

El carnaval de Andahuaylas. Una mirada desde la genealogía y resistencia de Michel Foucault¹

The carnival of Andahuaylas. A look from the genealogy and resistance of Michel Foucault

*Andahuaylas llaqtamanta aycha yawarchasqalla quqariynin.
Michel Foucault runapa ayllukunapa mirayninmanta yachay,
hark'akuyninmantataq qhawariynin*

Luis Daniel Soto Núñez

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

luis.soto1@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0003-3979-0970

Resumen

El presente artículo explora la genealogía como metodología crítica en el análisis de sistemas de poder, conocimiento y resistencia, articulando las contribuciones de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault. Desde una perspectiva genealógica, se analiza cómo el carnaval urbano de Andahuaylas ha funcionado como un espacio de resistencia cultural frente a las estructuras de poder político, social y económico a lo largo de la historia. A través de personajes carnalescos grotescos y sátiras, se expone la crítica social hacia instituciones como el gobierno, la policía, la Iglesia y los gamonales, y se muestra cómo estas representaciones han evolucionado para reflejar tensiones contemporáneas, como las protestas sociales en el Perú de 2023. Este estudio subraya la relevancia del enfoque genealógico para comprender la relación entre poder, saber y prácticas culturales en contextos andinos, y destaca el carnaval como un espacio de subversión simbólica y reafirmación de la identidad cultural.

Palabras clave: genealogía, poder, resistencia, carnaval, Andahuaylas, crítica social, cultura andina

Abstract

This article explores genealogy as a critical methodology for analyzing systems of power, knowledge, and resistance, integrating the contributions of Friedrich Nietzsche and Michel Foucault. From a genealogical perspective, it examines how the urban carnival of Andahuaylas has served as a cultu-

ral space of resistance against political, social, and economic power structures throughout history. Through grotesque carnival characters and satire, the article highlights social criticism of institutions such as the government, police, church, and landowners, showcasing how these representations have evolved to reflect contemporary tensions, such as Peru's 2023 social protests. This study underscores the relevance of the genealogical approach to understanding the relationship between power, knowledge, and cultural practices in Andean contexts, positioning the carnival as a space for symbolic subversion and cultural identity affirmation.

Keywords: genealogy, power, resistance, carnival, Andahuaylas, social criticism, Andean culture

Qillqapa pisiyachiynin

Kay qillqaqa ayllukunapa miraynin yachaynimantam, *Friedrich Nietzsche* runapa, *Michel Foucault* runapa qillqanku yanapayninwan chakatachispanmi atiyapa, yachaypa hapipakusqanman siqinchasqa *yachaypa tukuy imaymantin puririchisqanmanhinam* “metodología” kuskinaspa qawarikun. Ayllukunapa miraynin yachayninmanta qallarispam imayna llaqta tukuy *aycha yawarchasqalla quqariynin* “carnaval” kaq kaqta hapispa *Andahuaylas* llaqtapi qukurqa kawsaykunapa amachayninhina kaq ima willakuykunapa siqinchasqanpi qullqichakuyninpi, llaqtachakuyninpi, llaqta kamachikuy atiyinpa wankallinkunapi kaq qukuq. Aycha yawarchasqalla quqariqninmi manchapa kaqman tikrakuspa asichisqanman hapipakuspa qawachikun hatun llaqta-pa kamachikuqninkunamanta, hatun apu kaqkuna kamachikuq wasikunapi llamkasqanmantam, kamachikuq runakunamantam pulisyamantam, inliyamanta, hamutaykunamanta kuskinarin; imayna kay ruwakuyinkuna imayna sapa wata kapchiyninkunam yankin sapa wata ima kunan pachakuna chutapayanakuspa, 2023 watapi llaqta runakunapa thutuyninkunahina. Kay yachayqa aswan chaninchayninpa qawayninpa qukun ayllukunapa mirayninmanta yachayninmanta imarayku ima atiy, yachay, kawsaykunapa ruwapa-yanin antisuyupa llaqtan kaqninpi, aswan karnawalisman wankichakuspa hinataq runa kikin kaqninta takyachispa.

Qhapaq siminkuna: ayllukunapa mirayninmanta yachay, atiy, hark'akuspa amachaynin, aycha yawarchasqalla quqariynin, Andahuaylas, runankunamanta k'uskiynin, Antisupa kawsaynin

Fecha de envío: 25/7/2024

Fecha de aceptación: 9/10/2024

Introducción

La genealogía, como método crítico desarrollado inicialmente por Friedrich Nietzsche y adaptado por Michel Foucault, se ha consolidado como una herramienta esencial para analizar las relaciones de poder y sus implicancias en la configuración del saber y la subjetividad. Este artículo adopta el enfoque genealógico para explorar el carnaval urbano de Andahuaylas, una festividad que, a lo largo de su historia, ha funcionado como un espacio de resistencia cultural frente a las estructuras de poder político, económico y social.

El carnaval de Andahuaylas, celebrado anualmente en la región andina del Perú, ha evolucionado desde sus raíces prehispánicas hasta convertirse en un evento contemporáneo marcado por la crítica social y la reafirmación de la identidad cultural. A través de personajes grotescos y sátiras, esta festividad ha permitido a las comunidades expresar sus tensiones y descontentos frente a figuras de poder, desde los gamonales de antaño hasta las autoridades actuales, como Dina Boluarte y Alberto Otárola, quienes han sido incorporados en representaciones carnalescas recientes.

En este contexto, el análisis genealógico no solo permite rastrear las transformaciones históricas de estas prácticas culturales, sino también comprender cómo el carnaval se constituye como un mecanismo de resistencia simbólica. Este artículo busca aportar al estudio de las dinámicas de poder y resistencia en los Andes, utilizando el carnaval como un caso emblemático que revela las complejidades y potencialidades de las prácticas culturales frente a las estructuras de dominación.

Foucault y la genealogía

La metodología genealógica se ha consolidado como una herramienta crítica esencial para el análisis histórico y filosófico, especialmente en el estudio de los sistemas de poder y conocimiento. En este contexto, Michel Foucault emerge como uno de los principales exponentes contemporáneos de la genealogía, al reinterpretar y ampliar significativamente las ideas propuestas inicialmente por Friedrich Nietzsche. La genealogía nietzscheana, concebida como un método de desentrañar los orígenes y las transformaciones de los valores morales y culturales, encuentra en Foucault una aplicación innovadora que trasciende la mera reconstrucción histórica para enfocarse en las dinámicas de poder y sus efectos en la configuración del saber y la subjetividad (Romero, 2016; Martínez Hernández, 2018; Fortanet Fernández, 2023).

