

Takanakuy: racionalización, violencia simbólica y disputas por la legitimidad en los congresos de la *wayliya* chumbivilcana (Chumbivilcas, Cusco)

Takanakuy: rationalization, symbolic violence, and disputes over legitimacy in the congresses of the chumbivilcana wayliya (Chumbivilcas, Cusco)

Yonathan Layme Choqqe* <https://orcid.org/0009-0004-9523-8050>

Resumen

El objetivo de esta investigación es describir y explicar cómo un género musical *wayliya*, que forma parte de un complejo sistema festivo del *takanakuy* —practicado principalmente en la provincia cusqueña de Chumbivilcas— ha experimentado una notable transformación y racionalización de la cultura. Para demostrar este fenómeno, se presentará de manera sucinta diversas actualizaciones de los congresos de la *wayliya*, así como los documentos producidos en estos espacios. Se argumentará que los congresos de la *wayliya* son espacios donde se ejerce violencia simbólica mediante reglamentos e instrumentos normativos elaborados por los intelectualistas locales y el discurso tradicionalista de los gobiernos locales. Asimismo, se expondrán breves consideraciones sobre una incipiente intolerancia y estigmatización del *takanakuy* por parte de las instituciones del Estado y los medios de comunicación, como consecuencia de esta racionalización.

Palabras clave: *Takanakuy*, festividad, racionalización, *wayliya*, Chumbivilcas.

Abstract

This research aims to describe and explain how the transformation and cultural rationalization of the musical genre wayliya, which is integral to the complex festive system of takanakuy, primarily practiced in the Cusco province of Chumbivilcas. A brief overview of recent developments in the wayliya chumbivilcana congresses will be provided to demonstrate this phenomenon, along with the documents produced in these settings. It will be argued that these congresses constitute spaces where symbolic violence is exercised through regulations and normative instruments developed by local intellectuals and through the traditionalist discourse promoted by local governments. Additionally, brief reflections will be offered on the emerging intolerance and stigmatization of takanakuy by state institutions and the media, as a consequence of this rationalization.

Keywords: *Takanakuy*, festivity, rationalization, *wayliya*, Chumbivilcas.

Fecha de recepción: 11-06-2024 **Fecha de aceptación:** 09-07-2025



El presente artículo tiene como objetivo describir y explicar cómo la *wayliya* chumbivilcana —un género musical que acompaña las celebraciones de la fiesta del *takanakuy* en la provincia cusqueña de Chumbivilcas— ha experimentado una notable transformación y racionalización a través de los congresos de la *wayliya* chumbivilcana. Este proceso ha conllevado a que ciertos sectores ilustrados, como los intelectualistas locales y funcionarios públicos del gobierno local, ejerzan violencia simbólica sobre sectores emergentes, principalmente campesinos y migrantes de origen indígena, quienes celebran sistemáticamente la fiesta del *takanakuy* y la *wayliya* durante la temporada de navidad y año nuevo.

Asimismo, en las dos últimas décadas, se observa una creciente intolerancia y estigmatización hacia el *takanakuy* por parte de sectores sociales ciudadanos, medios de comunicación y diversas instituciones del Estado peruano (Rendon, 2021; Layme, 2023; Hernández, 2023). Esta intolerancia se enmarca dentro de una visión “doméstica” del Estado peruano y la manera en que sus instituciones interpretan y definen cómo debe representarse y comprenderse la cultura.

Para esta investigación, se han realizado entrevistas a los protagonistas de los congresos de la *wayliya* chumbivilcana, funcionarios públicos y actores sociales que organizan la fiesta del *takanakuy*. Asimismo, se llevó a cabo una revisión sistemática de documentos producidos durante los congresos de la *wayliya* —como reglamentos, folletos, afiches—, así como de los documentos elaborados por el Ministerio de Cultura, en relación con la declaratoria de la *wayliya* como Patrimonio Cultural de la Nación. El desarrollo del artículo incluye: 1. “sin *takanakuy* no hay *wayliya* y sin *wayliya* no hay *takanakuy*”: la institucionalización de una festividad; 2. *Takanakuy* en los congresos de la *wayliya* chumbivilcana; 3. Los actores de los congresos de la *wayliya* chumbivilcana y su racionalización de la cultura; 4. La violencia simbólica de los congresos de la *wayliya* Chumbivilcas; 5. Una incipiente intolerancia y estigmatización del *takanakuy* chumbivilcano; y 6. Algunas consideraciones finales.

* Facultad de Sociedades y Humanidades, Universidad de Paris Cite. París, Francia. Correo electrónico: yonathan.layme-choqqe@etu.u-paris.fr

1. “sin *takanakuy* no hay *wayliya* y sin *wayliya* no hay *takanakuy*”: la institucionalización de una festividad

El *takanakuy* es una festividad compleja vinculada a la celebración de santos y vírgenes propia de la provincia cuzqueña de Chumbivilcas y extendido en las últimas dos décadas a varias regiones del sur peruano, pero principalmente Apurímac (Layme, 2023). La organización de esta festividad, extendida a indígenas campesinos y mestizos empobrecidos vinculados al poder local, tiene aspectos indesligables entre sí: *Wayliya*, ritmo musical y danza que acompaña el desarrollo de la fiesta, así como una suma de peleas y enfrentamientos físicos entre varones que solamente utilizan puños y patadas que contiene por diversas razones (Hernández, 2023)¹. En un sentido amplio, el *takanakuy* comprende la organización de las fiestas calendáricas en la temporada de Navidad, el Año Nuevo, Bajada de Reyes y las festividades de la Virgen de Santa Ana, en la comunidad Ccoyo, que combina elementos religiosos y representacionales, competencia, música, baile, y, al mismo tiempo, el *takanakuy* es una forma de competencia y disputa simbólica por el control y la organización de la fiesta, lo cual otorga cierto prestigio y poder a los responsables, conocidos como *carguyoq*² (Layme, 2023).

Por otro lado, el repertorio musical de la *wayliya* se ejecuta en contextos determinados por la secuencia festiva del *takanakuy*. De esta forma, por ejemplo, la *wayliya* de alabado, alabanza al Niño Jesús y las advocaciones de la virgen María³, se ejecuta dentro de las capillas o frente a la Iglesia; la *wayliya* de *haykuna* o pasacalle se realiza en las vísperas de la fiesta durante el desplazamiento de los grupos familiares; y finalmente, la *wayliya* de escena, que se ha popularizado en las dos últimas décadas, tiene lugar en el día central durante el desarrollo de la fiesta.

Pero, en los últimos quince años, el repertorio musical de la *wayliya* ha experimentado una transformación espectacular debido a la incorporación de equipos de sonido y de instrumentos musicales de cuerda, así como por la intervención de empresas promotoras que organizan y difunden la *wayliya* chumbivilcana en diversas plataformas y medios virtuales, como YouTube y Facebook. En este contexto, el repertorio de la *wayliya* está dedicado al desamor, el engaño, al desarraigo, la diversión y el esparcimiento; en lo fundamental, son prácticas musicales que se ajustan a condiciones sociales de economía de mercado, la masificación de los medios de comunicación y la migración masiva de sectores sociales emergentes hacia las principales ciudades del Perú.

De esta manera, la *wayliya* chumbivilcana ha experimentado diversas transformaciones a lo largo del tiempo. En la época prehispánica como señala Montes (2019), se trataba de un canto ritual de imploración dirigido al dios Sol, al Inca al *Apu* o las *Wakas*, es decir, a las deidades andinas. Durante el periodo colonial, fue incorporada al repertorio de alabanzas al Niño Jesús y la Virgen María⁴. En la actualidad, la *wayliya* es un componente esencial de las celebraciones de la fiesta del *takanakuy*, pero ha trascendido el ámbito comunitario y se ha expandido hacia otras esferas institucionales, como las festividades folclóricas organizadas por comunidades de migrantes en las ciudades. Estas transformaciones y la expansión acelerada de la *wayliya* han generado procesos de racionalización y disputas en torno a su representación. Tales tensiones involucran a sus protagonistas locales, a gobiernos municipales, los intelectuales locales e instrucciones del Estado, como veremos en las siguientes secciones.

