliatoria y romántica. Grupos pequeños de amigos y amigas van tocando y se van encontrando en direcciones opuestas hasta que quedan de frente y empiezan a conversar, algunos deciden cantar juntos. A partir de esto, se pueden formar las nuevas parejas

⁸ Se puede golpear con patadas y en todas las partes del cuerpo.

que a la mañana siguiente se confirman con la presentación de los padres de cada uno de los jóvenes, así como con los padrinos y las autoridades originarias de cada comunidad. Por lo general las mujeres se van con la familia del joven y en esa mañana se despiden de su familia, o bien formalizan el noviazgo, para que en los próximos días la joven se traslade a su nuevo hogar.

San Pedro de Macha los días de fiesta también es centro económico regional, en toda la plaza se ubican puestos de comida, ropa, adornos para ejecutar el Tinku, alojamientos, venta de cerveza y singani, etcétera. La cerveza se vende en diferentes puntos, pero la concentración principal se ubica afuera de la iglesia, el costo es de diez bolivianos, razón por la cual el consumo de la chicha y el singani es mayor. Los puestos de los locales casi siempre son los más grandes y tienen las mejores ubicaciones, el resto son angostos, uno detrás del otro, de 1 x 4 m más o menos, y se diferencian por una estructura metálica que se forra con costal; en su interior se ponen bancas angostas a los dos lados del corredor y al frente se prepara la comida que cada puesto ofrece.⁹ Las personas que atienden los puestos de comida no descansan durante la fiesta porque siempre hay gente consumiendo y solicitando sus servicios.

En la madrugada del 5 de mayo la calle norte se llena de puestos y carros de carga que venden cañas, mandarinas y naranjas, principalmente, y también ropa y sombreros. Al centro de la misma calle se instaló un puesto grande de singani con 50 garrafas de alrededor de 30 litros, cada trago de singani cuesta dos bolivianos; la comunidad de Caracoto es la que lleva la mayoría de singani para la venta. En la esquina contraria se venden las cañas a diez bolivianos, se acostumbra su consumo para bajar los niveles de alcohol en el cuerpo. Cuando emprenden el regreso, lo primero que se sube a los carros son las compras de caña, las cuales se cultivan en la zona valluna, y es un deleite para los *ayllus* de la puna. Es el día de los campesinos, de acuerdo con los pobladores de Macha. Al regreso al *ayllu*, los mayores se encargan de subir a la cruz al punto más alto de la comunidad y a las iglesias de calvario, se le ofrenda y se le reza. Si hubo algún fallecido del Tinku, se le lleva también para que el Tata Dios lo proteja y se le despidan previo al entierro. La comunidad acompaña a los familiares de los fallecidos, quienes se ofrendaron por el *ayllu* y son despedidos agradeciéndoles de manera colectiva, porque su muerte garantiza las buenas cosechas de ese año.

Tinku y relación con el Estado

En la celebración del Tinku no se puede encarcelar a nadie y los servicios de salud están cerrados, porque cada *ayllu* se encarga del resguardo y curaciones de las personas de su comunidad. Un momento de tensión que se vive en el encuentro está asociado con la forma en que la policía ejerce su autoridad, pues a ratos es posible identificar prácticas autoritarias que son señaladas por las comunidades y recriminadas por los alférez y las autoridades originarias. La mañana del 4 de mayo de 2013, antes de los enfrentamientos entre *ayllus*, en tres ocasiones, con la plaza llena, algunos policías dispararon gas pimienta, uno de ellos comentó que lo hacía “para que la gente se fuera encendiendo”. Es así que el uso excesivo de gas pimienta, cuando están sucediendo las batallas campales, es referido por las comunidades como ejercicio excesivo de autoridad por parte del Estado.