En esta sección, se abordará, en primer lugar, la concepción de la genealogía en Friedrich Nietzsche, destacando sus aportes fundamentales y su enfoque crítico hacia la historia tradicional (Barragán Cabral, 2012). Posteriormente, se analizará cómo Michel Foucault retoma y reconfigura el método genealógico para investigar las prácticas discursivas y las estructuras de poder que subyacen en diversas instituciones y ámbitos sociales (García, 2018; Camelo Perdomo, 2020). A través de un estudio detallado, se examinarán las principales diferencias y similitudes entre ambas aproximaciones, así como la manera en que los especialistas contemporáneos han trabajado y expandido estas teorías para abordar problemáticas actuales. Asimismo, se explorarán las relaciones que pueden existir entre genealogía y resistencia, considerando cómo el enfoque genealógico puede ser utilizado no solo para desentrañar las configuraciones de poder, sino también para identificar y articular formas de resistencia contra dichas estructuras (Trujillo García, 2011). Este análisis permitirá una comprensión más profunda de la relevancia contemporánea del método genealógico y su potencial para incidir en debates críticos sobre poder, conocimiento y resistencia en diversos contextos sociales y filosóficos. La genealogía, como método filosófico desarrollado por Friedrich Nietzsche, busca desentrañar los orígenes y las transformaciones históricas de los valores morales y culturales. Este enfoque, profundamente arraigado en el análisis crítico, desafía las concepciones tradicionales de la moral y la verdad, revelando cómo estas están imbuidas de poder y dominación (Nietzsche, 2017).

Nietzsche introduce la genealogía en su obra *Genealogía de la moral* (2017), donde plantea una crítica radical a la historia de los valores morales, especialmente aquellos originados en contextos judeocristianos. Según Nietzsche, la moral tra-

dicional ha sido una herramienta para el sometimiento, disfrazada de universalidad y objetividad. La genealogía, entonces, no solo busca historizar estos valores, sino también mostrar cómo se han utilizado para perpetuar estructuras de poder (Sánchez Santiago, 2017).

La genealogía nietzscheana se centra en tres ejes principales: epistemológico, histórico y crítico. Epistemológicamente, Nietzsche cuestiona la base misma del conocimiento moral, proponiendo que las verdades morales no son más que construcciones humanas sujetas a los cambios y conflictos históricos. Históricamente, revela cómo estos valores morales se han desarrollado a través de conflictos y luchas de poder, lo que él describe como una “dinástica del poder” (Fortanet Fernández, 2023). Desde un punto de vista crítico, Nietzsche utiliza la genealogía para evaluar y, finalmente, transvalorar estos valores, proponiendo que deben ser reconsiderados y, si es necesario, rechazados.

Uno de los aspectos más provocativos de la genealogía de Nietzsche es su enfoque en la voluntad de poder, que sugiere que detrás de todas las estructuras morales y epistemológicas, existe una voluntad subyacente de dominación (Nietzsche, 2017). Este análisis no solo cuestiona la validez de los valores morales, sino que también invita a una reevaluación de lo que consideramos “bueno” y “malo”.

La recepción y sistematización de la genealogía nietzscheana por parte de Michel Foucault también merece mención. Foucault adopta y adapta la genealogía para explorar cómo se han formado los discursos y las prácticas a través de las relaciones de poder dentro de la sociedad. Este enfoque se manifiesta en obras como *Vigilar y castigar* y *La historia de la sexualidad*, donde Foucault examina cómo las instituciones y las prácticas sociales son vehículos para el poder y la dominación, una idea profundamente influenciada por Nietzsche (Fortanet Fernández, 2023).

Tras explorar las profundidades de la genealogía nietzscheana y su crítica a las estructuras morales tradicionales, es esencial examinar cómo Michel Foucault adopta y transforma este enfoque. Foucault, profundamente influenciado por Nietzsche, no solo hereda el escepticismo hacia las narrativas universales de la moralidad, sino que también amplía este análisis al ámbito de las instituciones y los discursos sociales (Sánchez Santiago, 2017). En sus estudios, Foucault no busca un origen puro o una esencia histórica, sino que rastrea los mecanismos por los cuales se han formado y transformado los discursos de poder, desplazándose del análisis de las estructuras epistémicas a la genealogía del poder y la subjetividad (Foucault, 2017a, 2008). Este paso de la genealogía nietzscheana a la foucaultiana revela cómo las estructuras de poder influyen y moldean el saber,

una transición que Foucault articula a través de su innovador enfoque, mostrando cómo los discursos y las prácticas están imbuidos de relaciones de poder (Fortanet Fernández, 2023). La genealogía foucaultiana se convierte entonces en una herramienta crítica para examinar cómo se han constituido las subjetividades dentro de contextos históricos específicos, marcados por complejas relaciones de poder y conocimiento (De la Rosa Carbonell, 2011).

La genealogía, tal como fue desarrollada por Michel Foucault, ha emergido como un método crítico indispensable en los estudios filosóficos y sociales contemporáneos (García, 2018; Martínez Hernández, 2018). Este enfoque, inspirado en las ideas de Friedrich Nietzsche, ha permitido a Foucault y a otros pensadores examinar las relaciones de poder que configuran los discursos y las prácticas sociales. A diferencia de la historiografía tradicional, que a menudo busca un origen esencial y lineal, la genealogía foucaultiana rechaza la idea de un inicio puro, enfocándose en cambio en las “emergencias” y “procedencias” que constituyen los fenómenos históricos (Foucault, 1999b; Fortanet Fernández, 2023).

Foucault adapta y expande la metodología nietzscheana para analizar cómo las dinámicas de poder no solo han influido en la historia, sino que han moldeado profundamente las subjetividades y los saberes a lo largo del tiempo (Romero, 2016). En su interpretación de la genealogía, Foucault enfatiza que los discursos no son meras representaciones neutrales de la realidad, sino que están intrínsecamente vinculados a relaciones de poder que los producen y sostienen (Foucault, 2017a; Fortanet Fernández, 2023). De esta manera, la “procedencia” de un discurso revela el contexto heterogéneo de fuerzas que lo han formado, mientras que la “emergencia” permite comprender cómo y por qué ciertos discursos se consolidan en momentos específicos de la historia (García, 2018; Foucault, 2017b).

