

**TAKANAKUY:**  
**LOS LÍMITES DE LA CULTURA Y LO JURÍDICO**  
**—MESA REDONDA—**

---

*El jueves 20 de junio de 2013 concretó una mesa redonda llevada a cabo en la Universidad Wiener, que tuvo como tema los aspectos culturales y jurídicos del takanakuy, una suma de peleas o combates, de puñetazos y patadas entre varones, de carácter marcadamente colectivo, dentro de periodos específicos del año en un segmento del sur andino peruano, evidenciado principalmente en las provincias de Chumbivilcas, en el Cusco, y Antabamba, en Apurímac.*

*Se desarrolló la mesa redonda en el auditorio de la Universidad, donde al mismo tiempo se exhibía la exposición temporal, del 11 de junio al 4 de julio, **“Takanakuy, el ritual del control de la violencia”**, un conjunto de cincuenta y tres fotografías; de Daniel Contreras y Sophia Durand, de Micromuseo; Max Cabello, Giancarlo Shibayama y Roberto Cáceres, de SupayFotos; Lele Saveri, y Nicolas Villaume, a las que se suman fotografías de registro etnográfico y videos, de Harold Hernández.*

*Participaron en la mesa redonda el historiador Manuel Burga Díaz, el historiador de arte y curador Gustavo Buntinx y el abogado Juan Carlos Torres. Los tres, desde perspectivas distintas, pero complementarias, sumaron ideas para poder hacer a esta práctica, ajena al entendimiento del sentido común, más inteligible.*

*Antes de la transcripción de los discursos de esta mesa redonda, es pertinente presentar la naturaleza del takanakuy —de acuerdo a cómo se conceptualizó en la exposición temporal—, pues siendo esta práctica exótica a la perspectiva de la mayoría de la sociedad, puede caerse en el error de interpretarla caricaturescamente, sea denostándola de modo inmediato o elogiando una espontánea bizarria por parte de quienes lo practican.*

## TAKANAKUY: EL RITUAL DEL CONTROL DE LA VIOLENCIA

### I. EL TAKANAKUY

*Takanakuy*, palabra quechua, significa golpearse mutuamente entre sí. Es el nombre de una fiesta cuyo motivo central es una suma extendida de peleas entre varones. Se evidencia principalmente en las provincias de Chumbivilcas, en el Cusco, y Antabamba, en Apurímac.

Se agregan canto, baile y comparsas, alrededor del ritmo de *huaylí*, interpretado por mujeres. Decenas de pueblos celebran organizadamente el *takanakuy* en diversos días, alrededor de la Navidad. Pero es Santo Tomás, capital de Chumbivilcas, donde todos los 25 de diciembre concretan cientos de peleas en el coso de la ciudad. La figura del *Niño Jesús, Príncipe de la Paz*, del cristianismo, pudiera ser visto como incompatible con la violencia que se suscita en el festival. De hecho, su presencia puede suscitar estupor e indignación.

Lo que se descubre en esta práctica son funciones importantes: catarsis, resolución de conflictos, afianzamiento de relaciones sociales, diversión. Distinta sensibilidad de tolerancia al dolor físico; distinto umbral de soporte de violencia física y sufrimiento. Finalmente, identidad, de una región que históricamente se ha diferenciado por ausencia del Estado; sistema ecológico económico peculiar, y por tanto, prácticas sociales que se ajustan a estas condiciones, y que generan sentido de pertenencia. Lo que quizá sea nuclear en esta práctica es cómo se cultiva la violencia —entiéndase que la violencia es un tipo de relación social que ha acompañado al ser humano como especie desde el inicio de su existencia—.

En la sociedad andina predomina una lógica de dualismo complementario como recurso intelectual, que ordena y planifica las relaciones sociales, políticas, laborales y económicas. Pues bien, este recurso aún existe y permite las relaciones de reciprocidad en lo económico, lo político, aun lo parental. Esto concreta en que la fiesta sea organizada por dos responsables o *carguyoq* a partir de dos imágenes del Niño Jesús, denominados *Niño* y *Belén*, que representan a cada grupo que compite. Cada autoridad es ayudada por parientes, compadres o amigos para organizar todos los complejos detalles de la fiesta.

La *huaylí* es el género musical que acompaña inevitablemente al *takanakuy*. Su temática es el amor sentimental, el desarraigo, la confrontación entre adversarios, el honor viril, la violencia. Hay una polémica letra de *huaylí* que remite a eventuales peleas campales entre los bandos adversarios que acontecen cuando un contrincante patea a su adversario en el suelo; apenas ocurre, los bandos que apoyan a los luchadores se baten a trompadas, patadas, incluso a pedradas:

*Niño [Jesús], no tengas miedo cuando empiece a caer granizo de piedra, cuando empiece a andar río de sangre. Si empieza granizo de piedra, si empieza a andar río de sangre, dices que están tostando maíz de maná, dices que es agua de airampo.*

Esta *huaylí*, tierna y brutal a la vez, pide complicidad al Niño Jesús: le dice que disimule, y haga como que no hay violencia, sino que en verdad esta es positiva: maíz (alimento) y airampo (medicamento casero).

El *takanakuy* es un espacio social donde la gente baila, canta y se divierte. La mayoría lo hace disfrazándose, y representando personajes. En el presente se distinguen el *negro*, el *majeño*, la *langosta* o *qara capa*, el *qarawatana* y el *q'ara gallo*. Siguiendo a Víctor Laime<sup>1</sup>, el *negro* representa a los esclavos negros, pero paradójicamente era asumido por mistis y luego, por los mejores peleadores; el *majeño* representa, obviamente, a los comerciantes de Majes, que acudían con aguardiente para trocar por productos de Chumbivilcas; el *langosta* o *qara capa* nace en los años 40 del siglo pasado, cuando plagas de estos insectos asolaron parte de Chumbivilcas; el *qarawatana* es un personaje que usa la prenda del mismo nombre, suerte de chaparreras o zahones y un animal disecado en la cabeza; el *q'ara gallo* supone un disfraz improvisado que apunta a la extravagancia.

## II. PRETENSIÓN DE JUSTICIA Y DO UT DES EN UN ESPACIO DE AUSENCIA DEL ESTADO

El *takanakuy* es una reciprocidad controlada de violencias previamente asumidas. Es un *do ut des* de puñetes y patadas, cuyo objetivo es probarse a sí mismo y a los demás que se es estoico. Se trata de valores funcionales a condiciones económicas y sociales hartamente difíciles, escaso desarrollo económico y ecología ardua; se suma a esto la secular e histórica ausencia del Estado.

Deborah Poole<sup>2</sup> halla que Chumbivilcas sufrió de modo endémico el gamonalismo

y el abigeato que, sumados a la privación de lo público, generaron una violencia valorada de carácter antiestatal, la cual se extendió del gamonal al campesino. Se produjo así una suerte de justicia fronteriza; un percibirse a sí mismo como rebelde; y al territorio, como “tierra brava”.

Gustavo Arias Díaz<sup>3</sup> analiza las paradójicas facetas sociales y jurídicas de esta práctica. Recuerda que el artículo 15 del Código Penal peruano considera lo que este llama “error de comprensión culturalmente condicionado” para aplicarlo al *takanakuy* y sus eventuales excesos: *El que por su cultura o costumbres comete un hecho punible sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión, será eximido de responsabilidad...*

El autor, si bien reconoce que en las sociedades heterogéneas, de pluralismo cultural, se requiere de pluralismo jurídico que apunte a ciertas formas de diálogo con prácticas consuetudinarias, indica que esta práctica riñe con el derecho, y que es insostenible el argumento jurídico del artículo referido. No obstante esto, reconoce que en el *takanakuy* hay una profunda religiosidad y que es un intento de superar males sociales endémicos, entre ellos “las malas actuaciones de los responsables de la administración de justicia en el país”.

## III. ¿DEPORTE?

Norbert Elias<sup>4</sup> dice que el proceso civilizatorio significa acotar las reglas, limitar

1 Víctor Laime Mantilla, *Takanakuy. Cuando la sangre hierva*. Cusco, 2003.

2 “Paisajes de poder en la cultura abigea del sur andino”. En *Debate Agrario* 3, jul-set 1988.

3 De 2003, *Poder y violencia en los andes: a propósito de la costumbre del takanakuy en la comunidad campesina de Coyo, Cusco*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con especialidad en Derecho y Sociedad. Ecuador: FLACSO.

4 “Un ensayo sobre el deporte y la violencia”, en Norbert Elias y Eric Dunning (1992). *Deporte y Ocio en el proceso de la civilización*. México: FCE.

la espontaneidad vital del ser humano, y que eso se percibe en el deporte. El deporte es una actividad de grupo centrada en la competencia de al menos dos partes, que exige esfuerzo físico y con reglas que definen el límite de la violencia. Así, el deporte es una lucha fingida; no es *real* o espontánea. Sobre el deporte de combate, específicamente, si este fuera real, involucraría a toda la persona y el triunfo se llevaría a extremos: la muerte. Hay mimesis: se imita una lucha *real* o total.

En el *takanakuy* vemos un deporte incipiente, donde hay mimesis, porque no es solo una pelea; representa una pelea. No evidencia la sofisticación de reglas del deporte moderno, que acota o limita la violencia a su mínima expresión; pero hay límites: los árbitros, el público, los parientes del adversario que pueden castigar con violencia indiscriminada al que burla violentamente las reglas. Es una suerte de *deporte cultural*, pero que no se limita al juego, sino que funciona como sancionador o indicador de la posición de la persona y su familia en la sociedad. Ofrece estatus, incluso fama, a quienes participan y aun triunfan.