La dimensión histórica del ritual no es del todo entendida y respetada por las instituciones de Estado, Tristan Platt (2010: 314) menciona el *ethos* guerrero de las competencias colectivas (*tinkus*) y otras de mayor nivel de violencia (*ch'ajwas*), en las cuales las negociaciones entre *ayllus* son históricas y “pueden llegar a realizarse al margen de un Estado abarcador (*over-arching*) con capacidad de imponer un ‘paraguas’ de paz, orden y legitimidad sobre sus tributarios”; es por eso que se identifican momentos liminales, cuando algunos combatientes rompen las reglas comunitarias en el combate en el río y la plaza de San Pedro de Macha, y con ello también lo establecido por el Estado en materia de seguridad pública; son los espacios de fisuras que, a la vez, otorgan mayor fuerza a las alianzas y lealtades. Parte de la conciliación que se hizo entre las instituciones originarias y las instituciones de seguridad del Estado, en el caso de la policía, tienen que ver con que los policías no pueden usar armas el día del Tinku, sólo chicotes como las autoridades originarias. Sin embargo, el empleo del gas pimienta es decisión del municipio y la policía, cuestión que las autoridades originarias no han podido revertir, “según algunos informantes, ya el festejo ha perdido el carácter simbólico de muchos años atrás, cuando la policía no actuaba” (Medina Portilla y Cohen, 2008: 16). Ese conflicto se expresa en la disidencia ante estas autoridades durante las batallas campales en la plaza, cabe precisar que, durante las batallas, el río se transforma en un espacio sin autoridades, allí no puede asistir la policía y el Estado, por tanto, se

⁹ Lo más usual es que sea papa, carne frita de llama o res, pasta frita, pollo frito (broaster) y sopas de maní o el plato boliviano llamado chairo.

queda al margen en el establecimiento del orden, el cual se concilia a través del llamado a misa.

Otro cuestionamiento que se ha hecho al Estado tiene que ver con la pavimentación de la plaza principal de San Pedro de Macha, lo cual forma parte de las políticas de desarrollo de los Estados latinoamericanos. En Macha, desde la década de los ochenta, se colocó adoquín en las cuatro calles principales de la plaza, lo cual interrumpe las relaciones de reciprocidad entre la humanidad y la madre Tierra, porque el adoquín absorbe la sangre humana cortando el flujo que debe llegar a la tierra, con lo cual el ciclo agrícola se pone en riesgo. Por eso algunas personas optan por irse a las esquinas donde no hay pavimento, así como al río, para con ello poder garantizar que la ofrenda se pueda producir y llegue a la Pachamama.

Por consiguiente, el uso excesivo de la fuerza pública y la pavimentación de la plaza son algunos de los elementos cuestionados desde los *ayllus*, a lo que las instituciones de Estado, en contraparte, argumentan la generación de mejores condiciones de vida para la gente de Macha y, para el caso particular de la celebración del Tinku, se aduce que se busca evitar una cifra grande de fallecidos durante la celebración. Ambas prácticas estatales generan tensión y son cuestionadas, aun en el contexto contemporáneo plurinacional, en el cual la Constitución garantiza la reproducción de las prácticas y de los sistemas normativos originarios. A dicha tensión se suma el aumento de intervención del Ministerio de Cultura, los medios de comunica-

ción y las empresas turísticas, quienes, bajo un giro comercial y de folklore, han puesto en escena pública la celebración del Tinku. Las instituciones de Estado de los tres órdenes de gobierno postulan una posición de respeto ante la ejecución y la reproducción de los encuentros, pero en la realidad siguen sobreponiendo elementos estatales de autoridad en torno a las prácticas comunitarias de los *ayllus* de Macha.

Comentarios finales

Gluckman (1968: 84), plantea que “toda la cultura tiende a sobrevivir” en su práctica, las costumbres pueden tomar nuevas formas, desarrollar otros valores sociales para acoplarse al sistema del que forman parte, garantizando con ello su permanencia, en este sentido, Bolivia, como sociedad plural a partir de siglo XVI, experimentó la inserción de prácticas y costumbres ibéricas, entre las que se encuentra el culto a la Cruz. En territorio andino, la celebración adoptó prácticas endoculturales quechuas en la región de Macha para mantener los rituales de relaciones comunitarias entre los *ayllus* y el ciclo agrícola, y tomó características de un ritual de combate, lo cual permitió una vía más para la sobrevivencia de la cosmovisión de los pueblos originarios de esa región.

Así, “la violencia existente es social y estructurada, donde se organiza y se frenan las pretensiones expansivas del otro respecto a su territorio, además

Foto 5



Tinku en la plaza adoquinada
Foto: Lidia Iris Rodríguez.

que se simboliza la sangre derramada en la pelea como una ofrenda a la Pachamama para mejores cosechas" (Platt, 1996). Con ello, los valores comunes de las comunidades quechuas –vinculadas a la “matriz agraria” (Antequera Durán, 2013: 28)– expresan sus particularidades de organización política, con relación al “ciclo ceremonial anual comunitario” (Medina Hernández, 2007: 31), en el cual el Tinku constituye el ritual de enlace entre la humanidad y las “tierras de cultivo” (López Austin y López Luján, 2009: 21), desde la dimensión histórica y cultural que reproduce y reafirma los valores profundos y la cosmovisión de la “comunidad agraria” (Medina Hernández, 1996) quechua del norte de Potosí.