Uno de los usos más significativos de la genealogía foucaultiana se encuentra en su curso *Teoría e instituciones penales* (1971-1972), donde analiza el surgimiento del sistema penal moderno (Foucault, 2001). Foucault argumenta que este sistema no fue simplemente una respuesta funcional a las necesidades de justicia, sino que emergió en un contexto de luchas de poder, particularmente en respuesta a las rebeliones campesinas que amenazaban el orden establecido (Foucault, 1999a; Trujillo García, 2011). A través de su análisis genealógico, Foucault demuestra cómo las formas de represión y control que caracterizan al sistema penal moderno están profundamente arraigadas en las dinámicas de poder que buscan mantener el dominio sobre la población (Foucault, 2016; Fortanet Fernández, 2023).

La genealogía, en la obra de Foucault, no se limita a describir cómo se han formado los discursos y las prácticas sociales. Más bien, busca cuestionar las condiciones de posibilidad de estos fenómenos y revelar las estructuras de poder que los sostienen (Foucault, 2008). Este enfoque ha llevado a Foucault a criticar instituciones clave de la modernidad, como la medicina, la psiquiatría y el sistema carcelario, demostrando cómo estas instituciones han contribuido a la normalización y el control de las subjetividades (Adorno, 1986; Foucault, 1999b; Romero, 2016). De esta manera, Foucault no solo se enfoca en la historia de estas instituciones, sino también en cómo han sido utilizadas como instrumentos de poder para perpetuar ciertas relaciones de dominación (Fortanet Fernández, 2023; García, 2018).

Además, la genealogía foucaultiana tiene un componente normativo que la distingue de otros enfoques históricos (Lorenzini, 2020). Foucault argumenta que la genealogía es un método crítico con la capacidad de desafiar las estructuras de poder existentes y abrir nuevas posibilidades de resistencia (Foucault, 2017a; Romero, 2016). Este potencial normativo se manifiesta en la forma en que Foucault examina las contraconductas y las resistencias que surgen en respuesta a las normatividades impuestas por el poder. En este sentido, la genealogía no solo revela las condiciones de formación de las subjetividades, sino que también ofrece una vía para cuestionar y resistir estas formaciones (Foucault, 2017b; Fortanet Fernández, 2023).

La genealogía foucaultiana es un método que, al analizar las emergencias y procedencias de los discursos y prácticas sociales, permite entender cómo las relaciones de poder han configurado tanto la historia como las subjetividades contemporáneas (García, 2018; Martínez Hernández, 2018). Su enfoque en la contingencia histórica y su capacidad para cuestionar las estructuras normativas la convierten en una herramienta crucial para el pensamiento crítico contemporáneo. Este método no solo ofrece una comprensión profunda de las configuraciones históricas de poder, sino que también abre nuevas posibilidades para la resistencia y la transformación social (Foucault, 2001; Adorno, 1986; Fortanet Fernández, 2023).

Orígenes del carnaval urbano

El carnaval urbano de Andahuaylas es una festividad emblemática que refleja la rica herencia cultural de la región. Este evento, que se celebra anualmente en febrero o marzo, tiene sus raíces en las tradiciones prehispánicas y ha evolucionado para convertirse en una manifestación cultural de gran relevancia tanto para la población local como para todo el país. La importancia del carnaval de Andahuaylas va más allá de la simple diversión; es un espacio de expresión y crítica

social donde se abordan temas que impactan en la comunidad local y nacional (Mendizábal *et al.*, 2020; García Miranda, 1998).

En sus orígenes, el carnaval de Andahuaylas estuvo influenciado por las festividades prehispánicas que se integraron a las celebraciones cristianas introducidas por los colonizadores. A pesar de los intentos de las autoridades eclesiásticas por controlar y suprimir las prácticas culturales indígenas, estas sobrevivieron y se transformaron en una forma de resistencia (Rojas Rojas, 2005; Flores Matos, 2001). El carnaval, con su mezcla de danzas, músicas, disfraces y coplas, se ha convertido en un escenario donde se manifiestan las preocupaciones, valores y aspiraciones de la sociedad andahuaylina (Ulfe, 2001; Vásquez, 1988).

El proceso de urbanización en Andahuaylas a comienzos del siglo XX trajo consigo cambios significativos en la celebración del carnaval. La influencia de la modernidad y la consolidación del poder político local comenzaron a transformar la vida cotidiana de la población, y se reflejaron también en las dinámicas sociales y políticas del carnaval (Romero, 1993; García Miranda, 1998). Sin embargo, a pesar de estos cambios, el carnaval de Andahuaylas ha mantenido su carácter tradicional y su función como un espacio de reafirmación de la identidad cultural y de los lazos comunitarios.

El carnaval urbano de Andahuaylas en esta época se caracterizaba por su carácter festivo y bullicioso, donde la población local se congregaba en las calles para participar en diversas actividades y celebraciones. Durante esta festividad, se podía observar una amplia variedad de expresiones culturales, como danzas, músicas, disfraces y desfiles, que llenaban las calles de alegría y color. El carnaval se convertía así en un espacio de encuentro social y cultural donde se fortalecían los lazos comunitarios.

Las ciudades andinas, desde su formación durante la Colonia, fueron diseñadas para reflejar y consolidar las estructuras de poder impuestas por los colonizadores. Estas urbes seguían un modelo de organización que separaba a la población indígena de los “vecinos” españoles, creando un espacio central ocupado por las élites y un espacio periférico para las comunidades indígenas. Esta disposición física de las ciudades no era arbitraria; respondía a una necesidad de controlar y supervisar a la población indígena mientras se mantenía el acceso a sus recursos y su fuerza laboral. Así, la ciudad andina se configuraba como un espacio donde el poder se materializaba a través de la segregación espacial y la imposición de normas de convivencia diseñadas para favorecer a las élites (Kingman Garcés, 2014; Romero, 2002, p. 115).