A pesar de haber confrontación, los adversarios están unidos por un mismo lenguaje común —que tiene función conativa, en el sentido lingüístico y en el sentido de pulsión psíquica—. A través de este lenguaje se comunican los valores, en especial el estoicismo y el rigor de la vida; las palabras son golpes y daño físico. Hay *reciprocidad*.

#### IV. EL UMBRAL DE SENSIBILIDAD A LA VIOLENCIA

A lo largo de la historia humana, según Norbert Elias, ha habido un avance en el

umbral de rechazo a la violencia y en el umbral de sensibilidad ante la violencia; a lo que puede sumarse una mayor sensibilidad ante el dolor y el sufrimiento. Esto hace que en el espacio urbano moderno se lea el *takanakuy* como brutal. En los dos últimos milenios ha habido un lento proceso por el que el Estado es quien ha asumido la monopolización de la violencia y el control de los medios de la violencia; esto se ha acelerado en el siglo XVIII; y más aún luego de la Segunda Guerra Mundial, con el novísimo concepto de derechos humanos.

El *pancracio*, la lucha libre de las olimpiadas de la Grecia Clásica, hacia el 650 a. C., era uno de los *agones* (de ahí 'agonía') más violentos que con frecuencia terminaba con la muerte de algún contendor, o que solía tornarlos minusválidos y tullidos por el resto de sus vidas, pero con el galardón del honor y la gloria. En el otro extremo se encuentra el moderno *wrestling*, entre deporte y artes escénicas, y que produce héroes mediáticos. La modernidad ha tocado al *takanakuy*: en los últimos años se extiende la práctica, no exenta de críticas, a mujeres. Luchas tradicionales más o menos similares al *takanakuy* existen extendidas en todo el orbe: Mesoamérica, Asia Central, Sudeste asiático, África. Pero este tiene esta particularidad: puñetes y patadas, y galardón que se extiende del individuo a la familia o a pueblo. La sensibilidad a la violencia y el dolor es atenuada por la vergüenza a manifestar precisamente dolor.

#### V. ORIGEN Y RAZONES POR LAS QUE SE PELEA

Víctor Laime<sup>5</sup> rescata tres explicaciones del origen de esta práctica, ninguna de ellas aún comprobadas históricamente:

1. Hacia el siglo XIX, los hacendados

5 Op. cit.

contaban con esclavos negros; además, había un intenso comercio con la zona de Majes, en especial por el alcohol de caña. En un espacio de ausencia de Estado, las riñas espontáneas eran muy frecuentes; estas se institucionalizaron con peleas pactadas y apuestas consecuentes, entre negros esclavos y majeños; de ahí los primeros personajes: *negros* y *majeños*. **2.** Hacia el siglo XVIII había en la zona dos familias muy poderosas: los Oblitas y los De la Cuba, entre las cuales había polémica por asuntos económicos; esto trajo bandolerismo extendido. Ambos llevaron esclavos negros de Lima, quienes disfrazados y con el rostro cubierto tenían más libertad para ejercer violencia. **3.** Los españoles, durante el virreinato, hacia Navidad, organizaban peleas de gallos, que extendieron como riñas a esclavos negros, que simulaban pelear como gallos.

Sobre las razones por las cuales los chumbivilcanos refieren que pelean, Laime sintetiza lo siguiente: por deporte, por amistad, para ventilar conflictos familiares o personales, por razones sentimentales (disputarse el amor de una mujer), para colaborar en la defensa de un pariente.

## VI. EL KIDOS

Aunque las actitudes de los participantes parezcan desaforadas, hay un equilibrio en lo que observamos: las peleas empiezan y terminan dentro del foro decidido consuetudinariamente. Antiguamente, la victoria la sancionaba el triunfo visible de un ganador. En el presente esto se ha atenuado, limitándose los minutos de las peleas. Siguiendo a Norbert Elias, hay un progreso en el umbral de rechazo de la violencia y de sensibilidad ante ella.

Pero, ¿qué empuja anímicamente a pelear? Hay un concepto griego que podemos rescatar para entenderlo: *kidos*. René Girard<sup>6</sup> halla que *kidos* “[...] es la fascinación que ejerce la violencia. Por todas partes donde se muestra seduce y asusta a los hombres [...] Siempre posee el *kidos* aquel que acaba de asestar el golpe mayor, el vencedor del momento [...] Los adversarios del triunfador deben realizar un esfuerzo extraordinario para escapar al hechizo y recuperar el *kidos*”. Y agrega, remitiendo a un sentido transcultural de esta experiencia, que “[...] no hay nadie que no haya observado los efectos espirituales de la violencia triunfante en los conflictos de todo tipo, en los deportes, en los juegos de azar”.

Enardecimiento es lo que vemos en los eventuales luchadores. Y no hay instinto en el ser humano capaz de aplacar este impulso de modo automático e inmediato. Por eso, a pesar de la prohibición de patear al adversario que cae al suelo, el impulso lleno de *kidos* empuja a rematar al oponente; algunos se abstienen; otros no. Cuando no, la víctima evidencia no estar sola: los parientes reaccionan y se desarrolla una violencia en cadena, una batalla campal que dura segundos, casi como reguero de pólvora, que los propios llaman *waykilla*. Antiguamente terminaba en continuas grescas con lluvia de piedras y consecuente derramamiento de sangre. Por eso la *huaylia* “Niño [Jesús], no tengas miedo cuando empiece a caer granizo de piedra...”. Pero los excesos tienen un límite. Todo termina en catarsis.

## VII. LA MIGRACIÓN DEL TAKANAKUY

El fenómeno social, económico y cultural más grande del siglo XX en el Perú ha sido

6 De 1995, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama.

la masiva migración, del campo a la ciudad, a partir de complejos procesos; uno de ellos, la creciente industrialización y el aumento del sector servicios. La migración ha reformulado el espacio de las ciudades, de modo que en estas se manifiestan centenares de formas en que las regiones o lugares de origen han leído su presente y su porvenir. Campo y ciudad no son los mismos desde este proceso. Así, el *takanakuy* de Chumbivilcas tiene matices distintos en Arequipa o Lima Metropolitana, a donde ha llegado esta práctica.

De fiesta comunitaria a negocio de espectáculo, de ritual religioso a cuasideporte, de sanción consuetudinaria para resolver conflictos a entretenimiento, de *tupay* o enfrentamiento violento comunitario estacional a *protowrestling* o *protocachascán*. Si las condiciones ecológicas, económicas, laborales, organizacionales y parentales varían, es inevitable que en los siguientes años acontezcan variaciones. Ya en Chumbivilcas los más jóvenes pueden asimilar el *takanakuy* a los luchadores de la World Wrestling Entertainment. El *takanakuy* de Arequipa o Lima tiende a ser muy distinto del propio de Chumbivilcas. Las instituciones culturales nunca son permanentes, anquilosadas, estáticas. Son dinámicas; hablan de la realidad. Así, pretender censurarlas no logrará extinguir aquello de lo que hablan.

### VIII. EL TAKANAKUY: PHARMAKOS MESIÁNICO

El *takanakuy* es un complejo institucional por el cual toda una sociedad, en un espacio regional peruano, pretende verse a sí misma y ver su relación con “los otros”. Hay un sentido religioso y ritual en ello. Se integra la fiesta al ca-

tolicismo, notoriamente con Cristo en su advocación de *Niño Jesús*. Estrecharse las manos y aun abrazarse luego de una pelea es un *deber ser* que signa el sentido de las peleas con la paz: hacer evidentes las relaciones personales y sociales heridas, para cerrarlas ritualmente. La pelea pretende ser un *pharmakos*, veneno y antídoto. Ponzofia que envenena la sangre con *kidos*, y que exige violencia; pero bálsamo que drena los abscesos y lenitivo que alivia el dolor de relaciones dañadas. La violencia purga.

La figura fundamental del cristianismo torna *cómplice* para sancionar la legitimidad del *takanakuy*: el *Niño Jesús* usa ropa de bayeta, cinto, lazo, sombrero y *qarawatana*. El *Niño Dios* es chumbivilcano. Se ha transfigurado. El *takanakuy* es mesiánico: es sufrimiento y dolor; pero liberación y triunfo. El *takanakuy* es un *ritual del control de la violencia*.



Fotografía: Max Cabello (SupayFotos).





Fotografía: Nicolas Villaume.



Fotografía: Nicolas Villaume.

## MESA REDONDA

### TAKANAKUY: LOS LÍMITES DE LA CULTURA Y LO JURÍDICO

Los participantes:

**Manuel Burga Díaz**, historiador, egresado de la UNMSM, estudió en la École Pratique des Hautes Études de París. Doctorado en La Sorbona. Entre otros libros suyos, destacan *Nacimiento de una utopía* (1988), y *La Historia y los historiadores en el Perú* (2005); coescribió con Alberto Flores Galindo *Apogeo y crisis de la República Aristocrática* (1981). Fue rector de la UNMSM; es vicerrector académico de la UARM. Recibió en 2014 del Estado peruano las Palmas Magisteriales en el grado de Amauta.

**Gustavo Buntinx**, historiador de arte y egresado de la Universidad de Harvard; es autor de diversos libros y artículos vinculados a la historia y crítica cultural y de arte. Ha sido director del Museo de Arte Italiano, de Lima, y director general del Centro Cultural de San Marcos –la Casona–, de la UNMSM. Destaca su curaduría *Lo impuro y lo contaminado III*, en la Trienal de Santiago de Chile. Dirige Micromuseo, espacio de musealidad mestiza y crítica.