En el siglo XVIII, cuando se produjo la resistencia indígena dirigida por Tomás Katari, Macha funcionó como bastión de preparación militar del *Collasuyu* o *Qullasuyu* (región del altiplano), reconocido por su alta beligerancia, cuestión que costó muchas bajas al ejército español. Desde entonces, la tradición combativa de Macha se reafirmó en el encuentro de comunidades a través de la confrontación, y se caracterizó al Tinku como “la representación, a través de la rivalidad entre las dos mitades, de la relación de equilibrio entre fuerzas complementarias, necesarias para la reproducción orgánica” (Platt, 1996). Estos contextos llevan implícito el conflicto en el interior de los *ayllus* que, en Macha, se expresa en una esfera interayllu, donde las demarcaciones territoriales están en constante disputa y dependen en buena medida de los acuerdos, alianzas y resoluciones que se tengan desde las instituciones del Estado –de manera oficial–, y en los encuentros de Tinku, desde la perspectiva de las comunidades. Gluckman (1968: 54) explica que “las querellas” se recomponen a través de métodos rituales, el encuentro de combate interayllu pasa por un carácter agrícola ritualizado de ofrendar sangre a la tierra, y ello a la vez permite mostrar la fuerza de los *ayllus* en la defensa de sus territorios, lo cual se traduce en espacios de siembra y cosecha y, por tanto, garantía de abastecimiento de productos que permiten la vida.

El combate en el Tinku ritualiza esas disputas, y los golpes del adversario son un tributo que abren la reciprocidad con la tierra, por eso se agradece el combate y se abraza a la contraparte, porque te permite sangrar. La ofrenda de sangre constituye la vía diplomática que da paso a las alianzas segmentarias, la tradición combativa, por consecuencia, es una forma como se expresa la relación interayllu, donde se reafirman territorios disputados y se garantiza la circulación de productos agrícolas de los dos pisos ecológicos que constituyen a Macha. En la región

puna, la celebración del Tata Wilakruz se desarrolla en los días de la cosecha de papa, y los *ayllus* de tierras bajas necesitan reforzar las alianzas con los *ayllus* de la puna para garantizar su abasto. Gluckman (2009: 43) expone que las relaciones de conflictos y alianzas son la base de la cohesión social, los grupos presionan para que se dé la solución pacífica que restablece el orden social en la cotidianidad, aun con la permanencia del ciclo de conflictos y lealtades.

En Macha esto ocurre a través de los diferentes momentos y espacios del encuentro. Lo más álgido del conflicto se expresa mediante el combate y, a la vez, éste es el clímax de la reciprocidad con la tierra, lo que lo convierte en el momento cumbre de la ritualidad agrícola, por lo cual, la colaboración del *ayllu* adversario para otorgar a la tierra es la puerta para generar las alianzas interayllus en la circulación de los productos agrícolas. Tristan Platt escribe que “las cosechas de San Marcos son un momento de fusión máxima de todo el *ayllu* de Macha: los llameros de la puna participan en alianza con los campesinos maireros del valle” (Platt, 2010: 313). En San Pedro de Macha se tiene la primera circulación de productos del valle con la venta de cañas, mandarinas y naranjas, tras lo cual, en el Tinku de San Marcos, se hacen las alianzas para la circulación del maíz. De allí la necesidad comunitaria de mantener el ritual del Tinku, pues su celebración reafirma territorio, resuelve disputas, garantiza las buenas cosechas de los productos del valle y puna y su circulación a través de las alianzas entre las parcialidades de arriba (*alaxsaya*) y de abajo (*manqhasaya*) y entre los pisos ecológicos que constituyen el territorio de Macha. Con una visión integral de las diferentes etapas de la celebración del Tinku, compartimos la visión de José Antonio Vásquez, quien lo caracteriza de la siguiente forma:

- a) el tinkuy como encuentro y confrontación que lleva incluso a la violencia ritual o efectiva: sinceridad, confianza, diálogo, compromiso con el “contrincante”, pues ambos se enfrentan para superar las desavenencias.
- b) el tinkuy como armonía y conciliación: genera amistad, y equilibrio: parte festiva y canto: acompaña al Takanakuy llamada Waylilla. Todos cantan: han ganado la paz, la superación del conflicto.
- c) uso más toponímico, basado en la tierra, dos ríos o dos caminos que se encuentran hacen tinkuy: se forman ríos más grandes o caminos nuevos: suma de fuerzas, la de apertura de nuevos sentidos: compartir como aliados para fortalecer una opción [Vásquez, en Artal, 2008: 2-3].