Sin embargo, estas estructuras de poder no se mantenían de manera estática ni incontestada. La población indígena, aunque relegada a las afueras de las ciudades, encontró formas de resistencia dentro y fuera de estos espacios. Las festividades como el carnaval, aunque inicialmente importadas por los colonizadores, se convirtieron en espacios donde las comunidades indígenas expresaban su resistencia simbólica al poder dominante. Pero esta resistencia no era exclusiva de la población indígena. Los diferentes grupos sociales que habitaban las ciudades, desde artesanos y comerciantes mestizos hasta pequeños propietarios rurales que se desplazaban a la urbe, también resistían al control de las élites urbanas (Kingman Garcés, 1992; Romero, 2002, p. 117).

En este sentido, las ciudades andinas eran escenarios de tensiones constantes, donde diversos sectores sociales, incluidos los mestizos y campesinos urbanizados, buscaban espacios para expresar su descontento frente a las estructuras de poder. A través de la ocupación del espacio público, la utilización de la sátira y la organización de festividades populares, estos grupos lograban, al menos temporalmente, revertir las jerarquías y subvertir el orden impuesto. Esta resistencia, lejos de ser exclusivamente indígena, era una manifestación colectiva en la que diversos sectores encontraban formas de resistir al poder dominante, mientras negociaban su lugar en la estructura social urbana (Romero, 2002, pp. 115-119; Kingman Garcés, 2014). Andahuaylas, como muchas ciudades andinas pequeñas, presenta una clara distinción entre lo urbano y lo rural, marcada principalmente por la concentración de instituciones estatales en su centro urbano. A lo largo de su historia, la ciudad ha estado constituida por tres distritos principales: San Jerónimo, Talavera y Andahuaylas como centro administrativo y político. Las diferencias sociales entre diversos grupos han sido notables, y la ciudad misma refleja una estructura de poder que no es meramente arbitraria, sino que responde a dinámicas históricas y sociales profundas. El valle fértil y productivo de Andahuaylas ha favorecido a la ciudad en comparación con otras comunidades andinas, pero también ha sido un escenario donde las clases sociales se han diferenciado de manera marcada. En un país con un legado racista como Perú, estas diferencias se han acentuado con el tiempo. La ciudad fue hogar de hacendados y personas que, en un tiempo cuando la educación era un privilegio, lograron acceder a la universidad. Las casonas de los más adinerados aún se pueden ver en los principales centros urbanos de Andahuaylas. Aunque el colegio más antiguo de la ciudad tiene menos de cien años y la Universidad Nacional José María Arguedas cumplirá apenas veinte años en 2024, las desigualdades sociales siguen siendo evidentes. Incluso en términos de infraestructura, el hospital mejor equipado de la región

se encuentra en Andahuaylas, lo que obliga a los habitantes de comunidades más alejadas a realizar largos trayectos para recibir atención médica. Esta distribución espacial y de recursos refleja y perpetúa una estructura de poder que sigue vigente hasta nuestros días (Flores, 2024; Soto Velasco, 2024).

Es en esta ciudad que se desarrolla el carnaval de Andahuaylas, una festividad profundamente enraizada en las costumbres andinas, ha evolucionado a lo largo del tiempo desde sus orígenes coloniales hasta convertirse en un espacio de resistencia cultural y social. Traído inicialmente por los colonizadores españoles, el carnaval ha sido asimilado y resignificado por las comunidades andinas, que lo han transformado en una manifestación viva de su identidad y lucha frente a las estructuras de poder.

En sus inicios, el carnaval estaba profundamente vinculado a la relación entre las autoridades locales y las comunidades. Según Lido Flores, el carnaval no solo era una celebración de alegría, sino también un espacio donde el pueblo podía expresar su descontento con las autoridades, sancionando simbólicamente las malas acciones de los líderes locales a través de canciones y coplas. Este “chicote emocional” era una forma de castigo social, una manera de llamar la atención sobre los problemas que afectaban al pueblo, como la corrupción o el incumplimiento de promesas por parte de las autoridades. En este sentido, el carnaval actuaba como un espejo de las tensiones sociales y políticas de la comunidad (Flores, 2024).

Por su parte, Esteban Soto Velasco menciona que, durante su infancia, el carnaval tenía un carácter más doméstico, marcado por celebraciones previas como el Día de los Compadres y el Día de las Comadres, que reforzaban los lazos familiares y sociales. Estas festividades culminaban en las comparsas, que recorrían las calles de Andahuaylas al ritmo de música tradicional, interpretada principalmente con instrumentos de cuerda como la guitarra, el violín y el charango. Las comparsas eran el corazón del carnaval, un espacio donde las comunidades se reunían para celebrar y también para criticar a las autoridades locales (Soto Velasco, 2024).

El carnaval en Andahuaylas y su rol como espacio de resistencia cultural

Es necesario profundizar en el contexto y la evolución de esta festividad, que, a lo largo del tiempo, ha sido moldeada tanto por las tradiciones andinas como por las imposiciones de estructuras de poder externas. Esta festividad no solo es una celebración de alegría y unión, sino también una herramienta de protesta y afirmación cultural, donde la comunidad andina reafirma sus valores y su identidad. La perspectiva genealógica de este análisis permite explorar cómo el carnaval ha

funcionado como un mecanismo de resistencia contra los cambios y presiones externas, resistiendo y adaptándose a lo largo de las distintas etapas históricas (Chávez, 2024; Flores, 2024; Soto Velasco, 2024)¹.

En sus primeras manifestaciones, el carnaval andahuaylino reflejaba la conexión profunda entre la comunidad y la naturaleza, un vínculo que se expresaba a través de prácticas como el pukllay y la qashwa. Estas festividades tenían un carácter sagrado, en las que se honraba a la Mama Pacha y a los apus. Sin embargo, con la llegada de los colonizadores, estas manifestaciones culturales fueron vistas como una amenaza para la estructura de poder colonial. Según Chávez, los españoles trataron de transformar las festividades locales, introduciendo sus propias costumbres y rituales con el fin de “mejorarlas”; sin embargo, esta transformación provocó resistencia, en un intento por preservar la esencia de sus costumbres ancestrales (Chávez, 2024; Soto Velasco, 2024).