**Juan Carlos Torres**, abogado; estudió en la PUCP. Logró su licenciatura con la tesis calificada de sobresaliente “Tradición y Derecho en Chumbivilcas: El Takanakuy como mecanismo de resolución de conflictos jurídicos”. Ha publicado, entre otros artículos, “La importancia de una definición internacional del delito de terrorismo” y “El derecho de insurgencia, un arma de índole constitucional”.

**Harold Hernández (moderador):**

Buenas noches. Bienvenidos todos a la Universidad Norbert Wiener y a esta mesa redonda denominada “*Takanakuy: los límites de la cultura y lo jurídico*”, vinculada con la exposición “*Takanakuy, el ritual del control de la violencia*”.

Quienes nos acompañan en la mesa son personas que creo pueden dar cuenta, desde sus respectivas perspectivas, de alguna forma de interpretar o comprender lo que se ve en los vídeos, lo que se ve en las fotografías y lo que se puede apreciar acudiendo a Chumbivilcas y viendo lo que se experimenta por parte de los actores sociales. Me acompañan Manuel Burga Díaz, historiador, exrector de la UNMSM, vicerrector de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Quizá algunos tengan presente de él un libro coescrito junto a Alberto Flores Galindo de nombre *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*; o *Nacimiento de una utopía*. Está también Gustavo Buntinx; él es historiador, exdirector del Centro Cultural de la UNMSM; tiene diversas publicaciones; es curador y crítico de arte, entre otras varias actividades; y es un conocedor de la cultura popular. Juan Carlos Torres es un joven abogado que tiene una tesis que hace escaso tiempo ha sido sustentada y evaluada como “sobresaliente”, obviamente en Derecho. El título de su tesis es “*Tradición y Derecho en Chumbivilcas: el Takanakuy como Mecanismo de Resolución de Conflictos Jurídicos*”.

Solo me imagino que el historiador va a referir la profundidad histórica y el sentido de lo andino y de lo agrario, y de repen-



te dar algún tipo de explicación vinculada posiblemente con Michel Foucault. Quizá Gustavo Buntinx hablará de la estética que involucra estas luchas. Y creo que con toda seguridad Juan Carlos Torres tratará de un tema arduo y polémico, respecto de lo cual creo es torpe empezar haciendo juicio de valor: el famoso artículo 15 del Código Penal peruano, que remite a cómo evaluar consecuencias de actos, consecuencias que pueden llevar a la muerte o a daño físico, que tiene que ver con esa carga de cultura que hay en algunos de los actos como, por ejemplo, el *takanakuy*.

El tema es hartito complicado y creo que todos ellos tienen alguna perspectiva desde sus disciplinas, pero desde puntos de vista que se sostienen con algún tipo de técnica o de noción o de categorías históricas o jurídicas; eso es lo importante; y por esa razón creo que tienen bastante que decir.

Dejo con ustedes al profesor Manuel Burga.

### **Manuel Burga:**

Tengo que decir en primer lugar que nuestro anfitrión, antropólogo, nos envió tres publicaciones. Una publicación de él mismo, que se llama *Takanakuy, el anti Eteocles y Polinices*, publicado en 2008, donde dice que va a aplicar una mirada girardiana a este ritual, a esta costumbre, o este ceremonial, o a esta fiesta, que se llama *takanakuy*. Luego, me ha hecho leer a Víctor Laime Mantilla, que tiene un libro, *Takanakuy, cuando la sangre hierve*, que fue publicado en el Cusco en 2003. Y solamente digo que el libro de Víctor Laime Mantilla es como un reclamo por la identidad propia. Es decir, practicando el *takanakuy* afirmamos la identidad pro-

pia, afirmamos Chumbivilcas, afirmamos a Santo Tomás; y la práctica de ese deporte nos vincula con el pasado, con la historia, y nos sirve como instrumento de interpretación del pasado y de resolución de conflictos en el presente.

El libro lo voy a mencionar varias veces. En él hay muchas cosas interesantes que históricamente las dice, pero no las fundamenta; los historiadores generalmente a veces decimos lo mismo y no ponemos un fundamento bibliográfico, documental. Por ejemplo, dice que esta representación o esta escenificación proviene de la época prehispánica; bueno, yo diría que no lo demuestra. En segundo lugar, que probablemente la *huaylí* se emparenta con el *taki onqoy*; no lo demuestra; pero sí insinúa algunas características, que podría ser que el *taki onqoy* sea como un antecedente de lo que es la *huaylí*, que acompaña al *takanakuy*. Y el tercer libro es el de Gustavo Arias Díaz, *Poder y Violencia en los Andes*. No me gusta ese título, porque ese título es de sociólogos y de abogados. ¿Poder y violencia en los andes para estudiar el *takanakuy*? Y el subtítulo es “a propósito de la costumbre del *takanakuy* en la comunidad campesina de Ccoyo–Cuzco”. Eso es ya más interesante; y lo más interesante es que este libro es de una maestría en Flaco, con la mención en Derecho y Sociedad, de 2003, en Quito. Es decir que el tema se volvió realmente interesante. Pero aquí, en 2011, Juan Carlos Torres ha presentado una tesis calificada con sobresaliente, que se llama *Tradición y derecho en Chumbivilcas*. Me gusta más, porque es la tradición que puede convertirse en derecho. Y me hizo recordar un ensayo del año 1918. Un intelectual cusqueño, Pastor Ordoñez, escribe una tesis de derecho en la UNSAAC, del Cusco, llamada *El varayoc*, el alcalde indio que proviene

de las raíces del Perú andino, de los incas y antes de los incas. Y era falso, porque el *varayoc* es un alcalde de indios que fue impuesto por los españoles para remplazar a los curacas. Entonces, de algo sirve la comprobación histórica.

Ahora, yo no sabría decir si el *takanakuy* es un ritual o si es un rito o es una fiesta. Pero tengo la sensación, después de la lectura de las tres publicaciones indicadas, que detrás de los movimientos, de las mascaradas, de los personajes, de los encuentros rituales o reales, hay toda una organización, que se llama el cargo, en el Cusco, o el *carguyoc*, para aquel que lo posee durante el año. Y el cargo y el *carguyoc* están anclados en las sociedades campesinas de esas regiones, del Cusco, de Huancavelica, de Apurímac, de Ancash, de Huánuco; porque el cargo tiene una connotación muy importante en la vida de las personas que están en esos lugares. Ahora, Laimo no entra al cargo porque no es antropólogo, probablemente, porque el cargo es bastante invisible. Pero el cargo es lo que moviliza a las familias, lo que moviliza a las personas para hacer cosas en conjunto y a veces para enfrentarlas unas contra otras; eso es el ritual. Les digo que ese ritual de enfrentamiento entre unos y otros lo podemos encontrar en otras regiones del país. Yo lo he estudiado en el caso de la provincia de Bolognesi; y en particular, en la población de Chiquián, en la población de Aquia, en la población de Cajatambo. Y en las representaciones de la muerte del Inca, en otros lugares. En esta *muerte del Inca* también se enfrentan dos grupos; y al final terminan ritualizando el grupo y trivializando la enemistad, las raíces de contradicción que habían antes. En Chiquián no muere el Inca, sino que el Inca se abraza con Pizarro, lo que no sucede en Cajamarca, evidentemente. Aquí tam-

bién [en el *takanakuy*] parecen abrazarse al final.

Me llama la atención el lugar. Es Chumbivilcas, con su capital Santo Tomás, que está a una altura de 3660 msnm, 200 metros más que la ciudad del Cusco. Hay otros lugares más altos, Colquemarca por ejemplo; pero, digamos, es una población de ganaderos, de campesinos ganaderos, de alpaqueros y de pastores de ovejas. Eso es bien importante. Hay una estadística sobre Chumbivilcas de los años 30; hay un libro de Parker, sobre el manejo de los rebaños. Y San Marcos [UNMSM] tiene en la zona de altura, sobre Sicuani y Maranganí, un centro de experimentación de alpacas; y teníamos muchas dificultades con los campesinos de la región para hacerlos entender, para que nuestros veterinarios se puedan entender con los campesinos. Bueno, el lugar me parece importante, porque es un lugar ganadero, porque es un lugar de comunidades, porque es un lugar donde se guardan muchas organizaciones sociales. Entonces, eso me llama la atención. No ha habido en ningún estudio un tratamiento de este tema.

Los personajes [representados en el *huaylia* y el *takanakuy*], el *negro*, el *majeño*, el *langosta*, el *c'ara gallo*, son enmascarados y no enmascarados; pero son personajes que surgen de la historia local. Yo me imagino que antes habían otros personajes. No sé la historia del negro en la zona de Chumbivilcas. La zona de Chumbivilcas no es zona de grandes haciendas; por más que vivían los Oblitas, los Álvarez, los De la Cuba, no es zona de haciendas; la zona de haciendas está en frente y está abajo, en Canas, Canchis y Quispicanchi, que está al otro lado, donde están Lauramarca y donde está Capana, que son las haciendas más grandes del

departamento en las zonas altoandinas. Es decir, Chumbivilcas es una zona campesina, y esos personajes, el *negro*, el *majeño*, y el *langosta*, surgen de su historia, de la historia local.