2. *Takanakuy* en los congresos de la *wayliya* chumbivilcana

En las dos últimas décadas, como se mencionó anteriormente, la *wayliya* chumbivilcana ha experimentado significativas transformaciones, así como una notable expansión en el mercado musical. El repertorio tradicionalmente interpretado en la fiesta del *takanakuy* ha sido adaptado a diversos contextos sociales. Destacan, por ejemplo, las presentaciones del género en fiestas populares y folclóricas organizadas por migrantes chumbivilcanos en las principales ciudades del Perú, donde suelen compartir escenario con orquestas y otros conjuntos musicales.

Asimismo, la *wayliya* ha adquirido protagonismo en celebraciones de carácter político —tales como campañas electorales políticas o festejos por el triunfo de candidatos—, así como en eventos familiares más íntimos, como cumpleaños, cortes de pelo, bautizos, matrimonios e incluso entierros. Muchos de estos acontecimientos son transmitidos a través de plataformas virtuales, lo que ha contribuido aún más a la difusión y resignificación del género musical en distintos espacios sociales y mediáticos.

1 Sobre la fiesta del *takanakuy* puede verse: Layme (2023) y sobre el combate ritual del *takanakuy* puede verse: Laime (2003), Cama (2013) y Hernández (2014).

2 *Carguyoq* son los grupos familiares responsables de organizar la fiesta del *takanakuy*.

3 La fiesta del *takanakuy* se realiza el 25 de diciembre en diversas comunidades de Chumbivilcas y se extiende hasta el mes de enero. La fiesta del *takanakuy* en honor a Mamacha Santa Ana se lleva a cabo el 26 de julio en la comunidad de Ccoyo.

4 La *wayliya* es un género musical que también acompaña labores agrícolas, como siembra de papas y maíz en diversos pueblos del sur del Perú. Gose (2004) observó, por ejemplo, en el distrito de Huaquirca, en Apurímac, al concluir la jornada de siembra de papas, los hombres realizan una marcha y un canto conjunto conocido como *wayliya* que son acompañados con instrumentos musicales de viento como el *pincullo*.

La popularización de la *wayliya* chumbivilcana también se ha visto impulsada por su declaratoria como Patrimonio Cultural de la Nación en el año 2016, a través de la Resolución Viceministerial (N° 007-2016-VMPCIC-MC⁵), emitida por el Ministerio de Cultura. La resolución señala lo siguiente respecto a la *wayliya*:

Declarar Patrimonio Cultural de Nacional a la huaylí chumbivilcana de la provincia de Chumbivilcas, departamento de Cusco, por ser un género de música y danza resultado de una serie de procesos de mestizaje, y que se han convertido en el marco musical de importantes fechas del calendario festivo y prácticas rituales en la zona principalmente de la celebración de la Navidad, inscribiéndose profundamente en el entramado de significados que condensa la identidad del pueblo chumbivilcana.

(Ministerio de Cultura, 2016).

Posteriormente, la Municipalidad Provincial de Chumbivilcas [MPCH] a través del oficio (N° 591-2016-A-MPCH/C) solicita al Ministerio de Cultura — Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco el cambio del nombre del Patrimonio Cultural de la Nación, de “*Haylí* de Chumbivilcas” por “*wayliya* de Chumbivilcas”. La solicitud se fundamenta en que la palabra “Huaylí ha generado dificultades y controversias entre las comunidades portadoras de la práctica, así como entre los estudiosos e investigadores de la expresión” (Ministerio de Cultura, 2017).

Atendiendo a esta petición, el Ministerio de Cultural emitió el 04 de agosto del 2017 la Resolución viceministerial (N° 140-2017-VMPCIC.MC), en la cual se modificó principalmente la forma “correcta” de escritura de la palabra “*huaylí*” por “*wayliya*”. Esta decisión marcó el inicio de una larga discusión y debate sobre la representación oficial y la racionalización de la cultura local.

El reconocimiento de la *wayliya* chumbivilcana como Patrimonio Cultural de la Nación, sumado a las transformaciones sociales que ha experimentado este género musical, ha motivado que diversos sectores de la sociedad chumbivilcana disputen públicamente sus “propias versiones” de la *wayliya* chumbivilcana en foros públicos organizados por la Municipalidad Provincial de Chumbivilcas. Es importante señalar que el propio Ministerio de Cultura, en la resolución de declaratoria patrimonial ya sugiere sutilmente que la *wayliya* chumbivilcana “está atravesando por una serie de procesos de transformaciones” que hemos destacado al comienzo de este artículo, y subraya que:

Se están incorporando letras de huaynos y otros géneros a la melodía de la huaylí, proceso que va de la mano con la interpretación de la música con fines de entretenimiento y consumo, pero desvinculada de los contextos religiosos y rituales en los que es habitualmente representada.

(Ministerio de Cultura, 2016b).

Este enfoque institucional, que enfatiza una visión esencialista de la cultura, ha sido retomado y reforzado en los congresos de la *wayliya* chumbivilcana por especialistas del gobierno municipal e intelectuales locales, con el fin de establecer criterios normativos sobre la manera “correcta” de representar este género musical y, en un sentido más amplio, la cultura chumbivilcana.

Los foros de la *wayliya* chumbivilcana se concretaron en tres congresos. El primero se llevó a cabo el 15 de octubre de 2016, como se ve en la figura N° 1, apenas diez meses después de la declaratoria como Patrimonio Cultural de la Nación. El segundo, tuvo lugar en noviembre de 2018; y el tercero, en diciembre de 2019. A diferencia de los dos primeros, realizados en el distrito de Santo Tomás, capital de la provincia de Chumbivilcas, el último congreso se celebró en la ciudad del Cusco, promovido por la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco [DDCC].

Estos congresos de la *wayliya* chumbivilcana abordaron diversos temas de discusión, entre los que destacaron: el proceso histórico de la tradición y la “forma correcta” de escribir *wayliya*, su preservación y práctica responsable, así como los lineamientos para una ordenanza municipal y la reglamentación oficial de la *wayliya* chumbivilcana.

Según los organizadores del congreso de la *wayliya*, los temas abordados en estos espacios constituyen “aportes valiosos” y oportunos para comprender mejor la *wayliya* chumbivilcana e impedir los cambios acelerados que el propio Ministerio de Cultura había advertido al momento de declarar como Patrimonio Cultural de la Nación. Tales transformaciones serían consecuencia de la creciente globalización económica impulsada por las sociedades industrializadas, la cual estaría modificando aceleradamente las tradiciones culturales, provocando lo que se denomina una “alienación cultural”. Esta alienación, argumentan, conduciría a la pérdida de la “identidad cultural” y a la “desnaturalización del acervo cultural” vinculado a la música, la danza y el canto tradicionales.

5 Dirección de Patrimonio Cultural de la Nación en Perú.

Figura N° 1.

Afiche de primer congreso de la wayliya chumbivilcana en octubre de 2016.



Fuente: Municipalidad Provincial de Chumbivilcas.

En este contexto acelerado, propio del mundo globalizado, los organizadores advierten una “práctica irresponsable e indiscriminada de la *wayliya* y el acto tradicional ritual *takanakuy*” fuera del ámbito territorial de la provincia de Chumbivilcas (Municipalidad Provincial de Chumbivilcas, 2016). Frente a esta situación, la Municipalidad provincial de Chumbivilcas planteó, en el marco de los congresos de la *wayliya*, reglamentar su práctica mediante una ordenanza municipal que sería discutida y aprobada en los congresos posteriores.

Lo que se observa, en principio, en los congresos de la *wayliya* chumbivilcana es la apropiación y adecuación del discurso patrimonialista del Ministerio de Cultura por parte de las instituciones de los gobiernos locales, especialmente las municipalidades, que poseen capacidades normativas y administrativas dentro de sus jurisdicciones. Sin embargo, más allá de esta institucionalización cultural, lo que emerge con fuerza es una disputa y la polémica —una suerte de *takanakuy* de ideas— entre diversos actores sociales que pugnan por validar sus propias versiones de la *wayliya* chumbivilcana, motivados por intereses, trayectorias y visiones del mundo diversos.

