

Tesis para optar al grado de Magíster en Historia

El Kharisiri, el imaginario y los procesos de colonización
del imaginario en el mundo andino. Siglo XVI al XIX.

Autor

José Miguel Sotelo Silva

Profesor a cargo

Jorge Hidalgo Lehuedé

Santiago de Chile

2023

Índice

Agradecimientos	3
Introducción	7
Capítulo I: Reflexiones sobre la colonización cristiana y concepto de lo imaginario ...	10
Capítulo II: Reflexiones sobre el proceso de colonización y resistencia indígena	28
Del Taqui Oncoy; reflexiones sobre el proceso milenarista	29
De la reciprocidad andina	41
La reciprocidad con el otro mundo: de espíritus tutelares y el robo de Unto	46
De los Concilios Limenses y el proceso de colonización	50
La configuración espacial; disputas por una frontera indómita y “salvaje”	52
Capítulo III Relatos de Kharisiris y Pishtacos: Recorrido histórico/narrativo del “Sacamantecas Andino”	60
Consideraciones teóricas sobre el Kharisiri; cultura folclórica y su desarrollo en espacios rurales	62
El rumor andino; el origen del Pishtaco como propaganda política 1560 -1575	65
Los Sacerdotes Bethamitas	69
Los Pishtacos de San Buenaventura.....	72
Los Jinetes negros	76
Testimonio kallawaya.....	79
Kharisiris de agosto en el altiplano Aymara de Bolivia.	82
Cuadro de resumen.....	84
<u>Conclusiones</u>	89
<u>Bibliografía</u>	93

Agradecimientos

La tesis que leerán a continuación es la culminación de una investigación llevada a cabo desde mis tiempos del pregrado. Siento al igual que muchos investigadores e investigadoras, que falta mucho por leer, desarrollar, formular y proponer. Sin embargo, el paso del tiempo es implacable ante nuestras necesidades como mortales. Pero creo que eso es parte de mi camino, no quedar nunca satisfecho con mi trabajo y siempre buscar nuevos horizontes.

El finalizar esto me trae una serie de emociones encontradas, tanto positivas, como otras profundamente negativas y nostálgicas. Con mi tesis finaliza una etapa en la Universidad de Chile, de la cual me llevo una serie de experiencias que agradezco profundamente. Iniciando con mi maestro e impulsor en mi carrera académica, el profesor Jorge Hidalgo, de quien he aprendido lo que es la calidez humana desinteresada y en segunda instancia, lo apasionante del mundo andino. También a Nelson Castro, quién me ha tendido la mano en múltiples ocasiones desinteresadamente. Les agradezco enormemente todo lo que me han enseñado y espero poder retribuir en el futuro, la confianza y amabilidad que han puesto en mí.

Incluyo también el enorme aporte que realizó el equipo del Fondecyt regular N° 1220296, con quienes tuve el placer de compartir espacios e instancias de conocimiento, además de apoyo, sin el cual no hubiese podido salir adelante. Muchas gracias y espero ser un granito de arena que aporte a nuevas fronteras de conocimiento.

Estas páginas se las dedicaré a un grupo extenso de personas, las cuales me han apoyado incondicionalmente en cada una de mis etapas. Con este homenaje, espero poder hacerles llegar, aunque sea una milésima parte de lo que ha significado para mi tenerlos en mi vida.

Quisiera partir por mis padres; Ivette Tatiana Silva Orellana y Jorge Sotelo Galgani, quienes me han apoyado escuchándome incansablemente sobre temas extraños para ellos. Quienes me han contenido y guiado en los momentos en que he estado más perdido.

A mi hermano Tomás y a Claudia, quienes me han ofrecido refugio y una incesante dosis de café de primera calidad. Quiero que sepan que esta tesis no habría salido adelante sin aquellas tardes que tuve asilo en Leboletó.

A mi Ella Sofía Orellana, quien ha resistido los embates del tiempo, la pena y la tristeza por una promesa que me hizo hace ya tantos años. Quiero que sepas, que he hecho lo posible para que puedas liberarte de ese juramento.

No podría dejar de mencionar a mi tío Hernán y mi tía Soledad. Pilares incondicionales, que me obligaron a descansar en momentos en que mi voluntad era lo único que me mantenía en pie. Agradezco mil veces todo el cariño que me dieron a lo largo de este proceso.

También he de mencionar a mi tío Moisés y mi tía Verónica, los cuales han estado desde el inicio interesados y preocupados por mi quehacer académico.

Mis primos; Migue, Dharma, María Jesús y Alán. De verdad les agradezco muchísimo por ser parte de mi vida.

Me gustaría destacar a mi primo Andrés, quién siempre ha fomentado mi carrera académica. Además, sin su extenso consejo, no habría llegado a hacer a la Universidad de Chile mi casa de estudio.

Agradezco también a mi prima Camila Orellana y a su marido Nicolás Sánchez, los quiero mucho y les deseo lo mejor en su nueva etapa como matrimonio.

A mis amigos; Vicente, Felipe, Joaquín, Macarena, Manuela, Gabriel, Amaranta, Sebastián y Lukas. Han sido un apoyo constante y les estaré agradecido de aquí a la eternidad. Las múltiples charlas, opiniones y buenos momentos, han sido las luces más brillantes en mis momentos de mayos oscuridad.

A Sybilla, quien ha sido la única amiga que pude hacer a lo largo de mi licenciatura. Te deseo lo mejor de la vida y espero encuentres tu camino profesional, porque te lo mereces.

Me sentiría culpable si no nombro a Javiera, con quien hemos trabajado constantemente hace más de un año, teniendo que soportar mis locuras y pensamientos más erráticos.