El carnaval de Andahuaylas no solo se caracteriza por su resistencia ante la influencia colonial, sino también por la adaptación y resignificación de las prácticas culturales frente a nuevos contextos de dominación. Un ejemplo claro de esta adaptación se observa en la dualidad de los carnavales actuales: uno en las comunidades altas, donde se mantienen las prácticas autóctonas; y otro en las comunidades bajas y en el entorno urbano, donde se manifiesta el mestizaje y la influencia del criollismo. Esta diferencia, como explica Chávez, también se refleja en la vestimenta, donde el uso de los colores negro y rojo en las zonas altas no solo es una cuestión estética, sino una forma de reafirmación cultural que, según la creencia colonial, generaba temor entre los españoles al estar asociados con lo sobrenatural (Chávez, 2024; Flores, 2024).

Durante el periodo de dominio de los hacendados, el carnaval andahuaylino sufrió otro tipo de transformación, esta vez dentro de las dinámicas de poder locales. Los hacendados, que controlaban las tierras fértiles de los valles, organizaban comparsas en las que los campesinos participaban, aunque en una posición subordinada. Este tipo de comparsas urbanas, descritas por Chávez, se caracterizaban por el uso de instrumentos de cuerda y por ser una exhibición de opulencia y poder. En estos eventos, los hacendados competían entre sí para demostrar su riqueza y estatus social, mientras que los campesinos permanecían como acompañantes, consolidando así la jerarquía y la estructura de poder en la región (Chávez, 2024; Flores, 2024; Soto Velasco, 2024).

A lo largo de los años, el carnaval de Andahuaylas ha experimentado varios cambios en su estructura. Flores menciona que en los primeros años, la música era

tocada principalmente con guitarra y violín, mientras que el arpa llegó más tarde al área urbana.

La yunza, una de las tradiciones más emblemáticas dentro del carnaval andahuaylino, tiene un origen marcado por la confluencia de costumbres locales y la llegada de influencias externas. Según Lido Flores, la yunza no es originaria de la zona, sino que fue introducida a Andahuaylas por un trabajador foráneo que llegó a la región durante la construcción de la carretera hacia Ayacucho. Este hombre, originario de Cajamarca, sugirió al entonces gobernador Crisanto Alarcón realizar una yunza en Talavera. Flores recuerda cómo este primer árbol fue plantado en la esquina entre los jirones Ayacucho y Cajamarca, lo que marcó el inicio de una tradición que ha perdurado y evolucionado con el tiempo (Flores, 2024).

En sus inicios, la yunza consistía en la colocación de un árbol, generalmente de capulí, adornado con serpentinas, globos y una figura carnalesca en la parte superior. Este árbol se convertía en el centro de la celebración, donde los asistentes, armados con hachas, se turnaban para golpear el tronco hasta derribarlo. Este proceso, que podía durar varias horas, era acompañado de música, baile y libaciones, y creaba una atmósfera de júbilo comunitario. Las familias y amigos se reunían alrededor del árbol, mientras que las comparsas recorrían las calles, deteniéndose en casas de conocidos para continuar la celebración (Flores, 2024).

Con el tiempo, la yunza fue adaptándose a las particularidades culturales de Andahuaylas. Lo que inicialmente era una práctica traída de otras regiones se fusionó con las tradiciones locales, como el mallqui, un árbol ceremonial que se utilizaba en festividades religiosas y que se adornaba con objetos materiales como ropa, utensilios y alimentos. Esta hibridación entre la yunza y el mallqui muestra cómo las festividades en Andahuaylas no solo han sido receptivas a influencias externas, sino que también las han adaptado y resignificado dentro de su propio contexto cultural. Así, la yunza se ha convertido en una expresión festiva que mezcla la tradición local con elementos que fueron traídos y modificados por el tiempo (Flores, 2024).

Hoy en día, la yunza sigue siendo una de las actividades más esperadas del carnaval de Andahuaylas. La comunidad se organiza para continuar esta tradición que simboliza tanto la abundancia como la unidad de las familias y los barrios. Al igual que en sus inicios, el árbol es decorado con globos y serpentinas, pero también con objetos de valor simbólico que serán repartidos entre los participantes una vez que el árbol sea derribado. Esta tradición resalta la importancia de la reciprocidad y la participación comunitaria, valores fundamentales en la

cosmovisión andina. Además, la yunza también funciona como un espacio donde las tensiones sociales pueden liberarse, ya que es común que las comparsas y las canciones asociadas con la yunza incluyan críticas a las autoridades y las élites, tal como lo menciona Flores al describir el uso del carnaval como un medio de protesta simbólica (Flores, 2024).

La pervivencia de la yunza en el carnaval de Andahuaylas refleja la capacidad de las comunidades andinas para preservar y adaptar sus tradiciones en respuesta a cambios sociales y políticos. Al igual que el carnaval en su conjunto, la yunza no solo es un espacio de celebración, sino también de resistencia, donde las tensiones sociales y las críticas a las autoridades encuentran un canal de expresión legítimo y festivo. A través de esta festividad, el pueblo de Andahuaylas reitera su sentido de comunidad, su agradecimiento a la tierra, y su capacidad de resistir a las estructuras de poder que históricamente han intentado marginarlo.

Los músicos, acompañados por los vecinos, recorrían las calles deteniéndose en casas amigas, lo que refleja la importancia de los lazos comunitarios en esta festividad (Flores, 2024). Soto Velasco agrega que en su juventud, la música del carnaval se difundía a través de emisoras de radio locales, donde se organizaban concursos musicales que mantenían viva la tradición a través de las generaciones. La Reforma Agraria implementada por el gobierno de Velasco Alvarado en la década de 1970 trajo consigo un cambio en las relaciones de poder en Andahuaylas. Con la desaparición de los hacendados, las críticas y las burlas que antes estaban dirigidas a estos personajes se trasladaron hacia otros actores de poder, como las autoridades nacionales y los políticos. Flores destaca que, en esta etapa, las canciones y coplas del carnaval empezaron a abordar temas de corrupción y abusos de poder, criticando a figuras como el presidente, congresistas y otras autoridades, tanto locales como nacionales. Esta adaptación del carnaval como herramienta de resistencia y crítica social demuestra la capacidad de esta festividad para responder a los cambios en las estructuras de poder, lo cual amplía su alcance y fortalece su carácter subversivo (Flores, 2024; Chávez, 2024).