De este modo, el Tinku es el encuentro en sus diferentes momentos, es la continuidad de reproducción social con la formación de nuevas parejas de las y los jóvenes casaderos, es la celebración de un ritual agrícola interayllu, el cual permite resolver disputas a partir del conflicto y, con ello, dar paso a la reafirmación de las alianzas e identidades políticas, elementos que, vinculados al ciclo agrícola, han permitido la permanencia de la vida comunitaria quechua en la región de Macha, donde la humanidad brinda sangre y encuentros, y el Tata Wilakruz fuerza en el combate y cosechas que serán distribuidas entre los *ayllus* que se reafirman a través del Tinku.

Fuentes

- ALBARRACÍN-JORDÁN, JUAN
1996 *Tiwanaku: arqueología regional y dinámica segmentaria*, Plural Editores, La Paz, Bolivia, 383 pp.
- ANTEQUERA DURÁN, NELSON HERNANDO
2013 "Gobiernanancheq tian noqancheq pura. Organización política originaria del Ayllu andino (Kirkyawi - Bolivia)", tesis de doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México, 390 pp.
- ARTAL VERGARA, NATHALIE
2008 "Danzas, Tinkuy y encuentros a lo largo del Tahuantinsuyu y del tiempo", ponencia presentada en la X Jornada Andina de Literatura Latinoamericana Estudiantil Jalla-E, Universidad de San Andrés, La Paz, Bolivia <https://www.academia.edu/14346060/DANZAS_TINKUY_Y_ENCUENTROS_A_LO_LARGO_DEL_TAHUANTINSUYU_Y_DEL_TIEMPO>.
- FERNÁNDEZ D., FRANCISCA
2015 "Significado del Tinku", Centro de Extensión del Senado de la República, Santiago de Chile <<http://www.waca.cl/pdf/TINKU%20F%20Fernandez.pdf>>.
- GLUCKMAN, MAX
1968 "Análisis de una situación social en el país Zulú moderno" ("Analysis of a social situation in modern zululand"), trad. de Leif Korsbaek, Karla Vivar Quiroz y María Fernanda Baroco Gálvez <https://seminariosocioantropologia.files.wordpress.com/2014/03/max-gluckman_-el-puente.pdf>.
- GLUCKMAN, MAX
2009 *Costumbre y conflicto en África*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 202 pp. [versión original en inglés, 1955].
- LA OJHOT'A, PERIÓDICO DEL NORTE POTOSÍ
2008 "La fiesta de la cruz un rito ancestral", en *La Ojhot'a, Periódico del Norte Potosí* <<http://laojhota.blogspot.com/2008/05/la-fiesta-de-la-cruz-un-rito-ancestral.html>>.
- LAURENTIIS, MICHELE DE
2011 "Apuntes para una investigación política del tinku. Etnografía del ciclo ritual de la Virgen del Rosario de Aymaya-Norte de Potosí", en *Anales de la Reunión Anual de Etnología. Tomo II. La Paz XXV*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia, pp. 191-203.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO
Y LEONARDO LÓPEZ LUJÁN
2009 *Monte sagrado, Templo Mayor*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México, 622 pp.
- MEDINA HERNÁNDEZ, ANDRÉS
1996 *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México, 287 pp.
- MEDINA HERNÁNDEZ, ANDRÉS
2007 *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Ciudad de México, 404 pp.
- MEDINA PORTILLA, FACUNDO Y SEBASTIÁN COHEN
2008 "El tinku: escenario cultural de la violencia ritualizada", ponencia presentada al IX Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas <<http://cdsa.aacademica.org/000-080/89>>.
- PLATT, TRISTAN
1996 "La fiesta del Corpus Cristi y la misa del Sol", en *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra generativa en una doctrina Macha (siglos XVII a XX)*, Antropólogos del Sur/Plural Editores, La Paz, Bolivia.
- PLATT, TRISTAN
2010 "Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (Norte de Potosí, Bolivia)", en *Revista de Antropología Chilena*, vol. 42, núm. 1, pp. 297-324.
- PLATT, TRISTAN
2015 "Un archivo campesino como 'acontecimiento de terreno': Los nuevos papeles del curaca de Macha (Alasaya), Potosí", en *Americania. Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*, nueva época, núm. 2, pp. 158-185.