Ahí habría que decir más: ¿Qué es el *takanakuy*? ¿Surge de las entrañas de la historia local? ¿Viene del *huaylí*? ¿Viene del *taki onqoy* del siglo XVI? ¿O viene de la época inca? ¿O viene de la época preinca? Verdaderamente, no lo sé. A mí me da la impresión de que Laime piensa que viene de la época prehispánica y que resucitando, manteniendo vivo este *takanakuy*, estamos manteniendo viva una cultura. Bueno, podría ser.

Sin embargo, Harold Hernández dice que el *takanakuy* se puede encontrar en la Grecia antigua, en este mito de Edipo, donde los dos hermanos, Eteocles y Polinices, se disputan el poder, como los políticos actuales en el Perú. El que toma el poder, después no quiere salir; entonces se produce una batalla entre ellos para que salga del poder. No creo que eso sea el *takanakuy*. Pero, bueno, lo que quiero decir es que mientras para Víctor Laime el *takanakuy* viene de los fondos de la historia del Perú y es una especie de resurrección de lo andino, para Hernández es una expresión de una cosa universal que aplicando una mirada de René Girard, podría interpretarlo mirando la historia griega y en particular al mito de Edipo. Dejo el *takanakuy* y dejo el significado para después abordarlo. ¿Para qué el *takanakuy*? ¿Para qué sirve? ¿Por qué hay que cultivarlo?

### Juan Carlos Torres:

El tema sobre el que voy a exponer particularmente es la vinculación existente

entre el error de comprensión culturalmente condicionado y el *takanakuy*. Para ello, mi exposición la voy a dividir en siete puntos: el primer punto es un ejemplo introductorio. El segundo punto es la mención de las modalidades referidas a los delitos y faltas que vulneran la integridad. El tercer punto son los niveles de estructura del delito. El cuarto punto es el concepto de error de comprensión culturalmente condicionado y su naturaleza jurídica. El quinto punto se refiere a cuáles serían los requisitos para que opere esa institución penal, el error de comprensión culturalmente condicionado. El sexto punto, su aplicación al caso concreto, *takanakuy*. Y, para cerrar, unas breves reflexiones finales.

Cuando tuve la oportunidad de viajar a Chumbivilcas, a fines de 2011, no vi, la verdad, ningún caso de muerte sobreviniente ni maltrato de obra. ¿Por qué les menciono estas dos variedades? Porque me llamó la atención cuando una autoridad policial y un secretario de paz me dijeron que el *takanakuy* es un delito. Pero, en realidad, esto tenía que ver con lo procesal, no con lo penal. Y me hice la pregunta: ¿Será o no delito? Y tuve que crear un capítulo especial en la tesis, que es un análisis del derecho penal y procesal penal del *takanakuy*. Entonces, veo imposible que el *takanakuy* se pueda adecuar a alguna modalidad que exista en el derecho penal, como pudiera ser lesión al concebido; solo pude identificar cuatro modalidades: dos conductas delictivas y dos faltas. Las dos conductas delictivas serían lesión dolosa grave, por un lado; luego, lesión dolosa menos grave. Y en cuanto a las faltas, podrían ser la falta, en el sentido genérico, contra la integridad, y el maltrato de obra.

Como tercer punto: hay una pelea en Chumbivilcas; uno de los púgiles no lo pudo prever, pero como consecuencia de un puñetazo, el contrincante cae y muere a consecuencia de un traumatismo encefalo craneano. Entonces, a partir de ese ejemplo concreto pasaremos a lo que ya mencioné, es decir, las modalidades a las cuales se podría adecuar este ejemplo planteado.

Pero, como repito, para que opere alguna de estas figuras penales descritas y sancionadas en nuestro código penal, tenemos que verificar si efectivamente son conductas delictivas. Y para verificar y comprobar si son conductas delictivas, tenemos que ver que se adecue a los niveles de la estructura del delito. ¿Cuáles son estos niveles de la estructura del delito? En primer lugar, tenemos a la tipicidad. ¿Qué significa tipicidad? Que la conducta descrita se adecue a alguna figura penal. En este caso sí podría adecuarse el ejemplo planteado de traumatismo encefalo craneano a la lesión dolosa grave prevista y sancionada por el artículo 121 del Código Penal, porque tuvo como resultado una muerte sobreviniente. Pero ahí no queda el análisis. Tenemos que ver que exista un reproche de antijuridicidad; es decir, que sea una conducta contraria a todo el ordenamiento jurídico.

Entonces, ahí vamos al segundo nivel, que es antijuridicidad. Entonces, sí, la conducta es antijurídica. Pero para que sea considerada culpable, y por lo tanto merecedora de alguna sanción penal, tenemos que pasar al tercer nivel, que es la culpabilidad. Entonces, tenemos hasta el momento una conducta típica y antijurídica. Pero todavía no estamos ante un delito; entonces, queremos verificar si existe el último nivel, que es culpabilidad. Es

ahí donde opera el error de comprensión culturalmente condicionado.

Esto obliga a pasar al cuarto punto: ¿qué es el error de comprensión culturalmente condicionado? Este se encuentra regulado en el artículo 15 del Código Penal de 1999: «El que por su cultura o costumbre comete un hecho punible sin poder comprender el carácter delictuoso de su acto o determinarse de acuerdo a esa comprensión, será eximido de responsabilidad. Cuando por igual razón, esa posibilidad se halla disminuida, se atenuará la pena».

Esta institución penal tiene sus antecedentes en el Código Penal de 1924; particularmente en los dispositivos 44 y 45 del código penal. Ahí se hacía referencia a algunas categorías ya felizmente desfasadas, como los *semicivilizados*, los *salvajes* y los *civilizados*. A esta institución se le considera como una eximente de culpabilidad; por lo tanto, está considerada en el tercer nivel de la estructura del delito, que es culpabilidad. Vendría a ser lo que se conoce como un elemento negativo de la culpabilidad. Pero para que opere esta eximente, y sea eximido de pena, el agente, es decir, el campesino chumbivilcano, danzante peleador, que sin querer ocasionó una lesión dolosa grave con una muerte sobreviniente a su contrincante, habría que verificar la concurrencia o simultaneidad de tres requisitos. Estos son los siguientes: primer requisito, conciencia disidente. ¿Qué significa? Que el agente tiene que obrar con una finalidad y sentido; no tanto a título individual, sino que sea valorado dentro de su propio ámbito, dentro de su propio grupo social. En otras palabras, ¿cuál es la finalidad?, ¿cuál es el sentido para la gente? Entonces, los elementos

teleológicos y axiológicos, en el caso que nos interesa, son valores como la valentía, el honor chumbivilcano u hombría, y la virilidad. Es decir, quienes participan del *takanakuy*, sean varones, mujeres o niños –o incluso extraños– tienen valores considerados plausibles.

El segundo requisito, que el campesino chumbivilcano, danzante peleador, motivado por determinados valores, también pertenezca a un grupo cultural y que su conducta se adecue a una costumbre jurídica o con relevancia jurídica. ¿Qué significa este segundo requisito, que se desdobra a su vez en dos elementos? En primer lugar, el agente, es decir, el campesino chumbivilcano, pertenece a una comunidad de campesinos, a los cuales se les aplicaría el dispositivo del convenio 169-OIT, y de la Constitución Política del Perú, de 1993. Es decir, comunidades campesinas que se adecuan a esa categoría llamada *pueblos indígenas*, en todo cuanto los favorezca. Pero no basta eso. La conducta, que son los puñetazos y patadas intercambiados, tiene que asimilarse a una costumbre jurídica. ¿Cuándo es una costumbre jurídica? Cuando se trata de una conducta humana de uso generalizado, antigua, y que sea considerada obligatoria, no coaccionada, que uno mismo decide acatar como parte de una colectividad. Pero a su vez, además de estos requisitos, para considerar una costumbre como jurídica, tiene que mantener ciertas características. ¿Cuáles son esas características? Formación lenta, evolutiva e imprecisa.

Entonces, el agente obra de acuerdo a una finalidad y sentido; el agente pertenece a un grupo cultural, cuya conducta se adecua a una costumbre jurídica a la que lo único que le hace falta es ser respaldada

por el Estado. Pero falta el tercer requisito, que es el más importante de todos: la falta de comprensión en el agente. ¿Qué significa ello? Que el sujeto tiene que no solo conocer, sino comprender, lo cual significa el máximo grado de internalización o introyección de que esa conducta es contraria al ordenamiento jurídico, no solo un dispositivo penal. Entonces, en el caso planteado, los agentes, campesinos chumbivilcanos, danzantes peleadores, intervienen en esta pelea ancestral. Sí, saben que, efectivamente, es una agresión; saben que no es de cristianos, que no es una actitud piadosa, efectivamente. Pero todo forma parte de una parafernalia, la cual busca no solamente formar parte de una festividad patronal, como es la Navidad, sino que también hay una muestra de veneración. Y aun así, ellos se sienten determinados a realizar tales comportamientos.

Entonces, para redondear y hacer un breve análisis del caso planteado: efectivamente, estamos ante agresiones físicas; y estas agresiones podrían adecuarse a estas cuatro conductas en el Código Penal, escritas o mencionadas: lesión dolosa grave, lesión dolosa leve, faltas, maltrato de obra. Pero para que se adecue a alguno de estos delitos, tenemos que verificar los elementos estructurales del delito: tipicidad, antijuridicidad y culpabilidad. El error de comprensión culturalmente condicionado opera en el último nivel, que es culpabilidad. Entonces, aún en el caso en que estuviésemos ante un injusto, operaría el error de comprensión culturalmente condicionado. Para concluir, señalo lo siguiente: primero, no toda conducta de agresión o vulneración a un derecho humano, necesariamente constituye un delito. Segundo, no debemos siempre presuponer que toda conducta, además de ser delictiva, tiene que ser necesariamente atentatoria contra algún bien jurídico. En



este caso, no ha quedado demostrado que se ha vulnerado la integridad física.