Siguiendo la metodología de los “tipos ideales” propuesta por Max Weber (2016 [1964])⁶, es posible clasificar a tres tipos ideales de actores sociales que participan activamente en los foros de la *wayliya* chumbivilcana. En primer lugar, los funcionarios públicos del Estado peruano, representados por la Municipalidad Provincial de Chumbivilcas; en segundo lugar, los intelectuales locales, conformados principalmente por docentes, estudiosos y aficionados al folclore; y tercer lugar, los “otros”: campesinos de origen indígena que han migrado a las principales ciudades del Perú que realizan la fiesta del *takanakuy* por diversas motivaciones y representaciones. A continuación, se analizará los discursos e ideas principales que estos actores sociales han desplegado en los foros de la razón sobre la *wayliya* chumbivilcana⁷.

⁶ Weber (2016 [1964]) utiliza el concepto de tipos ideales puros para comprender los rasgos esenciales de algunos fenómenos sociales, como el poder, la autoridad, la burocracia, etc. Además, según Weber, históricamente se han encontrado tres tipos puros de dominación legítima: la de carácter racional, la de carácter tradicional y la de carácter carismático.

⁷ Entendemos por foro de la razón al espacio social legítimo donde se disputan ideas, pensamientos y discursos. En la antigua Grecia, las ágoras eran los foros y espacios públicos por excelencia del saber y el poder. Los foros de la *wayliya* chumbivilcana son peculiares porque a través del discurso, una especie de *takanakuy* de ideas, se legitima lo que debe representar la tradición y la cultura.

3. Los actores de los congresos de la *wayliya* chumbivilcana y su racionalización de la cultura

Los congresos de la *wayliya* chumbivilcana fueron organizados por la Municipalidad Provincial de Chumbivilcas, a través de la gerencia de desarrollo social. Los funcionarios públicos encargados de estas actividades provienen principalmente del ámbito educativo —con formación docente— y, en menor medida, profesionales de las ciencias sociales. Desde esta posición institucional, estos funcionarios han construido un discurso cultural andinista y esencialista⁸ sobre lo que debe representar la cultura local. Este discurso se alinea con lo que Eric Hobsbawm (2002) denomina “tradiciones inventadas”⁹: un conjunto de prácticas simbólicas o rituales, regidas por reglas explícitas o implícitas, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento mediante su reiteración. Esta repetición implica, a su vez, una supuesta conexión con el pasado histórico, con el objetivo de establecer una continuidad cultural que rara vez es espontánea, sino más bien construida.

Si bien es cierto que la *wayliya* es un género musical cuyos orígenes se remontan a épocas prehispánicas —como se ha señalado en la primera sección de este artículo—, su forma actual de representación y expansión corresponden, fundamentalmente, a las transformaciones ocurridas en las dos últimas décadas del presente siglo. Esta nueva etapa ha estado marcada por un proceso de recreación y reinención del género musical, a través de concursos folclóricos conocidos como “Festivales Navideños”, organizados por los gobiernos locales de la provincia de Chumbivilcas¹⁰. El objetivo central de estos festivales ha sido poner en valor la tradición folclórica.

Por ejemplo, el Festival Navideño de Santo Tomás, realizado en 2017, como se ve en la figura N° 2, tenía como propósito “rescatar, revalorar, promover, preservar y fortalecer la *wayliya* chumbivilcana” (MPCH, 2017). De manera similar, el Festival Navideño del distrito de Chamaca en 2019, tenía el propósito de “promover, rescatar, revalorar y difundir [...] la expresión folclórica de la *wayliya*” (Municipalidad Distrital de Chamaca, 2019). Finalmente, el Festival Navideño de Santo Tomás, en 2020, buscaba “promover la identidad cultural rescatando y revalorando el baile al ritmo de la *wayliya* chumbivilcana” (MPCH, 2020).

Estos concursos incluyen espectáculos de *wayliya* acompañados con orquesta, para los cuales los gobiernos locales contratan agrupaciones musicales de trayectoria reconocida, además de montar escenarios con equipos de sonidos profesionales. Como incentivo, se ofrecen premios —como canastas navideñas— a los participantes. En Santo Tomás, el Festival Navideño de la *wayliya* se realiza en el ruedo de toros, espacio emblemático donde se celebran muchas fiestas locales. Al concluir el concurso folclórico —y en algunos casos incluso antes— irrumpen diversos grupos de *wayliyas* con presentaciones espectaculares, mientras funcionarios, autoridades locales y participantes se sumergen mediante el baile y bebidas durante toda la tarde.

De esta manera, la recreación e invención de la *wayliya* chumbivilcana, promovida por los gobiernos locales, ha alcanzado una notable popularización en las dos últimas décadas. Su presencia abarca el ámbito festivo y ritual, y ha sido incorporado incluso en ceremonias oficiales de asunción de cargos municipales, como ocurrió en 2015 en la Municipalidad Provincial de Chumbivilcas. En aquella ocasión, el Partido Político Unión por el Perú, que había ganado las elecciones municipales en octubre del 2014, celebró su victoria y la toma de posesión con una gran fiesta popular. En el Palacio Municipal se instaló un escenario con luces y sonidos profesionales; desde tempranas horas, desfilaron grupos musicales de huayno chumbivilcano¹¹ saludando y deseando éxitos al nuevo alcalde y su gestión. La música de fondo estuvo a cargo de un grupo de *wayliyas*, quienes animaron la celebración política con sus interpretaciones.

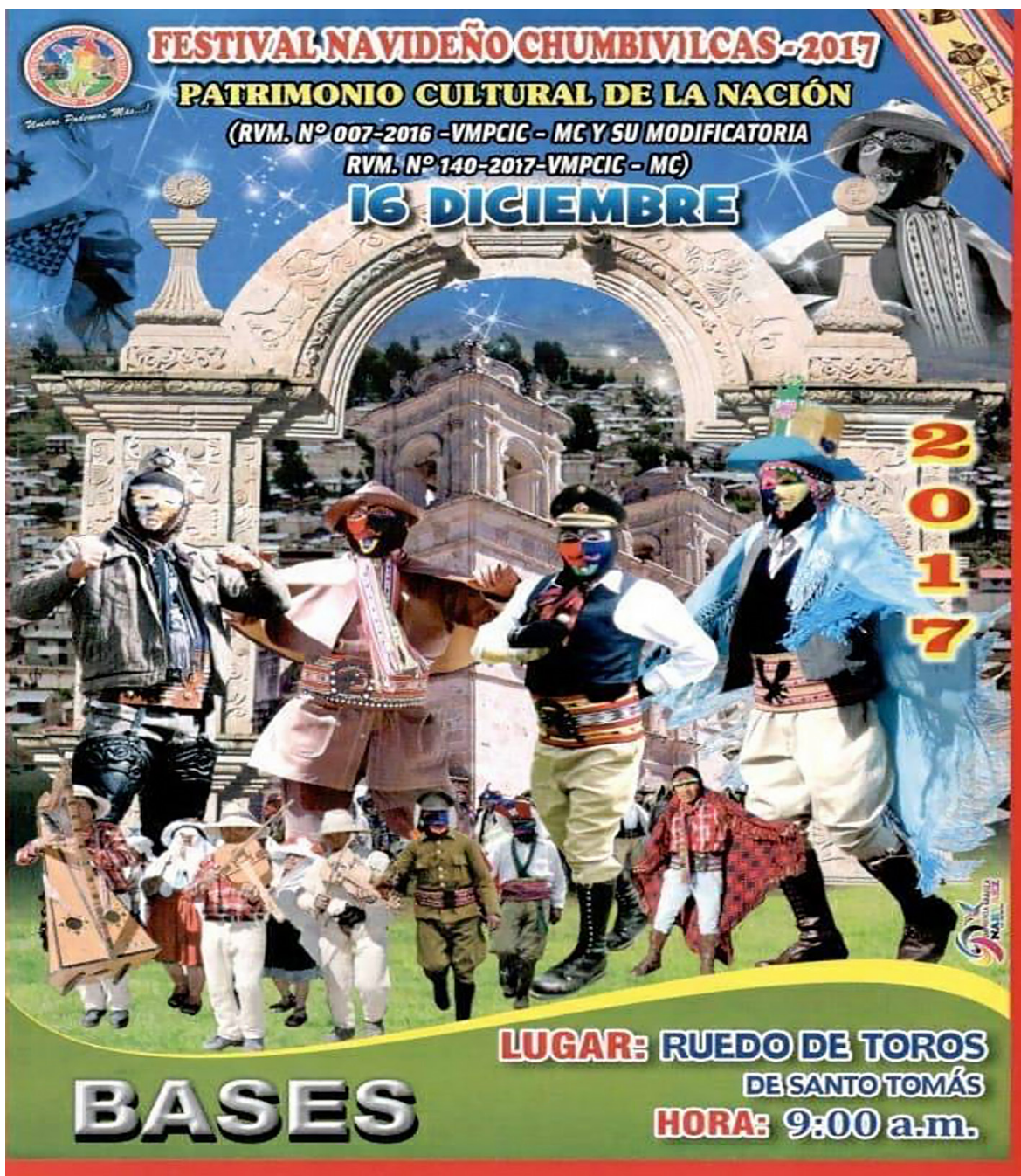
8 El discurso andinista o “andinismo” fue propuesto por Starn (1992) y hace referencia a las representaciones que excluyen a los actuales campesinos andinos de la historia moderna. Los trabajos etnográficos de la década de 1970 y 1980 en los Andes del Perú, más específicamente en Ayacucho, no se percataron la insurrección de Sendero Luminoso [PCP-SL], lo que años más tarde, se convertiría en el Conflicto Armado Interno más sangriento de la historia del Perú.