En las décadas de 1970 y 1980, el carnaval de Andahuaylas también experimentó un cambio significativo con la introducción de personajes carnavalescos, como la “pituca” y el “achorado”, que parodiaban figuras de la élite urbana y el joven desafiante de la época. Estos personajes, como describe Soto Velasco, se convirtieron en figuras emblemáticas dentro de las comparsas, representando de forma satírica a quienes ejercían poder en la sociedad. Esta teatralización del carnaval no solo aportó un elemento de humor y entretenimiento, sino que también permitió una

crítica visual y explícita a la élite y a los problemas de la época, de forma que el carnaval fue un espacio de resistencia cultural más dinámico y atractivo para el público (Soto Velasco, 2024; Chávez, 2024).

Las agrupaciones culturales y los conjuntos vernaculares, como Antahuallya y los Miniponchos de Talavera, también jugaron un papel crucial en la difusión y preservación de las costumbres musicales del carnaval (Soto Velasco, 2024).

A medida que el carnaval de Andahuaylas fue institucionalizándose, especialmente en la década de 1990, se introdujeron nuevas dinámicas de participación y competencia. Las autoridades locales comenzaron a promover competencias de comparsas y concursos de carnaval, lo que transformó la festividad en un evento más formal y estructurado. Esta evolución, aunque ha llevado a una cierta pérdida de la espontaneidad y cercanía comunitaria que caracterizaba el carnaval en sus inicios, también ha permitido la difusión de las tradiciones carnavalescas y la consolidación de agrupaciones culturales que han preservado el legado de esta festividad. Las agrupaciones como Hijos de Talavera y Qoyllur, como menciona Flores, han desempeñado un rol clave en la transmisión de estas tradiciones, tanto a nivel local como en otras ciudades del Perú (Flores, 2024; Soto Velasco, 2024).

El carnaval de Andahuaylas, además de ser una festividad de alegría y celebración, ha sido históricamente un espacio de resistencia frente a las estructuras de poder. Flores enfatiza que el carnaval es el pueblo mismo, y, como tal, es utilizado para criticar a las autoridades que no cumplen con las expectativas de la población. Las canciones y coplas son el medio a través del cual el pueblo expresa su descontento, sancionando a líderes políticos como alcaldes, congresistas y gobernadores. En algunos casos, las canciones emplean figuras simbólicas, como el uso de burros, para ridiculizar y humillar a las autoridades corruptas o incompetentes (Flores, 2024). Soto Velasco refuerza esta idea, al señalar que la crítica a las autoridades es una característica intrínseca del carnaval desde los tiempos de sus padres y abuelos. A través de la música, el pueblo puede protestar contra la corrupción y el mal desempeño de sus líderes, y, en tiempos recientes, el carnaval ha servido como un espacio para expresar el rechazo a la represión estatal, especialmente después del estallido social de 2022 (Soto Velasco, 2024).

El surgimiento de las agrupaciones culturales en los años noventa marcó un punto de inflexión en la organización del carnaval de Andahuaylas. Flores señala que agrupaciones como Los Hijos de Talavera y Qoyllur fueron fundamentales para preservar y promover las tradiciones del carnaval urbano. Estas agrupaciones no solo mantenían vivas las costumbres del carnaval, sino que también jugaban

un papel crítico al utilizar la sátira para denunciar a las autoridades locales y nacionales. En 1996, se llevó a cabo el primer concurso oficial de carnaval en Andahuaylas, lo que fomentó aún más la participación de las agrupaciones culturales y dio mayor visibilidad a sus esfuerzos (Flores, 2024). Soto Velasco agrega que estas agrupaciones también se convirtieron en embajadoras de las tradiciones andahuaylinas en otras ciudades, como Lima, donde los residentes andahuaylinos organizaban sus propios carnavales para revivir sus costumbres (Soto Velasco, 2024).

No obstante, a pesar de la institucionalización y comercialización del carnaval, la esencia crítica y subversiva de esta festividad permanece intacta. Soto Velasco observa que el carnaval sigue siendo una forma de “protesta disimulada”, y ello permite que las comunidades expresen su descontento frente a las injusticias sociales y políticas a través de la música y la sátira. Las coplas y canciones que se interpretan en el carnaval continúan denunciando problemas de corrupción y abuso de poder, lo que demuestra que, aunque el carnaval ha cambiado en ciertos aspectos, su rol como espacio de resistencia sigue siendo fundamental (Soto Velasco, 2024; Chávez, 2024).

En la actualidad, el carnaval de Andahuaylas sigue siendo un espacio donde el pueblo puede expresar su descontento frente a las injusticias sociales y políticas. Las canciones que se cantan durante las festividades continúan denunciando la corrupción y las malas acciones de las autoridades, y el carnaval sigue siendo un espacio de protesta popular, donde el arte y la música se utilizan como herramientas de resistencia. Soto Velasco menciona que el carnaval es una “protesta disimulada”, una forma de expresar el rechazo sin temor a represalias directas, lo que le permite al pueblo manifestarse de manera segura y creativa (Soto Velasco, 2024). El carnaval de Andahuaylas es una festividad que ha evolucionado a lo largo del tiempo, y se ha adaptado a las nuevas realidades sociales y políticas del Perú, pero mantiene siempre su esencia como un espacio de resistencia y crítica frente a las estructuras de poder. Las agrupaciones culturales han jugado un papel crucial en esta evolución, al preservar las tradiciones del carnaval mientras lo adaptaban a las nuevas demandas de la población. Como lo señalan tanto Flores como Soto Velasco, el carnaval es una expresión de la alegría y la fuerza del pueblo andahuaylino, una celebración que, a través de la música y la sátira, continúa siendo un medio para enfrentar las injusticias y reclamar los derechos del pueblo.

El carnaval de Andahuaylas representa un espacio donde las dinámicas de poder son puestas en cuestión mediante la risa y el grotesco. La utilización de persona-

jes grotescos y risibles en el carnaval refleja una tradición cultural de resistencia frente a las estructuras de autoridad. En el contexto peruano, donde las tensiones políticas y sociales son constantes, el carnaval se convierte en un medio para expresar el descontento y subvertir simbólicamente el poder. Los personajes que emergen en este carnaval —la policía, el ejército, figuras políticas, representantes religiosos y figuras tradicionales de opresión como el “gamonal”— permiten a la comunidad articular una crítica a las instituciones y figuras de poder que imponen sus normas sobre el pueblo.