Finalmente, si bien no ha sido el tema de esta exposición, quiero señalar cuál es mi apreciación sobre el contenido y eficacia jurídica de estos puñetazos y patadas. Para mí, en realidad, son los medios probatorios, los argumentos fácticos que se traducen en conductas humanas, las cuales requieren ser expuestas mediante un conducto; en este caso, el *takanakuy* es un foro público que funge como un mecanismo procesal. Para ser más exactos, es un mecanismo heterocompositivo, extrajudicial, cuasiarbitral, comunal y ordálico. Con lo cual, he concluido.

#### **Gustavo Buntinx:**

¡*Heavy metal* jurídico! A veces se me imputa hacer uso hiperbólico del lenguaje; pero me doy cuenta de que en ese terreno los historiadores del arte perderíamos cualquier *takanakuy* con los abogados y los juristas. —Nada de esto debería interpretarse en ánimo peyorativo—.

Me parece muy revelador e interesante lo que se nos está planteando en el análisis preciso de estas acciones desde una disciplina tan altamente formalizada, por razones obvias, como es la del Derecho. De igual manera como me parecen sugerentes las insinuaciones desde una disciplina mucho más abierta como es la de la reflexión histórica.

De veras agradezco la oportunidad de estar aquí, en la Universidad. [Con el curador] tenemos un vínculo antiguo que nos permitió incorporar sus apreciaciones sobre este tema hace ya varios años, 2008, cuando en Micromuseo realizamos lo que fue la primera exposición de imá-

genes y contextos culturales relacionados al *takanakuy*. Fue para esa situación precisa que aceptó el reto de desarrollar una reflexión filosófica, antropológica, de poderosas connotaciones. La publicación de aquel momento ahora se ve de alguna manera reforzada y derivada hacia otros horizontes en la muestra espléndida que estamos contemplando, y por eso no solo agradezco la oportunidad de estar acá; felicito también la iniciativa que me va permitir hablar, no tanto sobre *takanakuy* en sí —para eso tenemos a los historiadores, antropólogos, juristas— sino sobre la operación cultural de fijar la mirada en una circunstancia creativa, tan compleja, tan problemática, como la que estamos analizando.

De alguna manera, lo que aquí tenemos es un esfuerzo más, pero incisivo, en la continua vocación por indagar los orígenes y expresiones culturales de las múltiples violencias peruanas. Y esto es fundamental en un país tan atravesado de conflictos como el nuestro. Pero además, me parece que estamos aquí ante un esfuerzo también significativo por, otra vez de manera propositiva, cuestionar las fronteras de lo incorporado al formato exhibible de lo artístico. Estamos aquí ante un ejercicio notable de la liberación de la cultura de los estrechos márgenes que intenta imponer sobre ella la definición convencional de arte. Y esto es de radical importancia en países de tradición multicultural, pluriétnica, donde todas las tradiciones se confunden, sin lograr jamás aniquilarse entre sí y operando, entonces, un sistema de incesante intercambio de fluidos.

Y es a ese reto al que el trabajo curatorial, el trabajo de reflexión sobre arte y cultura, debe responder en un país como el Perú. Y para eso, esto es algo que siem-

pre hemos sostenido desde Micromuseo, requerimos con urgencia el concepto de una musealidad promiscua, musealidad mestiza, que apueste a la desjerarquización de cualquier noción mistificada del arte, reintegrándolo sin privilegios a la condición más amplia de cultura material, de la que necesariamente forma parte. En otras palabras, apostemos con el *takanakuy* mismo a una alianza y lucha, también de imágenes. Y de eso es igualmente necesario hablar.

En el *takanakuy*, entre tantas otras cosas –algunas de ellas ya señaladas–, encontramos la sublimación de la fuerza física en hecho estético. Hay un decir, que se ha repetido muchas veces en el contexto de esta muestra, que me parece bastante connotativo: “no hay *takanakuy* sin *huaylí*; no hay *huaylí* sin *takanakuy*”.

La *huaylí*, ese ritmo hipnótico que hace “hervir la sangre”, es una expresión quechua de los chumbivilcanos y que posiciona también desde el terreno de lo estético y de lo emotivo a los agentes del *takanakuy*; es decir, el hecho de que este proceso de conflictos procesados a través de la lucha libre, por así decirlo, que en realidad es hartamente controlada por todo este sistema particular de ritualización de la violencia, como señala Juan Carlos; el hecho, digo, de que eso esté acompañado necesariamente de una serie de manifestaciones estéticas, pone en evidencia la complejidad del fenómeno. Pero también la complejidad de los retos que este fenómeno impone a nuestras miradas: danzas, cánticos, gráficas, atuendos; particularmente, las máscaras, donde encontramos un repertorio excepcional de hibridaciones y mestizajes desconcertantes. Esto es algo que le da un rasgo distintivo –dicho sea de paso– a la muestra, a las

fotografías de Daniel Contreras y Sophia Durand, que son las que nosotros expusimos hace varios años; aquí hay un grupo representativo de esas imágenes, pero se articulan, además, a otras miradas que, luego, fotógrafos igualmente interesantes han desplegado sobre el *takanakuy*. Pero es particularmente en ciertas imágenes de Contreras y Durand donde encontramos esa atención incisiva en la aparente confusión de identidades formuladas por estos guerreros, estos míticos guerreros andinos que, sin embargo, pueden yuxtaponer los más tradicionales atuendos de la zona, con máscaras de Halloween, con representaciones de Frankenstein o Drácula. Y en alguna toma particularmente significativa, este despliegue del repertorio híbrido de nuestra cultura múltiple se ve contrastado por la imagen de un Inca, pintada como propaganda política en la tapia de adobe del pueblo de Santo Tomás. Eso es precisamente lo que hace al *takanakuy* tan real, tan identitario: su falta de cualquier fijación fundamentalista retórica, ideologizada, a una noción única, congelada, de la identidad.

Lo que aquí encontramos es una cultura andina viva, no porque se mantenga intacta, intangible, sino porque precisamente es capaz de incorporar el cambio. Incorpora las manifestaciones de lo nuevo dentro de la estructura de lo antiguo, que de alguna manera sería las delicias de la antropología estructural, tal vez.

Yo quisiera sugerir acá que es precisamente ese sistema de mutaciones evolutivas lo que hace posible la larga duración de las tradiciones culturales; contra la prolongación ideológica que juega todo lo andino a la sola carta de lo prehispánico. Sobre esto me parecen particularmente reveladoras las aprecia-

ciones que Manuel Burga hizo respecto a algunos argumentos que desesperadamente y sin evidencias intentan establecer los orígenes del *takanakuy* en algún referente prehispánico. Lo andino no es lo prehispánico; lo andino es la permanente alianza y lucha de lo remanente, de lo prehispánico, con oleadas sucesivas de modernidad; la Conquista es solo la primera de ellas. Y la dispersión, sin embargo articulada, de manifestaciones que todo eso genera.

Termino, entonces, planteando que en despliegues curatoriales tan agudos como el que estamos aquí viendo en esta exposición, podemos reafirmarnos en la necesidad de evitar el riesgo de utopizar situaciones de alta ambivalencia, como las que el *takanakuy* realiza y procesa.

### **Manuel Burga:**

Quería hacer una reflexión a propósito de lo que he leído en todos los documentos sobre el *takanakuy*, cuando se remiten a hechos históricos, personajes que representan hechos históricos. El *takanakuy* no es una cosa arbitraria ni fortuita; el *takanakuy* está enraizado en las costumbres de Chumbivilcas, y en particular del distrito de Santo Tomás. Pero no solamente es una costumbre andina, sino que es una costumbre que conserva una memoria. Y eso me ha interesado. Pero no he podido encontrar realmente la profundidad para poder decir que el *takanakuy* es un mecanismo de recordación, un mecanismo de rememoración, como lo vemos en otros rituales, en otras fiestas andinas, que mezclan lo occidental y lo propio para expresarse, para hacer una lectura de su historia, de sus problemas, de las cosas que ocurren.

Pues yo digo: en el *takanakuy* encontramos eso. Aparentemente es una pelea. Se golpean, lógicamente; y se hacen daño probablemente. Pero los que estudian, personas locales o del Cusco, el *takanakuy*, siempre se remiten a la historia: dicen que la *huayllia* probablemente es el *taki onqoy*; que ahora se baila, porque el *taki onqoy* se bailaba con un enorme frenesí y se llamaba “la enfermedad de la danza”; y era como en la época de antes del virrey Toledo, como que se difundió por todo Ayacucho y Huancavelica esta suerte de regreso de las *wakas*, bailando. El *takanakuy* como que lleva ese frenesí de la danza, que es sumamente interesante, y que probablemente provenga de las costumbres antiguas.