9 En Chumbivilcas, las tradiciones inventadas han estado ligadas de diversas formas a los atributos de un personaje propio de este pueblo de altura: “el qorilazo”, típico personaje y “modelo de hombre” chumbivilcano. Muchas actividades folclóricas promovidas por el gobierno local, como festivales de danzas folclóricas y corridas de toros, son recreaciones e idealizaciones de una ideología cultural que nacen a partir del *qorilazo*. Poole (1987) encuentra que, en la década de 1980, la ideología cultural del *qorilazo* se traducía en la violencia sistemática del abigeato, ejercida por el gamonalismo local, que se extendió a todos los sectores sociales de Chumbivilcas.

10 Desde la década de 1940, las municipalidades han institucionalizado muchas de las tradiciones folclóricas, como el Inti Raymi en el Cusco, que se han convertido en emblema de la identidad nacional. Los promotores de las “tradiciones inventadas” buscan vincular la sociedad rural con los ancestros auténticamente “indígenas”; además, establecen vínculos de pertenencia y diferenciación social a través de las instituciones folclóricas. Mendoza (2001) encuentra que, para los intelectuales y artistas mestizos de la ciudad del Cusco, a principios del siglo XX, el concepto de autenticidad, tradición y folclore pasó a ser especialmente importante para diferenciarse de aquellos que consideran personas indígenas. Para el caso de San Pedro de Atacama al norte de Chile, Valenzuela et al., (2024) encuentran que desde la década de 1950 la actividad turística ha contribuido a la transformación del pueblo y sus efectos se han profundizado en las relaciones interétnicas.

11 El huayno chumbivilcano es el género musical representativo de esta provincia que se interpreta en diversos escenarios folclóricos, fiestas patronales, incluso en celebraciones privadas como los cumpleaños. Al respecto puede verse: Vié (2005).

Figura N° 2.
Porta del Festival Navideño en Chumbivilcas 2017.



Fuente: Municipalidad provincial de Chumbivilcas.

Así, la *wayliya* chumbivilcana no solo se manifiesta como es una tradición vivida y practicada por campesinos de origen indígena en el contexto de cada celebración del *takanakuy*, sino también como una tradición recreada e instrumentalizada por el poder político local. Este proceso se legitima mediante un discurso institucional que insiste en la necesidad de “fortalecer”, “proteger”, “rescatar” y “preservar” la tradición, a través de festivales folclóricos y eventos oficiales. En este contexto, la tradición es legitimada por los “intelectuales locales”, considerados localmente como los “entendidos en la materia” o “conocedores”. A través de su conocimiento, estos actores despliegan discursos de autoridad que pretenden establecer el “saber” y la “verdad” sobre la tradición en los foros de la razón, como veremos a continuación.

Los intelectualistas locales constituyen un sector social de clase media ilustrada, en su mayoría con formación docente. Como resultado de su posición social y profesional, se sienten diferentes tanto del poder político local como de los sectores populares y campesinos. En gran medida, se asemejan al intelectual tradicional, definido por Gramsci en el contexto europeo:

[...] se sentían con espíritu de cuerpo, la historicidad de su cualificación se mantuvo ininterrumpida, colocándose de por sí en posición autónoma e independiente del grupo social dominante. Esta auto-posición tuvo consecuencias, y de largo alcance, en el campo ideológico y político [...] que orilló a los intelectuales a creerse independientes, autónomos, revestidos de su propia representación.

(Gramsci, 1967, p. 24)

Este sector social al diferenciarse del poder político local y los sectores populares, ejerce influencia en los discursos que despliegan y generan durante los eventos folclóricos. En los congresos de la *wayliya* chumbivilcana, los intelectuales locales fueron contratados por la municipalidad provincial y, entre otras cosas, debían preparar un tema designado sobre la tradición. Durante el evento, estos intelectuales exponían y disputaban sus propias posiciones respecto a la *wayliya*, aunque sus perspectivas fueran contradictorias; en general, insistían que la tradición debía preservarse y rescatarse. Utilizaban el mismo lenguaje de los eventos folclóricos navideños descritos en la sección anterior. Además, cada participante se sentía poseedor de la “verdad”, una “verdad académica” que no necesariamente se basa en la investigación científica. Un docente que participó en ese evento señaló que la única postura desde un punto de vista académico de los ponentes era el suyo, pero también afirmó que “había defendido la verdad”.

Esta legitimidad de la verdad se produce dentro de un contexto particular donde la tradición y la cultura son idealización de un supuesto pasado histórico. Este sector social es considerado como una clase media ilustrada en una sociedad donde las condiciones de vida y la educación no han cambiado mucho en las últimas décadas. Los datos estadísticos sobre analfabetismo y deserción escolar, por ejemplo, son bastante abrumadores en los sectores populares y campesinos en la provincia de Chumbivilcas¹².

En el pasado, este sector social formaba parte de los terratenientes gamonales o “mistis” quienes, con la Reforma Agraria de 1969, perdieron esta posición social. Pero muchos de estos gamonales “mistis” se perpetuaron en las instituciones del Estado como docentes y funcionarios públicos (Poole, 1994; Paponnet, 1994). Una década después de la Reforma Agraria de 1969, el problema de discriminación y racismo persistía en los colegios y escuelas de Chumbivilcas, porque la gran mayoría de los docentes pertenecían al sector dominante “misti”.

Durante el primer gobierno de Alan García (1985-1990), se promovieron mesas de diálogo o “*rimanakuy*” en las comunidades campesinas para identificar sus problemas y necesidades. En el *rimanakuy* del 1986 los dirigentes de la provincia de Chumbivilcas pedían el reemplazo de los docentes considerados inadecuados en la localidad porque eran “abusivos y terratenientes”, además se ausentaban con frecuencia a sus centros laborales. Se señalaba que, en su mayoría, eran de “tercera categoría” y brindaban una enseñanza deficiente. También se destacaba la falta de control sobre los profesores y se solicitaba que las autoridades de supervisión realizaran visitas regulares, además de que las comunidades tuvieran participación en el control de asistencia.

En el presente, desde hace dos décadas, con la revalorización de las actividades folclóricas, estos intelectuales locales “mistis”, además de seguir ejerciendo la docencia, son convocados para promover actividades culturales, y muchos son nombrados jurados y jueces en diversas fiestas folclóricas y también a través de vínculos con partidos políticos, ejercen cargos como funcionarios públicos.

Finalmente, los migrantes chumbivilcanos constituyen otro sector social que participó en los congresos de la *wayliya* chumbivilcana. Sus ideas eran marcadamente pragmáticas, ya que buscan obtener legitimidad de la tradición para los eventos folclóricos que realizan en las ciudades de Arequipa, Lima, Cusco y Puerto Maldonado, principalmente.