Al analizar genealógicamente estos personajes carnavalescos, es posible entender no solo las relaciones de poder en juego, sino también la evolución de estos mismos. Ugo Carrillo (2024) sostiene que los personajes grotescos del carnaval de Andahuaylas han sido fundamentales para expresar, a lo largo del tiempo, las tensiones de una sociedad en lucha constante por el reconocimiento y el respeto de sus derechos. La sátira y el grotesco en el carnaval actúan como válvulas de escape, permitiendo a la población señalar los abusos del poder y resistir de forma simbólica. Este análisis se enriquece con el contexto reciente de represión política en Perú, especialmente tras el estallido social de 2023, donde nuevas figuras han sido incorporadas al carnaval, como Dina Boluarte (representada como “Dina Balatearle”) y su premier Alberto Otárola (bautizado como “El Carnicero”) (Chávez, 2024).

La policía y el ejército: representaciones de la represión y el control

En el carnaval de Andahuaylas, la policía y el ejército son representados de forma grotesca, como símbolos de la represión estatal. Estos personajes se presentan con vestimentas exageradas y actitudes caricaturescas que subrayan su rol como agentes de control y violencia. Carlos Chávez (2024) explica que estos personajes grotescos aparecen en la festividad mostrando gestos exagerados de autoridad, empuñando armas o utilizando uniformes demasiado grandes o pequeños, lo cual los convierte en figuras ridículas y cuestiona la legitimidad de su poder. Esta representación refleja el rechazo de la comunidad hacia la represión ejercida por las fuerzas de seguridad en contextos de protesta social y lucha por los derechos. Esteban Soto Velasco (2024) amplía esta interpretación al señalar que, en el carnaval, la figura de la policía no solo es ridiculizada, sino también humanizada de forma subversiva. Al presentar a estos personajes en situaciones absurdas, como persiguiendo a civiles de manera torpe o siendo burlados por los participantes, el carnaval de Andahuaylas da a entender que la autoridad no es incuestionable ni invulnerable. En un país donde las fuerzas de orden han sido criticadas por su brutalidad, especialmente durante las protestas de 2023, esta caricaturización

permite a la población expresar su descontento de manera segura, sin temor a represalias directas (Soto Velasco, 2024).

El poder político: crítica a la corrupción y el abuso de poder

El carnaval de Andahuaylas incorpora representaciones de figuras políticas, por lo que personifica alcaldes, gobernadores y presidentes de forma grotesca. Estos personajes son caracterizados con atuendos lujosos y gestos de ostentación, que simbolizan la corrupción y el desinterés por el bienestar popular. Lido Flores (2024) destaca que estos personajes son representados realizando acciones que simbolizan su codicia y desconexión con el pueblo, como contar dinero o ignorar a las personas que los rodean. Esta representación no solo ridiculiza a las figuras políticas, sino que también señala las prácticas corruptas y nepotistas que afectan a la comunidad.

Con el reciente estallido social en Perú en 2023, como ya se mencionó, nuevas figuras políticas han sido integradas en el carnaval, como Dina Boluarte, bautizada como “Dina Balatearle”, y su premier Alberto Otárola, apodado “El Carnicero”. Estas representaciones reflejan la percepción de la comunidad sobre su papel en la represión de las protestas y en el manejo de la crisis política. Ugo Carrillo (2024) sostiene que la incorporación de estos personajes recientes al carnaval no es casual, sino que responde a la necesidad de la población de expresar su rechazo hacia estos líderes que representan el abuso de poder y la represión. Al representar a Boluarte y Otárola de forma grotesca, el carnaval permite que la comunidad cuestione y se burle de su autoridad, exponiendo sus errores y abusos de manera pública y simbólica (Carrillo, 2024).

La representación grotesca de Boluarte y Otárola en el carnaval permite que la comunidad canalice su frustración y rechazo hacia estas figuras políticas. Al ridiculizar a los líderes políticos en el contexto festivo del carnaval, la comunidad de Andahuaylas encuentra una forma segura de expresar su crítica y resistencia ante un gobierno que ha respondido con violencia a sus demandas. Esta incorporación de personajes contemporáneos al carnaval refleja la capacidad de adaptación de esta festividad, que se mantiene relevante al incorporar las figuras de poder actuales y al hacer eco de las tensiones políticas de cada época (Carrillo, 2024).

La Iglesia católica: una crítica moderada a la autoridad moral

Aunque la Iglesia católica no es una de las instituciones más duramente criticadas en el carnaval de Andahuaylas, su representación en la festividad también es significativa. Los personajes religiosos, como sacerdotes y monjas, son representados

en situaciones cómicas o contradictorias, resaltando su hipocresía o su moralismo exagerado. Carlos Chávez (2024) señala que, a diferencia de los personajes de la policía o los políticos, los representantes de la Iglesia son ridiculizados de manera más sutil, mostrando actitudes que contrastan con sus enseñanzas. Esta representación permite a la comunidad cuestionar la autoridad moral de la Iglesia y su influencia en la vida social.

Esteban Soto Velasco (2024) observa que, en el carnaval, la crítica a la Iglesia no se centra únicamente en sus representantes, sino también en sus doctrinas y en su papel histórico de apoyo a las estructuras de poder. Al presentar a estos personajes en situaciones contradictorias, como predicando la austeridad mientras disfrutaban de lujos, el carnaval expone la hipocresía de la Iglesia y su desconexión con las necesidades del pueblo. Este tipo de sátira permite a la comunidad reflexionar sobre la influencia de la religión en su vida cotidiana y cuestionar la moralidad impuesta por esta institución (Soto Velasco, 2024).

El “gamonal” o terrateniente: crítica a la explotación y la desigualdad

La figura del “gamonal” o terrateniente es una representación recurrente en el carnaval de Andahuaylas, que simboliza la explotación y la opresión económica. Este personaje se caracteriza por su avaricia y su desprecio hacia la clase trabajadora, y es una figura que ha sido utilizada históricamente para representar a los grandes propietarios de tierras que controlaban los recursos y la vida de los campesinos. Lido Flores (2024) explica que la figura del “gamonal” en el carnaval refleja las luchas históricas de las comunidades campesinas contra la explotación y el abuso de poder. Sin embargo, esta representación ha evolucionado para incluir nuevas formas de explotación, como la minería y la apropiación de recursos naturales. Esteban Soto Velasco (2024) argumenta que el “gamonal” de hoy no solo representa a los terratenientes tradicionales, sino también a los empresarios y políticos que perpetúan la desigualdad en la región. Al caricaturizar a estas figuras de poder económico, el carnaval permite a la comunidad expresar su rechazo hacia las estructuras de dominación que amenazan su autonomía y sus medios de vida.