Luego, dando un paso siguiente, hay dos personajes históricos que aparecen en sus disfraces, que son el *negro* y el *majeño*, probablemente los dos grandes personajes que se enfrentan. Uno asume la figura del negro; otro asume la figura del majeño; que en realidad son las dos partes enfrentadas en la zona de Chumbivilcas. Pero el negro y el majeño no son fortuitos. El negro, que llegó durante la Colonia, era un personaje extraño en las regiones andinas; estaba identificado con los trabajos de las plantaciones jesuitas, las plantaciones azucareras; entonces, muchos lo imitaban, y admiraban su fortaleza, por su tamaño y características. Y el majeño era este comerciante que venía del valle de Majes, de la zona de Arequipa, trayendo algo que era muy apreciado por los campesinos, el aguardiente. Entonces, el aguardiente, si bien era apreciado por los campesinos para la fiesta —de acuerdo a los que conocen las regiones y a los que han estudiado las regiones para el periodo colonial— el aguardiente decía, era un destructor de las poblaciones nativas; y en el aguardiente encontraban ellos

una forma de liberación de las realidades que vivían en ese momento. Entonces, el *negro* y el *majeño*, que se enfrentan, tienen muchas connotaciones históricas. El *negro* es más fuerte; el que asume el rol del negro es como que va a triunfar. Y el *majeño* es el que va a ser derrotado; va a ser derrotado el comerciante que trae aguardiente. Esto es como derrotar permanentemente el negocio del aguardiente, derrotar al *majeño*; y cuando el *majeño* triunfa es algo que llamaba la atención, entonces dicen: «algo va a ocurrir en Chumbivilcas».

Tercer paso: En algún momento, en el libro de Víctor Laime se dice que en esta fiesta se enfrentan *chilenos* y *peruanos*. No encontré más datos. No he podido ir a otros estudios. Me hubiera gustado ver esa colección que se conserva en el Archivo Departamental del Cusco, que es de los años cuarenta y cincuenta, donde hay muchas referencias a los rituales de las poblaciones. Me hubiera gustado saber si allí habían *peruanos* y *chilenos*. *Peruanos* y *chilenos* hay en Huarochirí; hay en Canta y en algunas regiones de Áncash. En los rituales de oposición y de confrontación, dicen: *yo soy chileno y tú eres peruano*, y se enfrentan. Pero aquí, Víctor Laime hace una lectura muy particular: dice que a los campesinos de Chumbivilcas, *chilenos* y *peruanos* les da igual. No. A un campesino de Chumbivilcas no le da igual, porque ellos son *peruanos*; no puede ser.

Ahora, no sé a qué se está refiriendo. Si a un cusqueño le decimos que es *chileno*, no le va a gustar para nada ¿no? Pero lo interesante es que esta confrontación tan dramática para el país, que ocurrió entre 1879 y 1883, cuando perdimos una guerra, se repitió en algún momento en un *takanakuy*, donde seguramente el *pe-*

*ruano* derrotaba al *chileno*, haciendo una relectura de la historia, así como el *negro* derrotaba al *majeño*, haciendo también una relectura.

El cuarto paso: En esta trama de hechos históricos que estoy tratando de enhebrar, ellos se remiten en algún momento a decir cuándo se juntan la *huaylía* con el *takanakuy*; cuándo se junta la música con esta pelea. No he escuchado esta música; pero sí he subido al Qoyllur R'iti; y he escuchado la música del Qoyllur R'iti. Escuché tres días la música del Qoyllur R'iti, y se queda en mis oídos creo que una o dos semanas. Porque era una música que nunca paraba durante las veinticuatro horas. Y parece que la *huaylía* es también una música que no para las veinticuatro horas. Y la unión de la *huaylía* con el *takanakuy*, dice, en algún momento el libro, se produce cuando hay insurrecciones campesinas en la zona de Chumbivilcas. Y eso sí es mi campo de estudio.

Se mencionó el libro *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*; en el año 78 o 77, cuando trabajábamos en la Biblioteca Pública de Sicuani, descubrimos que en los años 19 al 23 del siglo XX hubo una gran sublevación en el sur andino, que iba desde Huancané hasta justamente Chumbivilcas. Es decir, una recuperación de muchas cosas propias; una identidad con lo que era el país; una identificación con el gobierno de Leguía, que se presentaba como el *Wiracocha* y se produce una serie de reclamos contra los hacendados que vivían al otro lado del río Vilcanota, que eran las otras provincias. Entonces, no me parece raro tratar de establecer una vinculación entre la *huaylía* y el *takanakuy* en un momento de desorden social, en un

momento de carnavalización de los ordenamientos sociales.

Después, el hombre *langosta*, que alude a una plaga de langostas; bueno, supongo que sí. Y no sería raro que esté vinculado con el Ciclo de El Niño; el Niño traía muchas plagas de langosta, que ellos guardaron y lo convirtieron en un personaje y lo conservaron como parte de la memoria. He mencionado a cinco: *taki ongoy*, *el negro* y *el majeño*, *peruanos* y *chilenos*, *el huaylilla* y *el takanakuy*, y el quinto, *la langosta*. Son hechos históricos que ellos conservan en sus mecanismos de rememoración. Yo les puedo preguntar: ¿qué hecho importante falta? Pues, hay un hecho sumamente importante que conmueve los andes de la zona del Cusco. Y esa es la Rebelión de Túpac Amaru, en 1780-81. Y la han borrado de su memoria. ¿Por qué la han borrado de su memoria? Bueno, tendríamos que investigarlo. Pero, en verdad, Chumbivilcas no fue una región tupamarista precisamente; entonces, Acomayo, que está al otro lado, camino a Canas y Canchis, sí fue una región tupamarista, sí fue una provincia tupamarista, igual que Canas, igual que Canchis, igual que Quispicanchi; pero no precisamente Chumbivilcas. Espinar también fue una rebelión más o menos tupamarista. Entonces, lo que el *takanakuy* permite recordar también son los periodos de la historia que interesa a la gente del lugar. Pero, ¿por qué no recuerda a Túpac Amaru, y por qué sí recuerdan la guerra entre peruanos y chilenos? Pueden haber llegado ahí pelotones del ejército chileno.

Pero realmente la lectura que hace Víctor Laime me interesa en este momento más que las realidades que él describe; porque la lectura que hace Víc-

tor Laime es como poner al campesino chumbivilcano fuera del país, y decir, para mí, peruanos y chilenos son la misma cosa. Yo le digo no. No es que yo haya trabajado etnográficamente en la región, pero sí conozco las otras provincias y las conozco bastante bien; y sé muy bien que para los campesinos de muchas de las provincias del Cusco, el 28 de julio es un día bastante importante, cuando desfilan por las diferentes plazas de las capitales provinciales.

Bueno, lo que yo quería es hacer esta relación, en diferentes momentos; pienso que el *takanakuy* recordaba estos acontecimientos históricos y los reinterpretaba, ¿no?: el *taki ongoy*, el negro y el majeño, chilenos y peruanos, la rebelión en los años de Leguía, y finalmente el tema de la langosta y los cambios climáticos que vienen acompañando a la langosta. En mi intervención anterior dije ¿qué significa el *takanakuy*? Significa un mecanismo de recordación, como muchos de los mecanismos que tienen las poblaciones. Las poblaciones occidentales, las poblaciones criollas, limeñas, tienen a los historiadores para recordar, para poner en orden la memoria; y los historiadores *hacen* la historia. En cada época hacen una historia diferente. La historia es, como decía Benedetto Croce, siempre historia contemporánea; siempre responde a las circunstancias del presente. Los mecanismos de rememoración están, junto a los rituales, impregnados de identificación. Ellos se identifican con los personajes que representan. Bueno, ya dije qué es; es un mecanismo de recordación. ¿Por qué no recuerdan a Túpac Amaru? Yo les preguntaría a los nuevos campesinos chumbivilcanos, ¿por qué no recuerdan a Túpac Amaru?



Hay un personaje chumbivilcano, el *gorilazo*, que es como una cosa emblemática de Chumbivilcas: el hombre a caballo. Ustedes saben que el caballo es uno de los símbolos de la cultura occidental. Y dominar el caballo era un poco servir-se de las herramientas y los instrumentos que trajeron los españoles. Bueno, esa es probablemente una de las funciones del *takanakuy*. Pero si yo me pregunto para qué y por qué, voy a entrar en el terreno de Juan Carlos. Decir: el *takanakuy* sirve para resolver conflictos; y los conflictos no están penados, porque se resuelven a través de las reglas tradicionales. Sí. Yo creo que sí. Pero hay muchas cosas más.

Harold Hernández dijo, sin ponernos de acuerdo, que yo iba a hacer una interpretación también citando a Foucault, que es mi debilidad; pero es una debilidad bastante compleja. Foucault tiene un libro que se llama *La verdad y las normas jurídicas*. Y tiene una parte, los capítulos primeros de ese libro, que me parece extraordinaria. En realidad, son las clases que dio en la Universidad Católica de Río de Janeiro, en Brasil, en los años setenta. O sea que Brasil está bien desde los años setenta; trajeron a Foucault a que dicte clases en esa universidad. En esa parte habla de la prueba para dirimir las cosas. Eso te va a interesar, Juan Carlos, la prueba para dirimir las cosas. ¿Cómo saber que alguien tiene la verdad? Ese es el gran tema en el problema de los abogados. ¿Cuál es la verdad, la prueba de la verdad? Cuando está sitiada Troya y se tiene que decidir cuáles son los signos de la verdad, el lado verdadero, si los que venían con Aquiles o los que estaban adentro, con Príamo y Paris; entonces, hacen una lectura de los signos que se veían. Pasa un ave y dicen: «la verdad esta con Aquiles». Pero luego, en la época medieval, aparece la prueba, para demostrar la

verdad, y la justicia aplicada a través de la demostración de la verdad. No quiero irme más allá; pero yo les recomiendo ese libro de Foucault. Es uno de los libros menos leídos.