¹² Según el Censo Nacional del INEI (2017), en la provincia de Chumbivilcas, el 17% no ha alcanzado ningún nivel educativo, de los cuales el 4% son hombres y 13% son mujeres. En cuanto a la lengua materna, el 16% son quechua hablantes campesinos indígenas, mientras que solo el 1% tienen el castellano como lengua materna. En el sector urbano, el 2% no tienen nivel educativo, con 0.6% de hombres y 1.8% de mujeres en esta situación. De estos, el 1.9% tiene el quechua como lengua materna y solo 0.4% tiene el castellano como lengua materna. Esto sugiere que en el sector urbano, los campesinos indígenas siguen siendo los que no tienen acceso a educación. En el sector rural, el 14% de la población no ha alcanzado ningún nivel educativo, con un 4% de hombres y un 10% de mujeres. Además, en este sector, el 14% tienen el quechua como lengua materna, mientras que solo el 0.3% tienen el castellano como lengua materna. Así, a pesar de que el Estado reconoce la lengua quechua como oficial en las regiones que predominan y ha aplicado políticas públicas como la Educación Intercultural Bilingüe [EIB], desde hace varias décadas, la discriminación, racismo y la exclusión siguen prevaleciendo en los espacios educativos (Tarazona et al., 2024), que se traducen en el limitado acceso de los jóvenes quechuas- indígenas a la educación (Mendoza et al., 2020).

A través de asociaciones culturales, clubes sociales y las empresas promotoras de espectáculos, los migrantes chumbivilcanos promueven y organizan diversas fiestas folclóricas en las principales ciudades del Perú¹³.

En los congresos de la *wayliya* chumbivilcana, la participación del sector migrante se limitó a destacar la difusión del folclore chumbivilcano en las ciudades donde residen. Este grupo social, movido por intereses pragmáticos —“económicos” en palabras de un ponente del congreso— buscaba obtener una cuota de legitimidad sobre los espectáculos folclóricos que organizan. Sin embargo, tanto los intelectuales locales como los funcionarios les negaron dicha legitimidad, argumentando que sus motivaciones eran meramente económicas y, por tanto, contrarias al espíritu tradicional de la *wayliya*. Un intelectual local que participó en el congreso afirmó que estos migrantes “han tenido una postura muy personal, diríamos económica”, mientras que otro los responsabilizaba por la desnaturalización de la tradición, señalando que “comercian con la cultura”. En el discurso de los intelectualistas locales se evidencia cierta segregación y diferenciación hacia este sector, que provienen mayoritariamente de sectores campesinos, debido a sus intereses “económicos”, los cuales —según estos sectores locales— no contribuyen a la buena práctica de la tradición.

De esta manera, los foros de la *wayliya* chumbivilcana pueden entenderse como un espacio de disputa y legitimación en torno a la representación de la tradición inventada, escenificada a través de eventos navideños. En estos escenarios, cada sector social moviliza discursos e ideas sobre la tradición folclórica con el propósito de obtener poder simbólico y legitimidad cultural. No obstante, también son espacios donde se manifiestan relaciones de poder y formas de discriminación hacia aquellos sectores sociales que no tienen participación en estos foros de la razón. En particular, los congresos de la *wayliya* son espacios donde se reproducen dinámicas de violencia simbólica ejercida contra sectores populares, principalmente campesinos y migrantes de origen indígena, quienes celebran sistemáticamente la fiesta del *takanakuy* por diversas motivaciones. Esta tensión se expresa de manera concreta en el “reglamento de la salvaguardia y práctica responsable de la *wayliya* de Chumbivilcas”, un instrumento normativo que será analizado en la siguiente sección.

4. La violencia simbólica de los congresos de la *wayliya* chumbivilcana

Para impedir la “mala práctica” de la cultura, que ha sido popularizado por los sectores emergentes (campesinos y migrantes de origen indígena) de la provincia de Chumbivilcas, los intelectuales locales y los funcionarios de la Municipalidad Provincial de Chumbivilcas, impusieron un instrumento normativo: el “Reglamento de la Salvaguardia y Práctica responsable de la *wayliya* de Chumbivilcas”, que fue aprobado en el Segundo Congreso de la *wayliya* y ratificado a través de la Ordenanza Municipal (N°016-2018 MPCH/ C) en noviembre del 2018. El objetivo del reglamento es regular la “mala práctica” de la tradición de la *wayliya*. En el artículo 01 del reglamento de la *wayliya* chumbivilcana se establece lo siguiente:

El presente reglamento es un instrumento normativo que contribuirá a regular la excesiva sobreexplotación, práctica informal de la expresión cultural sin respetar el calendario festivo y la tendencia a la mercantilización que conlleva a desvirtuar el patrón cultural y originalidad de la *wayliya* de Chumbivilcas.

(MPCH, 2018, p. 26)

En resumen, según el reglamento, la “mala práctica” de la cultura se atribuye a los intereses pragmáticos o “económicos” de los sectores emergentes que practican sistemáticamente la fiesta del *takanakuy* y han popularizado la tradición en menos de dos décadas. Por otro lado, la aplicación de este instrumento normativo está dirigido a sectores específicos de la sociedad chumbivilcana. Así, en el artículo 01 del reglamento de la *wayliya* chumbivilcana indica lo siguiente:

La aplicación del reglamento es para todas las personas de los anexos, comunidades *campesinas* [énfasis agregado], instituciones públicas y privadas que practican la *Wayliya* de Chumbivilcas; incluyendo a los residentes chumbivilcanos que habitan en la ciudad de Arequipa, Cusco, Lima y otras ciudades.

(MPCH, 2018, p. 28)

Es decir, el reglamento se aplica a los sectores emergentes y populares de Chumbivilcas, a quienes se debe “educar” en la buena práctica de la tradición¹⁴. Varios pasajes del reglamento evidencian este aspecto. En el artículo 25, referente a las prohibiciones y sanciones que se refieren a la presentación de temas musicales en los escenarios de las cantantes

¹³ Las asociaciones de migrantes chumbivilcanos en las ciudades más importantes del Perú son: Club Qorilazo en Lima, la Asociación de Residentes chumbivilcanos en Arequipa, Club Qorilazo del Cusco, entre otros.

¹⁴ La reglamentación de las prácticas culturales ha sido aplicada desde fines del siglo XX en todo Latinoamérica con el objetivo de legitimar e institucionalizar, pero también como una forma de “civilizar” y disciplinar los sectores populares por las elites ilustradas. Para el caso del Norte de Chile sobre la institucionalización y el disciplinamiento de las comparsas de bailarines en la fiesta de la virgen de la Tirana. Puede verse: Cortés Aliaga et al., (2022).

wayliyadoras, se establece que “en eventos oficiales, las actuaciones públicas, las *wayliyas* (cantantes) no deben llevar bandas y otros aditamentos que no correspondan al contexto de *Wayliya*” (MPCH, 2018, p. 53). Esto es crucial en el discurso intelectualista, ya que consideran que tales elementos “distorsionan” la cultura.

En muchas presentaciones folclóricas, la *wayliya* de escena, siguiendo patrones de fiestas populares y patronales, ha incorporado a sus presentaciones espacios donde se observa regalos, “bandas presidenciales” y coronaciones donadas por padrinos y auspiciadores¹⁵. El reglamento, también prohíbe a los músicos “evitar bailes y guapeos que no corresponden al contexto de *Wayliya*”, y finalmente establece que “al momento de ejecutar no se aceptarán acompañamiento de animadores que distorsionan la interpretación del tema y música de *Wayliya*” (MPCH, 2018, p. 53). El hecho de incorporar escenarios con equipos de sonidos y juegos de luces en la fiesta del *takanakuy*, ha llevado que los espectáculos de la *wayliya* incorporen innovaciones propias de los espectáculos folclóricos.

El reglamento de *wayliya* chumbivilcana puede entenderse como una forma de violencia simbólica ejercida desde los foros de la razón sobre los sectores emergentes de la sociedad chumbivilcana, quienes celebran la fiesta del *takanakuy* de manera sistemática, con representaciones simbólicas que han ido cambiando y modificándose, según los contextos históricos.

Pierre Bourdieu (2001) sostiene que los sistemas simbólicos cumplen una función política, al ser utilizados como instrumentos para imponer o legitimar la dominación de un sector social sobre otro. En sus palabras:

Las diferentes clases o facciones de clase están implicadas en una lucha propiamente simbólica por imponer la definición del mundo social más conforme a sus intereses, el campo de la toma de posición ideológica que reproduce bajo una forma transfigurada el campo de las disposiciones sociales.