El análisis genealógico del carnaval y sus personajes como herramientas de resistencia

La importancia del análisis genealógico en el contexto del carnaval de Andahuaylas radica en su capacidad para revelar cómo las representaciones de poder y resistencia han evolucionado a lo largo del tiempo. Al rastrear las raíces de los personajes carnalescos y su evolución, es posible entender las tensiones his-

tóricas y políticas que han moldeado las relaciones de poder en la región. Ugo Carrillo (2024) argumenta que el carnaval de Andahuaylas es un reflejo de la historia de lucha y resistencia de la comunidad, donde las representaciones grotescas y risibles de las figuras de poder permiten que la población exprese su crítica y reivindique su identidad cultural.

Además, el análisis genealógico muestra cómo el carnaval ha integrado nuevas formas de resistencia en respuesta a los cambios en las relaciones de poder. La incorporación de personajes como Dina Boluarte y Alberto Otárola demuestra que el carnaval sigue siendo un espacio de resistencia y denuncia social, donde las comunidades pueden cuestionar la autoridad y expresar su rechazo hacia las figuras que perciben como opresivas. Este enfoque genealógico permite entender el carnaval no solo como una celebración popular, sino como un medio de subversión frente a la represión y el descontento que vive el país.

Conclusiones

El análisis del carnaval urbano de Andahuaylas y la metodología genealógica de Michel Foucault revela una profunda conexión entre la cultura popular y las dinámicas de poder. La genealogía, tanto en su concepción nietzscheana como en su desarrollo foucaultiano, permite desentrañar los orígenes y las transformaciones históricas de las estructuras de dominación, al mostrar cómo se configuran subjetividades y relaciones de saber-poder. Este método, aplicado al estudio del carnaval, expone cómo esta festividad ha evolucionado a lo largo del tiempo como un espacio de resistencia cultural y crítica social.

El carnaval de Andahuaylas, con sus coplas, personajes grotescos y tradiciones comunitarias, emerge como un escenario donde la comunidad articula su rechazo hacia las estructuras de poder que la oprimen. A través de la sátira y el humor, el pueblo no solo cuestiona figuras de autoridad, como políticos, terratenientes y fuerzas de seguridad, sino que también reafirma su identidad cultural frente a las presiones externas y los procesos de modernización. Este carácter crítico y subversivo del carnaval persiste a pesar de su institucionalización y comercialización, lo que demuestra la resiliencia de las comunidades andinas para preservar y resignificar sus tradiciones en contextos de cambio.

Además, el enfoque genealógico aplicado al carnaval revela su capacidad para adaptarse y mantenerse relevante en medio de crisis políticas, como el reciente estallido social en el Perú. La incorporación de personajes contemporáneos, como figuras políticas responsables de la represión, resalta cómo el carnaval sigue

siendo un medio eficaz para expresar descontento y canalizar tensiones sociales. Esta festividad, lejos de ser una simple celebración, actúa como un mecanismo de cohesión social que fortalece los lazos comunitarios y da voz a las preocupaciones colectivas.

En este sentido, el carnaval no solo celebra la alegría y la unión, sino que se erige como un espacio de resistencia simbólica donde las jerarquías sociales son temporalmente subvertidas, y ello permite a la comunidad afirmar su autonomía cultural. Este análisis muestra que la genealogía, como herramienta crítica, ofrece una comprensión profunda de las configuraciones históricas y actuales de poder, mientras que el carnaval de Andahuaylas continúa siendo un poderoso testimonio de la capacidad del pueblo andino para resistir y transformar las estructuras que lo afectan.

Nota

- 1 Las menciones a Chávez, Flores y Soto Velasco se refieren a comunicaciones personales del autor con estos especialistas en el tema de la historia del carnaval de Andahuaylas.

Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1986). *Guaman Poma. Writing and resistance in Colonial Peru*. University of Texas Press.
- Barragán Cabral, A. (2012). Genealogía e historia en Michel Foucault. *Sincronía*, (62), 1-5. <https://www.redalyc.org/pdf/5138/513851806013.pdf>
- Camelo Perdomo, D. F. (2020). Genealogía y colonialidad: Los usos de Foucault en el pensamiento de Santiago Castro-Gómez (1996-2009). *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (9), 11-32. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4323478>
- Foucault, M. (1999a). ¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina? En *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Volumen II (pp. 343-361). Paidós.
- Foucault, M. (1999b). Nacimiento de la medicina social. En *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Volumen II (pp. 363-384). Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2017a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI.

- Fortanet Fernández, J. (2023). Formación y límites del concepto de genealogía en Michel Foucault. En torno a la dinástica del poder en *Teoría e instituciones penales*. *Revista de Filosofía*, 48(2), 463-478. <https://doi.org/10.5209/resf.78239>
- García, H. A. (2018). La genealogía como investigación histórica en Foucault. *Diseminaciones*, 1(1). <https://revistas.uaq.mx/index.php/diseminaciones/article/view/145>
- Kingman Garcés, E. (Dir.). (1992). *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Kingman Garcés, E. (2014). *La ciudad y los otros: Quito 1860-1940, higienismo, ornato y policía*. FLACSO Ecuador.
- Martínez Hernández, G. (2018). *Lectura de la genealogía en Michel Foucault: análisis de las relaciones de poder en el trabajo foucaulteano entre los años 1976-1978*. [Tesis de licenciatura, Universidad de Chile].
- Nietzsche, F. (2017). *Genealogía de la moral*. Alianza Editorial.
- Romero, L. A. (2002). *Cultura popular, poder y resistencia: América Latina, siglos XIX y XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Trujillo García, S. (2011). La historia y las genealogías: Una lectura del texto de Foucault *Nietzsche, la genealogía, la historia*. *Tesis Psicológica*, 6, 173-182.