¿Para qué sirve? El *takanakuy* sirve para resolver los conflictos. Probablemente. ¿Y por qué se recurre al *takanakuy* como resolución de conflictos? Yo verdaderamente no lo sabría decir. Quisiera quedarme en esto de que es un ritual; un ceremonial que está anclado en la población, y que les permite resolver los problemas. Cualquier otro enfrentamiento, así, dual, en Mangas, por ejemplo, donde hay enfrentamiento entre los de arriba y los de abajo; en Chiquián, entre *el Inca y los españoles*, siempre es un enfrentamiento; y la gente se va a identificar con uno de los dos. No recurren, como en el caso de Chumbivilcas, a la violencia pura y simple. Pero sí, por ejemplo, en el caso de Chiquián, los de arriba representan a los españoles y los de abajo al Inca; porque el cargo de español es muy caro; hay que tener caballos, hay que tener espadas, hay que dirigir a la banda de música; y para los de abajo, los que representan al Inca, es más barato el cargo; y simplemente hay que bailar con las cuatro ñustas, al ritmo de un violín, un arpa, un tambor y nada más. Pero a veces, como Luis Pardo, el bandolero Luis Pardo, que es un bandolero de Chiquián, se invierten los roles, y él se vistió, no de *español*, sino se vistió de *Inca*, y pusieron al pobre como *español*. Lo que quiero decir es que los pueblos se expresan a través de sus rituales; y claro, los Chumbivilcanos, que son *gorilazos*, se agarran a golpes; entonces, solucionan a veces los problemas de esa manera. Nada más.

### Juan Carlos Torres:

Antes que nada quiero felicitar a Víctor Laime; aunque no se encuentra presente, sus aportes han sido muy importantes. Luego, recordemos que el *takanakuy* está emparentado étnica y culturalmente con las peleas de Tocto y Chiaraje en Canas, las peleas del *orko* fiestas, en Chucuito, Puno, y el tinkuy, que es de Bolivia. ¿Cuál es el denominador común en estas peleas y danzas preincas? La huella aymara. Pero, además de estos aportes autóctonos andinos, están los elementos introducidos por los españoles. ¿Cuáles fueron estos elementos? El elemento religioso; la imagen del Niño Jesús. Luego, las máscaras y la vestimenta de los danzantes es otra reminiscencia española; la presencia de los esclavos afroperuanos; los gallos de pelea. Los danzantes peleadores, al momento de ingresar al ruedo, imitan el movimiento de los gallos de pelea. Pero hay un elemento importante más, que tiene que ver con lo procesal, que es de lo que les voy a hablar a continuación: las ordalías o los juicios de Dios, el elemento procesal que adelantó el doctor Burga. Hay que decir que el *takanakuy* es una suerte de ordalía. Hay otras clases de ordalías, en la Edad Media, por ejemplo, se trataba de dos pruebas: la prueba del agua (se sumergía al acusado de brujería) y la prueba del hierro ardiente. Si el acusado no sobrevivía, se ahogaba, era inocente; lo mismo, si el acusado presentaba huellas de la quemadura, era inocente también. Entonces era, pues, enfrentar el propio cuerpo.

Pero había otra modalidad de ordalía, que era solo entre caballeros, los llamados juicios de Dios o batallas judiciales. Entonces, ese fue un elemento que introdujeron los españoles, no porque estos hayan querido inventar el *takanakuy* tal cual, sino que

España, cuando se realizaron los viajes descubridores, era uno de los pocos países que conservaba estructuras socioeconómicas, políticas y culturales, feudales; y jurídicas también. Una de ellas era, pues, la ordalía. Mientras en el resto de la Europa occidental e Inglaterra la ordalía fue reemplazada o sustituida por la prueba legal, por ese sistema jurídico-procesal, en España se mantuvo la ordalía.

Los conquistadores, luego los encomenderos, después los hacendados y, finalmente, los descendientes, incluyendo los mistis, tenían ese pasatiempo para solucionar sus conflictos. Lo que sucede es que la ordalía, en la modalidad de batalla judicial o juicio de Dios, se mezcló con los duelos, los duelos particulares entre los españoles. Pero llegó un momento en el que esas tendencias se mezclaron con pasatiempos. Uno de los pasatiempos de los españoles y sus descendientes era hacer pelear a los gallos, pero llega un momento en que hacen pelear a sus negros y esto se extendió a los pongos e indios de la hacienda.

Estos fueron viendo y copiando: bueno, esto nos puede servir para incluso resolver nuestros propios problemas ¿no? Entonces, viéndolo desde lo estrictamente procesal, se dice que al *takanakuy* se acude por tres clases de motivos: en primer lugar, por deporte: los danzantes peleadores buscan demostrar quién es el más fuerte, más diestro, hábil y resistente. En segundo lugar, por procesos afectivos o situaciones sentimentales: se busca impresionar a una mujer o cortejarla. El tercero, por motivos jurídicos: abigeato y usurpación de terrenos. Entonces, es a raíz de esta motivación jurídica cómo el *takanakuy* se convierte en un mecanismo procesal.

Para ser más exactos, mi hipótesis central de la tesis consiste en que el *takanakuy* es un mecanismo heterocompositivo, porque se acude a un tercero; es extrajudicial, porque se prescinde del proceso común de la jurisdicción ordinaria oficial; es cuasiarbitral, porque se acude a un tercer sujeto imparcial, privado, en este caso son los ronderos; no se acude a funcionarios públicos, como antes lo eran los tenientes gobernadores. Es comunal, el *takanakuy*, por cuanto se acude a la propia comunidad; la propia comunidad es quien nombra y convoca a los ronderos, obviamente con el conocimiento y consentimiento de quienes van a participar en esta pelea; y es ordálica, porque aquí se acude a esta modalidad probatoria conocida como la ordalía. Los puñetazos y patadas son las explicaciones fácticas, los argumentos de las partes, los medios probatorios corporales que se traducen en conductas humanas, los cuales requieren ser expuestos en este foro que es el *takanakuy*. Entonces, todos los sujetos que intervienen en esta parafernalia, en esta pelea deportiva ritualizada, se convierten en sujetos procesales. Así, tenemos que los danzantes peleadores son las partes materiales en esta relación jurídico-material que también se convierte en una relación jurídico-procesal. Luego, los ronderos son los árbitros, son los terceros imparciales que mantienen una posición equidistante frente a las partes. Después, está el resto de sujetos, que si bien es cierto no son partes materiales de la controversia, sí tienen un interés directo en el resultado de las peleas. Estos sujetos, ¿quiénes son? Los dos *carguyoqs*, los bandos, las mujeres, los niños, las *huaylleras*, los extraños —como los que tuvimos oportunidad de apreciar estas peleas— y el resto de gente que acuda a las mismas.

Para concluir: ¿cuáles son las bondades jurídico-procesales y jurídicas en general que yo veo en el *takanakuy*? En primer lugar, en el *takanakuy* no se vulnera el núcleo duro de los derechos fundamentales constituidos por la vida, la integridad física, la libertad, la igualdad, y el debido proceso; la vida y la integridad física, porque son situaciones excepcionales si se presentase la muerte de alguien, y lo mismo en integridad; son, digamos, resultados colaterales; la libertad, porque a nadie se le coacciona; la gente acude voluntariamente. La igualdad, porque acá no hay discriminación; el trato es igualitario; las reglas todos tienen que acatarlas; y el debido proceso, porque hay un mínimo de previsibilidad en estas peleas con relevancia jurídica.

Luego, en el *takanakuy* se alcanza el respeto a los ronderos —y no es digamos un secreto que acá el ciudadano promedio no confía en los magistrados, no confía en fiscales ni en jueces—. Por último, seguro se puede constatar que por el *takanakuy* se ha reducido la carga procesal en lo que se refiere a los delitos por abigeato; por lo cual me atrevo a afirmar que ha servido para reducir estos conflictos en lo que se refiere a abigeato.

### **Gustavo Buntinx:**

Fascinante todo lo que hasta aquí se ha dicho. Y claro, la pregunta queda, levitante, en el auditorio: si tuviéramos un Estado digno de tal nombre, si nuestro sistema judicial no fuera el pozo séptico que conocemos o que es, ¿sobreviviría el *takanakuy*? Y en ese sentido, ¿podemos aquí analizar, celebrar incluso, la complejidad socio-político-jurídico-cultural de un fenómeno como es *takanakuy*? Pero también debemos pensar en sentido in-

verso, pensar en el lado negativo de esta moneda: la existencia del *takanakuy* nos habla de la inexistencia, como dije antes, de un Estado digno de tal nombre; particularmente en lo que se refiere a la administración de justicia. Y eso lleva a situaciones calamitosas como las que han sido tan brillantemente desarrolladas por René Girard.

La crisis sacrificial, así lo denomina él; me parece un término fabuloso de situaciones cósmicas a situaciones pragmáticas muy concretas. La crisis sacrificial surge en sociedades donde no hay un consenso establecido de respeto al proceso judicial; donde no hay un sistema judicial que obtenga el respeto ciudadano o, en todo caso, de la población en general. La crisis sacrificial genera reacciones de muy diverso tipo, muchas veces catastróficas; pero también en circunstancias excepcionales puede dar lugar a procesamientos alternos de los conflictos, como el *takanakuy*. Y eso es lo que estamos rescatando hoy en su profunda ambivalencia. No hay aquí una exaltación acrítica de un fenómeno que más bien está señalando las dolencias profundas de un país que adolece, precisamente, de la más elemental estructura de resolución de conflictos y administración de justicia.