(Bourdieu, 2001, p. 94)

No obstante, esta lucha simbólica —o violencia simbólica— no se ejerce desde un conocimiento puramente instrumental, sino más bien desde las profundidades de las prácticas del *habitus* “donde están inscritos los esquemas de percepción, evaluación y acción que fundamentan, más allá de las decisiones del conocimiento y los controles de la voluntad, una relación de conocimiento y reconocimientos prácticos profundamente oscura para sí misma” (Bourdieu, 1999, p. 225).

En ese sentido, el instrumento normativo aprobado en el Segundo Congreso de la *wayliya* chumbivilcana constituye una forma de imposición y definición de un mundo social históricamente construido. Esta definición se encuentra mistificada en las llamadas “buenas prácticas culturales”, representadas por los “vecinos notables” o mestizos en diferentes fiestas folclóricas. A su vez, este mundo social, obtiene legitimidad mediante el discurso de los intelectuales locales sobre lo que constituye la dominación simbólica, es decir, a través de la tradición de la *wayliya* chumbivilcana, lo cual se difunde por medios de comunicación, folletos y textos de corte académico.

Siguiendo a Bourdieu, esta lucha simbólica puede ser llevada a cabo tanto por los sectores dominantes como por los especialistas de la producción simbólica, como en el caso de los intelectuales locales que participaron en el congreso de la *wayliya*. Estos actores detentan el monopolio de la violencia simbólica legítima, es decir, “el poder de imponer (léase inculcar), instrumentos de conocimiento y de expresión (taxonomías) arbitrarios (aunque ignorados como tales) de la realidad social” (Bourdieu, 2001, p. 94).

De este modo, las fracciones dominantes, cuyo poder se sustentan en el capital político y económico, tienden a legitimar su dominación, ya sea mediante la producción simbólica —como el caso de la tradición de la *wayliya*— o a través de los intelectuales locales (ideólogos conservadores), quienes poseen el monopolio del poder simbólico por medio de instrumentos de conocimiento como textos, folletos, incluso los medios de comunicación.

Por último, la violencia simbólica ejercida en los foros de la *wayliya* chumbivilcana fue dirigida principalmente a tres sectores sociales. En primer lugar, a los migrantes, campesinos y mestizos empobrecidos que abandonaron sus comunidades en busca de mejores condiciones de vida y que actualmente residen en ciudades como Lima, Arequipa y Cusco. Según los intelectuales locales, las actividades folclóricas que estos grupos impulsan —a través de los espectáculos folclóricos— “malogran el folclore chumbivilcano” y “comercializan indebidamente la cultura”, a pesar de que los migrantes defienden la difusión de la tradición como una forma de mantener sus raíces culturales.

¹⁵ Si bien esta práctica es difundida en las fiestas patronales populares, no era popular en la fiesta del *takanakuy*. Algunos informantes nos indicaron que en algunas actualizaciones de la fiesta ya es posible ver esta práctica promovido por los *carguyoq*.

Figura N° 3.
Portada del reglamento de la wayliya chumbivilcana.



Fuente: Municipalidad provincial de Chumbivilcas.

En segundo lugar, se encuentran el sector campesino-indígena que organiza sistemáticamente las festividades del *takanakuy* mediante el sistema de cargos religiosos. Muchos de estos grupos familiares migran temporalmente a los centros mineros artesanales, retornando únicamente durante la temporada de navidad para cumplir con sus obligaciones rituales (Layme, 2023). El estilo de vida adoptado en los centros mineros, junto con la movilidad social alcanzada, ha influido en sus formas de bailar la *wayliya* y, en general, en la manera en que se representa la festividad del *takanakuy*. Desde una mirada intelectualista, estos sectores emergentes son descalificados, se dice que “no saben

bailar la *wayliya*” y su estilo es peyorativamente descrito como un simple “salto de cabras”. Tal como advierte Bourdieu (1999), la eficacia de la violencia simbólica está inscrita permanentemente en los cuerpos, manifestándose en formas de gusto y rechazo, simpatía o repulsión. En este caso, dicha violencia se ejerce crudamente a través del cuerpo de los “otros”, el cual se convierte en objeto de discriminación y racismo, históricamente construido por los mestizos de la región.

Finalmente, otro sector social afectado por esta violencia simbólica es el conformado por asociaciones y grupos dedicados a la producción y promoción de espectáculos folclóricos de la *wayliya*. En la última década, este sector ha expandido significativamente su presencia en el mercado cultural, llegando a diversos puntos del país, incluso el extranjero. Este crecimiento se explica por la rápida transformación y aceptación de *wayliya* en múltiples fiestas folclóricas, así como por la incorporación de elementos escénicos modernos como luces, escenarios teclados electrónicos y sectores sociales que gustan de este género musical. Todo ello ha transformado no solo la forma en que se representa la *wayliya*, sino también el estilo de vida y aspiraciones de los sectores emergentes del pueblo chumbivilcano.

5. Una incipiente intolerancia y estigmatización del *takanakuy* chumbivilcano

La intolerancia y la estigmatización hacia el *takanakuy* se expresa en varios capítulos del reglamento de la *wayliya* chumbivilcana, cuyo objetivo subyacente parece ser minimizar o invisibilizar la “violencia” ritualizada que caracteriza este enfrentamiento festivo. En particular, el título XIV del reglamento, referido a prohibiciones y sanciones, establece lo siguiente: “Las mujeres y los niños (as) están totalmente prohibidos de participar en el ‘Acto ritual del *Takanakuy*’. No se pueden exponer a personas frágiles y vulnerables, ni mucho menos transgredir los derechos fundamentales” (MPCH, 2018, p. 53).

No obstante, la evidencia etnográfica muestra que tanto niños como mujeres —aunque en menor medida— participan activamente en estos enfrentamientos rituales, desafiando esta narrativa normativa. Esta contradicción, pone en evidencia cómo los funcionarios municipales y los intelectuales locales, presionados por otras instituciones del Estado, han intentado suprimir dichas participaciones con el fin de adaptar el reglamento a estándares institucionales exigidos por el Estado. Así, se observa una forma de violencia simbólica que niega la legitimidad de prácticas culturales de los propios, reforzando discursos hegemónicos sobre lo “aceptable” en contextos festivos.

Por otro lado, también se prohíbe la filmación de escenas del ritual porque puede atentar contra la sensibilidad de las personas. Sobre este punto, el reglamento de la *wayliya* chumbivilcana señala:

Se prohíbe en la edición de las filmaciones escenas violentas que denigren la dignidad humana. Asimismo, los títulos ‘las mejores peleas’ y otros que promueven y muestran signos de violencia [...] las escenas violentas filmadas no deben ser editadas ni mucho menos publicadas.

(MPCH, 2018, p. 54)

Asimismo, el reglamento prohíbe la difusión de escenas consideradas violentas en las redes sociales. Aquellos que incurran en estas faltas pueden ser sancionados con multas que oscilan entre 0,25% y el 100% de una Unidad Impositiva Tributaria [UIT]. Este rechazo institucional hacia el *takanakuy* no proviene únicamente de los propios actores sociales, sino que responde, en gran medida, a un discurso impuesto desde el Estado a través de sus instituciones, en particular el Ministerio de Cultura, sobre cómo deben representarse las prácticas culturales. En ese sentido, como señala Hernández (2023, p. 34), “el Estado rescata como legítima la cultura domesticada”, es decir, aquellas expresiones culturales que han sido despojados de sus elementos conflictivos para ajustarse a los parámetros de visibilidad y aceptabilidad institucional.

Esta autorreflexión se volvió más evidente a raíz del rechazo y censura que llevaron a cabo el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables [MMPV] y el Ministerio de Cultura del Perú al documental “*takanakuy*: cuando la sangre hierve”, dirigido por Manolo Alcalde, el cual estaba programado para ser transmitido el 27 de diciembre del 2014, a las 17 horas, en TV Perú, canal del Estado peruano. En algunos pasajes del documental se mostraban escenas de niños y mujeres participando en los enfrentamientos rituales del *takanakuy*. Según los funcionarios del Estado, esto podría tener efectos inmediatos en la vida emocional de los niños y niñas, e incluso podría causar “estrés postraumático”¹⁶.

En este contexto, tanto las autoridades del gobierno local como los intelectuales locales participantes en los foros de la *wayliya* chumbivilcana optaron evitar cualquier mención al *takanakuy*. Esta omisión respondía al temor de que

¹⁶ Al respecto puede verse los siguientes artículos periodísticos: El Comercio (2014, 28 de diciembre); Pereira, D. (2015, 2 de enero); Torres, C. (2015, 13 de enero); Bardales, G. (2015, 4 de enero).

el Ministerio de Cultura pudiera censurar la declaratoria de la *wayliya* como Patrimonio Cultural de la Nación. Como señaló un participante del evento “para no chocar con el Ministerio de Cultura y tener observaciones, se evitó hablar del *takanakuy*”.

Además, las críticas se dirigieron hacia un sector social específico, los promotores de espectáculos folclóricos, que producen y difunden contenidos audiovisuales del *takanakuy* a través de diversas plataformas virtuales. En YouTube, por ejemplo, abundan los videos editados con títulos llamativos como “las mejores peleas”, que tienen miles de visualizaciones en todo el mundo. Sin embargo, este fenómeno no es exclusivo del *takanakuy*, se repite también en otras festividades folclóricas que incorporan elementos rituales de confrontación.

Frente a esta situación, los funcionarios de la municipalidad de Chumbivilcas y los intelectuales locales se han visto obligados a reflexionar e intervenir en la definición de que mostrar y decir en relación con el *takanakuy*, especialmente en las versiones “oficiales” o reglamentadas de la festividad.

Elias (2019 [1979]) sostiene que el desarrollo de una sensibilidad progresivamente intolerante a la violencia constituye un rasgo fundamental del proceso civilizatorio¹⁷. En los congresos de la *wayliya* chumbivilcana puede observarse una incipiente intolerancia hacia el *takanakuy*, sobre todo, la estigmatización de sectores ilustrados hacia los sectores populares que realizan y participan en esta festividad. No obstante, esta representación negativa, como hemos visto, no surge exclusivamente de los actores sociales locales, sino que responde, en gran medida, a exigencias instituciones impuestas por el Estado a través de sus órganos normativos.

Siguiendo a Elias (2015 [1986]), en el proceso de la civilización, la violencia solo resulta aceptable —o incluso disfrutable— cuando se presenta bajo la forma de espectáculo o escenificación teatral deportiva. Sin embargo, cuando se exceden los límites establecidos socialmente, se activa una exigencia de intervención normativa, acompañado de un juicio ético y una respuesta institucional. En ese sentido, el reglamento de la *wayliya* chumbivilcana, establece que tanto el *takanakuy* como la *wayliya* deben realizarse en momentos específicos del calendario festivo y bajo condiciones reguladas, especialmente restringiendo la participación de personas consideradas “frágiles”, como niños y mujeres. Cuando se traspasan estos umbrales, se exige la aplicación del reglamento y la sanción normativa. Así se evidencia en palabras de Elias (2015, p. 196), “una creciente interiorización de las prohibiciones sociales, así como el avance en el umbral del rechazo a la violencia”.

El reglamento de la *wayliya* funciona entonces como una herramienta jurídica que sanciona y censura a quienes transgreden los límites aceptables de la cultura ritualizada. A esta función normativa se suma el discurso institucional del Estado, particularmente el del Ministerio de Cultura. La Resolución Ministerial que regula la declaratoria del Patrimonio Cultural e Inmaterial establece que “la expresión cultural no vulnere los derechos fundamentales, [...] subvierta el orden constitucional o el orden público” (Ministerio de Cultura, 2015, p. 7). Esta normativa fue interpretada, por ejemplo, por la ministra de la Mujer, Carmen Omonte durante el año 2014, como un justificativo para censurar la participación de los niños en los enfrentamientos del *takanakuy*, argumentando que dicha experiencia podría causarles “estrés postraumático”.

Frente a esta creciente sensibilidad institucional y estatal, los actores sociales han adoptado como estrategia atenuar las peleas y la reconfiguración del *takanakuy* hacia una forma más aceptable de cultura. En este proceso, la música y danza de la *wayliya* son promovidas como los únicos elementos mostrables y legítimos ante las autoridades culturales, mientras que el *takanakuy* es silenciado y relegado a la marginalidad, pues ya no resulta tolerable para la sensibilidad de los funcionarios encargados de administrar el reconocimiento patrimonial.

Algunas consideraciones finales

Comprender y analizar aspectos de la cultura no debe limitarse a las definiciones ideales que los propios actores sociales y el Estado traducen en “identidad cultural”. Por el contrario, la cultura debe abordarse desde una perspectiva histórica, como un proceso conflictivo. En ese sentido, comprender la *wayliya* chumbivilcana y sus repercusiones implican, como hemos visto, asumir que la representación de la cultura no es un reflejo espontáneo de la tradición, sino una construcción histórica e ideológica, a menudo “inventada” en los foros públicos donde se disputan los sentidos legítimos de la cultura.

¹⁷ En el caso que analizamos, nos referimos de manera relativa al concepto de “civilización” propuesto por Norbert Elias, dado que este fue concebido principalmente para el contexto europeo. Como señala Torres (2023), los planteamientos de Elias deben ser abordados con cautela y adaptados a las particularidades de cada época, así como a los valores colectivos propios de cada cultura y sociedad. Además, es importante considerar que las élites letradas pueden utilizar el concepto de civilización como una herramienta para legitimar su visión del mundo e imponer sobre los sectores populares, considerados “incivilizados” desde esa misma perspectiva.

Estos foros, en tanto espacios de deliberación y regulación simbólica, se convierten también en dispositivos de legitimación y exclusión. Allí, distintos sectores sociales compiten por el poder de definir qué prácticas culturales son válidas, cuáles deben ser preservadas y cuáles, en cambio, marginadas o censuradas. Al mismo tiempo, estos espacios —que pueden ser denominarse “foros de la razón” — funcionan como instancias desde donde se construyen instrumentos normativos que permiten ejercer violencia simbólica sobre los “otros”, principalmente los sectores emergentes campesino-migrantes de origen indígena, que practican sistemáticamente la fiesta del *takanakuy* y que, significativamente, no tiene representación ni participación en los congresos de la *wayliya*.

La violencia simbólica ejercida en estos foros no solo se manifiesta en discursos o normativas, sino que se inscribe en los cuerpos. Son los cuerpos de los “otros” —los cuerpos racializados de campesinos y migrantes— los que se vuelven objeto de discriminación, exclusión y censura, reproduciendo relaciones históricas de dominación ejercidas por los sectores mestizos ilustrados del pueblo de Chumbivilcas.

En suma, los foros de la *wayliya* chumbivilcana revelan una creciente intolerancia y estigmatización hacia el *takanakuy*. Sin embargo, esta intolerancia no es meramente local ni espontánea: proviene, en gran medida, de sectores ciudadanos e ilustrados, de los medios de comunicación y, sobre todo, del Estado, que impone una visión “doméstica” de la cultura. Esta visión estatal delimita lo que puede ser mostrado, celebrado y patrimonializado, reduciendo la cultura a una forma controlada, representable y aceptable —a la “sombra de la etnografía” — y excluyendo el conflicto, la violencia ritualizada y los cuerpos indóciles que subvierten el orden simbólico. Como señala Hernández (2023: p. 35), se trata de una cultura “que puede ser representada limitada y estrecha, como sombra de la etnografía, real, manifestación de la *wayliya-takanakuy*”.

Agradecimientos:

Queremos agradecer a los profesores Harold Hernández, Rommel Plasencia y Carlos Sánchez de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú), quienes leyeron la versión original de este artículo y formularon valiosas críticas. El autor es el único responsable de la presentación e interpretación de los datos etnográficos.