Por eso me parece tan interesante asociar los temas del *takanakuy* no solo a raíces prehispánicas, tal vez imaginarias, sino a situaciones documentadas, culturales e históricamente documentadas en sociedades tradicionales, sociedades premodernas, como todo el tema ordálico —me encanta la palabra—, que ya ha sido señalado, o estos juicios de Dios en la literatura griega, aludida por Manuel Burga. Yo quisiera aquí señalar en esa línea que hay otro episodio, en La Ilíada,

donde hartos de la guerra interminable, intentan resolver el conflicto enfrentando en duelo a los protagonistas de lo que, al menos en la trama de ese canto, es el origen del problema, es decir el rapto de la casquivana Helena, de la deseosa Helena, que se dejó gozosa raptar por Paris. Y hay un duelo entre Paris y el esposo cornúpeto de Helena, cuyo resultado debió concluir el conflicto. Pero los dioses interfieren impidiendo una resolución definitiva en ese duelo. Y allí entonces, el juicio divino más bien lo que hace es exacerbar el conflicto en vez de resolverlo. Y esto nos habla de lo complejas que pueden ser las manipulaciones religiosas de los procesos de violencia y de diferencia terminal entre los seres humanos.

Todo esto es una nota a pie de página, dicho sea de paso. Y tengo otra nota a pie de página, esta vez más hacia lo que decía Manuel: fascinante esta alusión que tú haces a la personificación de la dicotomía, del antagonismo, en un conflicto entre chilenos y peruanos. Y tú señalas con razón que no hay mayor fundamentación de ese procedimiento; pero te invito a que visites la página web del Micromuseo, en la ruta dedicada al *takanakuy*, la exposición que hicimos. Además de mostrar todo lo que allí se expuso, incluimos una selección de *huayllas*; una de las más impresionantes de ellas lleva precisamente el título de *Chilenoswanpas, peruanowanpas*. Y es todo el tema de la visión dicotómica que establece el antagonismo de opuestos complementarios que también de alguna manera se plantea en el *takanakuy*, desde la Guerra del Pacífico. No hemos analizado la complejidad de esa evidencia, pero allí está. Y habla de cómo esa memoria histórica efectivamente sí se mantiene, incluso en aquellos lugares donde la guerra nunca llegó de manera directa; pero cuyas repercusiones

afectaron la cultura y la afecta incluso hasta nuestros días.

Yo hablaba al final de la intervención anterior sobre la complejidad y la ambivalencia de un fenómeno como el *takanakuy*, obligándonos a reconocer la necesidad, pero también los riesgos del relativismo cultural; el riesgo de utopizar situaciones de alta ambigüedad, como la que el *takanakuy* realiza y procesa. Y esto es algo que en la sociedad peruana debemos enfrentar cotidianamente, incluso en los lugares más impensados. Durante el rectorado de Manuel Burga me correspondió en la Universidad de San Marcos, enfrentar ante un público grande, en el auditorio Ella Dunbar Temple, la posición delirante de que el linchamiento del alcalde de Ilave era de alguna manera la reivindicación de la cultura ancestral que se prolonga desde tiempos prehispánicos, por encima de cualquier intento de dominación española occidentalizante. Quien esto planteaba no era un fundamentalista marginal o un loquito de la escena estudiantil; era un profesor principal a tiempo completo de la Universidad de San Marcos. Yo me vi obligado a recordarle que en ese linchamiento se estaba procesando, entre muchas cosas, un conflicto entre dos personajes de Ilave, uno de ellos el alcalde, el otro, el opositor máximo, y que ambos eran profesores universitarios.

Y eso nos estaba diciendo lo que éramos como país, o más bien, lo que no llegábamos a ser como país. Nos ponía en una necesidad imperiosa de terminar con el justificativo antropológico de las actitudes más radicalmente antihumanistas. De la misma manera como no podemos aceptar que la retórica disque de izquierda

—y no puedo entender cómo eso puede llamarse de izquierda— asume las posturas de reivindicación ética para terminar justificando las formas más salvajes del capitalismo salvaje en el Perú y particularmente en provincias; todo el tema del contrabando, de la sobreexplotación laboral, etcétera; que termina defendiéndose con la necesidad de no permitir un grado de control estatal que se identifica con lo limeño, con lo occidental, con lo imperialista, etc., etc. Bueno, igual como en Venezuela se impone la satrapía más infame desde el justificativo ideológico de un supuesto socialismo del siglo XIX, que en realidad no es nada más que el capitalismo casi premoderno, caudillesco, de otras épocas.

Y bueno, la única respuesta que este profesor principal, a tiempo completo, de San Marcos pudo dar, es que yo estaba insultando al pueblo aymara; por la sola actitud de exigir el debido proceso para el juzgamiento de los supuestos delitos de corrupción de este pobre alcalde de Ilave. Después de todos los hechos trágicos, la Contraloría, que ya había iniciado una investigación, determinó que no había encontrado evidencias para considerar que pudiera abrirse un juicio a esta persona; no creo que le haya servido de mucho allá en ultratumba, donde ya se encontraba.

Obviamente estoy hablando de una situación extrema; pero piensen cómo esa extremidad se generaliza, incluso en la propia capital, a través de la práctica habitual del linchamiento de supuestos delincuentes comunes capturados en los pueblos jóvenes o llamadas barriadas. Piensen en el proceso que tiene Santos, el presidente regional de Cajamarca, por haber supuestamente atrapado y fustigado, es decir, golpeado a latigazos a una



mujer, creo que por adúltera, que ha iniciado un trámite judicial contra él; lo cual es interesante porque habla de una competencia de poderes jurídicos; es decir, la fuerza de la tradición respetada por el código penal. Esa cita me parece impresionante, la cita que hizo Juan Carlos, que entiende y justifica las violencias cuando ellas vienen de prácticas antiguas, de actos y costumbres. Pero lo considera como un elemento a tomar en cuenta. Qué pasa cuando nuestra sociedad deja de estar formada por compartimentos estancos y, crecientemente, todos somos más contemporáneos de nosotros mismos que nunca.

¿Qué pasa cuando una comunera de Cajamarca es sancionada por un jefe de rondas con toda la aprobación supuestamente comunal; pero luego ese jefe de rondas se vuelve presidente regional; se integra al sistema de funcionamiento del Estado moderno; y esa mujer accede a un abogado que puede iniciar un juicio? Es una pena que aquí hay una situación política que enturbia la perspectiva sobre eso. Pero sería fascinante hacer un seguimiento preciso de qué sucede con ese proceso. Fascinante incluso para atisbar, avizorar, el destino probable del *takanakuy*. Pero, bueno, más allá de estos recaudos para la reflexión, nos quedan evidencias importantes para la comprensión distinta de la violencia que el *takanakuy* nos ofrece; y sobre todo las miradas complejas y críticas del *takanakuy*, como las que aquí se están enseñando. Y ese es un tema en el que a los peruanos —no lo olvidemos— se nos va la vida. Porque la violencia estructural y aquella otra violencia que se justifica en la primera, para desatarse también de un modo desbocado, no están resueltas en nuestro país. Y eso me devuelve a las tesis que de alguna manera plantean otro tipo de utopía andina; no el *pachacuti*, la

inversión simétrica del orden dado, donde la violencia y la opresión no terminan, solamente cambia la identidad de quien ejerce el poder y quien es sojuzgado por él; el retorno de *Inkarri*. Por lo menos en las versiones más celebradas de ese mito no se habla de una arcadia comunitaria, sino de un ejercicio feroz de la violencia para revertir la violencia estructural anterior. Pero tal vez hay otra utopía andina posible, que es la de la reconciliación.

Tú hablabas muy elocuentemente de cómo en Chiquián la captura del *Inca* termina con el abrazo entre *Pizarro* y *el Inca*; y esto es precisamente, creo yo, si interpreto de manera correcta la densidad fascinante de argumentación, lo que podemos entrever como resto de esperanza en los resquicios, que separa unos de otros de los muchos aspectos del *takanakuy*. A diferencia de la derrota universal implícita en el drama de Eteocles y Polinices en la tradición griega, donde ambos combatientes, que eran hermanos, mueren; el *takanakuy* generaliza el triunfo, incluso para los perdedores, al contener y encauzar la violencia entre paisanos. Un ritual paradójico, entonces, cuya esperanza sería propiciar, a través de la lucha, nuevas alianzas. Y eso, creo yo, es decisivo en un país complejo como el nuestro. ¿Cuándo aprenderemos a no reprimir, sino más bien productivizar las diferencias? Gracias.

### Harold Hernández:

Para cerrar esta mesa redonda, solo dos cosas muy puntuales: uno, creo que con esto que hemos escuchado se evidencia que las fotografías tienen un valor estético, pero que solo son algo así como ventanas para mirar una realidad completamente distinta de nuestro espacio. Dos,

agradecer la presencia de estos señores, que lo que han hecho es abrir puertas para entender con más instrumentos una realidad tan compleja, respecto a la cual no se puede hacer un juicio de valor demasiado sencillo y sin la profundidad del conocimiento que puede brindar el Derecho, la Historia y la Antropología. Les

agradecemos a ustedes, al señor rector de la universidad Norbert Wiener, que está aquí presente, para celebrar este discutir de ideas que nos puede ayudar a ser menos violentos, contradictoriamente. Agradecemos su presencia.