Referencias Bibliográficas

- Alcalde, M.
(2014, 18 de junio). Takanakuy. La película. Cuando la sangre hierve. *Videograbación. s/l: tierra brava. Cultura chumbivilcana*. <https://www.youtube.com/watch?v=ZsilbA8Zbko>.
- Bardales, G.
(2015, 4 de enero). Censurándonos. Cuando el Ministerio de la Mujer y el Ministerio de Cultura actúan en contra de lo que dicen defender con incongruencias de por medio. *Lamula.Pe*. <https://lamula.pe/2015/01/04/censurandonos/giaisabardalesaranibar/>
- Bourdieu, P.
(1999). *Meditaciones Pascalianas*. Editorial Anagrama, S.A.
- Bourdieu, P.
(2001). *Poder, Derecho y clases Sociales*. RGM, S.A.
- Cama Ttito, M.
(2013). *Sangre para la Hambrienta Tierra. Resolución de Conflictos a Través del Takanakuy en los Andes del Sur. El Caso de la Comunidad Campesina de Coyo, Departamento de Cusco-Perú*. [Memoria para optar el grado de doctor en Antropología de orientación pública. Departamento de Antropología Social y pensamiento filosófico español. Facultad de Filosofía y Letras]. Repositorio de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Cortés, N., Díaz, A. & Topete, H.
(2022). “Vigilar la fiesta” Institucionalización y sistemas de las sociedades y los cuerpos de bailes religiosos en la fiesta de la virgen de la Tirana. *Diálogo Andino*, 68, pp. 236–260.
- El Comercio.
(2014, 28 de diciembre). Ministerio de la Mujer pide excluir a niños del takanakuy. (28 de diciembre). *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/lima/ministerio-mujer-pide-excluir-ninos-takanakuy-318800-noticia/>

- Elias, N.
(2015 [1986]). Ensayo sobre el deporte y la violencia. En Elias, N. & Dunning (Eds.), *Deporte y ocio en el Proceso de la Civilización* (pp. 183-207). Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N.
(2019 [1979]). *El Proceso de la Civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Gose, P.
(2004). *Aguas Mortíferas y cerros Hambrientos. Ritos Agrarios y Formación de clases en un Pueblo Andino*. Abya-Yala.
- Gramsci, A.
(1967). *La Formación de los Intelectuales*. Grijalbo, S.A.
- Hernández, H.
(2023). El takanakuy chumbivilcano: las aporías de la racionalización de la cultura en que incurrir el Estado y los medios de comunicación. *Investigaciones Sociales*, 48, pp. 17-40.
- Hernández, H.
(2014). Takanakuy. El ritual del control de la violencia. *Revista de Investigaciones la Universidad Norbert Wiener*, 3, pp. 102-107.
- Hobsbawm, E.
(2002). Introducción: La invención de la tradición. En Hobsbawm, E. & Ranger, T. (Eds.), *La invención de la Tradición* (pp. 7-21). Crítica.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática.
(2018). *Cusco. Resultados Definitivos: cuadros Estadísticos de Población, Vivienda y hogar. Características de Educación*. Tomo IV. INEI. Lima.
- Instituto Nacional de Planificación, Ministerio de Agricultura, Fundación Friedrech Ebert.
(1986). *Primer Conversatorio Regional de Comunidades Campesinas del sur-este*. Rimanakuy '86- Huncayo.
- Laime Mantilla, V.
(2003). *Takanakuy cuando la sangre hierve*. Wilkar.
- Layme, Y.
(2023). *La Fiesta del Takanakuy: Razones Antropológicas de la Permanencia y Transformación en la Organización de una Festividad en un Pueblo Andino del sur del Perú*. Santo Tomás (Chumbivilcas) Cusco. [Tesis de pregrado, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM. Lima.
- Mendoza, R., Alvarado, S. & Arroyo Ortega, A.
(2020). Jóvenes quechuas en el sur Andino del Perú desde una mirada decolonial. *Diálogo Andino*, 61, pp. 141-151.
- Mendoza, Z.
(2001). *Al son de la danza: Identidad y Comparsas en el Cuzco*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Montes, E.
(2019). *Génesis de la wayliya Chumbivilcana*. Santa Cruz Impresores E.I.R.L.
- Municipalidad distrital de Chamaca.
(2019, 20 de diciembre). *VIII festival de la wayliya Chamaca-2019*. Patrimonio Cultural de la Nación.
- Municipalidad Provincial de Chumbivilcas.
(2020, 26 de diciembre). *Festival Navideño virtual wayliya de Chumbivilcas*. Patrimonio Cultural de la Nación.
- Municipalidad Provincial de Chumbivilcas
(2016). Oficio N°591-2016-A-MPCH/C
- Municipalidad Provincial de Chumbivilcas
(2017, 27 de noviembre). *Ordenanza Municipal N° 016-2018-MPCH/C. Aprueba el reglamento de salvaguardia y práctica responsable de wayliya de Chumbivilcas*.
- Municipalidad Provincial de Chumbivilcas.
(2017, 16 de diciembre). *Bases del Festival Navideño Chumbivilcas-2017*. Patrimonio Cultural de la Nación.

- Municipalidad Provincial de Chumbivilcas.
(2018). *Reglamento de Salvaguardia y Práctica Responsable de wayliya de Chumbivilcas*. Impr. Full Copy.
- Paponnet, C.
(1994). Gamonalismo after the challenge of Agrarian Reform: the case of Capacamarca, Chumbivilcas (Cusco). En Poole, D. (Ed.), *Unruly order. Violence, power and cultural identity in the high provinces of southern Peru* (pp. 199–222). Westview Press.
- Pereira, D.
(2015, 2 de enero). *Censura cultural: ¿por qué TV Perú no emitió este documental sobre el Takanakuy?* (2 de enero). Utero. Pe. <http://utero.pe/2015/01/02/censura-cultural-por-que-tv-peru-no-emitio-este-documental-sobre-el-takanakuy/>.
- Poole, D.
(1994). Performance, domination and identity in the tierras bravas of Chumbivilcas (Cusco). En Poole, D. (Ed.), *Unruly order. Violence, power and Cultural Identity in the high Provinces of Southern Peru* (pp. 97–132). Westview Press.
- Poole, D.
(1987). Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas. En Oshige, F. (Ed.), *Comunidades Campesinas: cambio y Permanencia* (pp. 257–294). CONCYTEC, Centro Solidaridad.
- Rendon, S.
(2021). *Aproximación Sociológica a la Tradición del Takanakuy en la Provincia de Chumbivilcas (Cusco)*. [Tesis de licenciatura, Escuela Profesional de Sociología, Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa]. Repositorio de la Universidad Nacional de San Agustín.
- Ministerio de Cultura
(2015, 22 de septiembre). *Resolución Ministerial N° 338-2015-MC: Resolución que regula las declaratorias de Patrimonio Cultural Inmaterial*. Diario Oficial El Peruano.
- Ministerio de Cultura
(2016, 15 de noviembre). *Resolución Viceministerial N° 007-2016-VMPCIC-MC: Declaran Patrimonio Cultural de la Nación la wayliya de Chumbivilcas de la provincia de Chumbivilcas, Departamento del Cusco*. Diario Oficial El Peruano.
- Ministerio de Cultural
(2017, 4 de agosto). *Resolución Viceministerial N° 140-2017-VMPCIC-MC que Modifican el artículo 01 de la Resolución Viceministerial N° 007-2016 - VMPCIC-MC wayliya de la provincia de Chumbivilcas*. Diario Oficial El Peruano.
- Starn, O.
(1992). Antropología andina, “andinismo” y Sendero Luminoso. *Allpanchis*, 24 (39), pp. 15–71.
- Tarazona, E., Renta, A. & Gibert, I.
(2024). Construcción de la interculturalidad y la enseñanza de la lengua quechua en contextos urbanos, a partir de tres cuentos breves. *Diálogo Andino*, 75, pp. 131–148.
- Torres, J.
(2023). Civilizar el carnaval en Latinoamérica, un caso de resistencia y desplazamiento en Ambato, Ecuador del siglo XX. *Diálogo Andino*, 71, pp. 145–163.
- Torres, C.
(2015, 13 de enero). Censura al documental sobre takanakuy. *Enfoquederecho.com*. <https://www.enfoquederecho.com/2015/01/13/censura-al-documental-sobre-takanakuy/>.
- Valenzuela A., Azócar, R. & Morales, H.
(2024). Etnografía del surgimiento y desarrollo del turismo en un espacio étnico. El caso de San Pedro de Atacama, Norte de Chile (1950-2022). *Diálogo Andino*, 75, pp. 109–130.
- Vié, D.
(2005). El qorilazo en canciones. La identidad de una región sur peruana en el wayno. En Moliné, A. (Ed.), *Etnografías de Cuzco* (pp. 111–135). Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas-CBC, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative- Labethno.
- Weber, M.
(2016 [1964]). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.