Finalmente me queda homenajear a mis espíritus.

Mi hermano Hugo (2017) Te extraño y sé que estarías orgulloso de mi.

Mi Tata (2018) No puedo poner en palabras lo emocionado que me encuentro al saber lo contento que estarías de la persona que me he convertido.

Mi Nonna (2020) Por fin he alcanzado el estatus de “carrera de verdad” y sé que estarías orgullosa.

Mi primo Benito (2023) Me entristece saber que no estarás en esta defensa, pero tu recuerdo permanecerá.

En definitiva, gracias a todos y todas por creer en mí, aún cuando yo mismo no puedo hacerlo.

Nos empujan a todos y cada uno a un mundo de locura, pero ahora recae sobre cada uno de nosotros la tarea de regresar del abismo, de arrastrarnos y liberarnos de esa espiral que nos empuja al fondo. Con el horror se debe elaborar dolor y con ese dolor, compasión.

Reflexiones de Itkovian. Memorias del Hielo. Malaz el libro de los Caídos. Steven Erikson

En toda la extensión de mi universo no he visto ninguna ley de la naturaleza inalterable e inexorable. Este universo presenta solamente relaciones cambiantes que a veces se contemplan como leyes por conciencias de corta duración. Estos detectores carnales que denominamos esencia son efímeras emanaciones que se abrasan en las llamaradas del infinito, fugazmente conscientes de las condiciones temporales que constriñen nuestras actividades y se modifican a medida que esas actividades también se modifican. Si tenéis que definir lo absoluto, usad su propio nombre: Efímero

Los diarios robados de Leto Atréides II por Siona Atréides. Dios Emperador de Dune. Frank Herbert

Vida antes que muerte. Fuerza antes que debilidad. Viaje antes que destino.

Juramento de los Caballeros Radiantes, de El archivo de las tormentas. Brandon Sanderson

Introducción

Este trabajo nace a partir de un interés desarrollado durante la licenciatura, siempre en la búsqueda de entender y analizar ciertas dinámicas “extrañas” del mundo rural andino.

Asesinatos justificados por la presencia maligna de una entidad, un antropólogo apedreado y turistas vistos con recelo. Las comunidades son herméticas, los peligros que acechan los caminos más allá de la seguridad del propio pueblo, marcan profundas heridas en la percepción colectiva de la sociedad. El espectro del Pishtaco ha sobrevivido a la colonia, la independencia y las purgas supersticiosas derivadas del desarrollo capitalista y la occidentalidad cada vez más centrada en la materialidad.

El Kharisiri o Pishtaco es la antípoda de esta estructura comunitaria, pero es curiosamente un elemento indiferenciable de ella. Sin él, no se puede entender el mecanismo de discriminación entre aquellos que viven en la comunidad y aquellos que merodean fuera de ella. El Kharisiri es precisamente eso, un guardián de la alteridad en el mundo andino, aquel cuya mera presencia advierte de sujetos extraños y sistemas organizativos que amenazan la vida comunitaria.

Este aspecto se suma a aquellos fenómenos culturales que exceden una explicación empírica y que entran en la categoría de lo “imaginario”. Un aspecto cultural tremendamente interesante y presente en todas las sociedades, pues los mitos, leyendas y seres fantásticos moldean a las sociedades.

El caso del Kharisiri es bastante llamativo por lo que exponía anteriormente, pues es un fantasma que representa precisamente la alteridad y, por lo tanto, su propia significación va mutando a medida que determinadas categorías se van introduciendo en la sociedad andina. Actualmente hay incluso análisis que ven la perspectiva de género que involucra al Kharisiri, caso extraño debido al propio origen metafísico de la propia entidad. Y es precisamente esta circunstancia un tanto ambivalente, la que evidencia uno de los cambios más radicales que ha transcurrido por el propio Kharisiri; el traspaso a la materialidad.

Todo esto llamó profundamente mi atención, alimentado a su vez por mi propia inclinación a la literatura gótica y de terror de escritores de principios del siglo XX. Debo admitir que las principales referencias literarias, como el Drácula de Stoker y la Carmilla de Le Fanu no le hacen justicia a la complejidad que deriva el “vampirismo andino”. Y es que muchos autores tratan a esta figura desde la categoría del vampiro, producto de la

naturaleza espectral y la noción del depredador, pues el Pishtaco en primera instancia es precisamente eso, un depredador de la fuerza vital de los indígenas andinos.

Con esto en mente, me propuse estudiar más en profundidad al Pishtaco, partiendo de la base de la licenciatura y extendiendo los estudios a un nivel teórico superior al anteriormente desarrollado. A partir de este punto, nace una necesidad que en un principio fue un tanto secundaria, pero a medida que el trabajo se extendía, también lo hacía este “problema”. El imaginario es una categoría conceptual muy utilizada, cuyos límites son difusos y permiten una maniobrabilidad sobre temas de estudio “complejos”. Con esto llega también la necesidad metodológica de entender un proceso, mediante el cual se pueden estudiar estos fenómenos que exceden las categorías empíricas que solicitan los estudios académicos. Por un lado, está el tratamiento clásico de tomar todo como un fenómeno cultural, pero estos casos requieren un tratamiento especializado y, categorías igualmente específicas por la complejidad de procesos asociados al Pishtaco.

Por este motivo, la primera parte se enfoca precisamente en realizar un tratamiento teórico sobre el fenómeno, todo con tal de encontrar este concepto que satisfaga una metodología que entienda al Kharisiri en toda su complejidad, tomando como punto de partida el concepto de lo imaginario propuesto por LeGoff y desarrollado en mayor profundidad por Baschet. Esto, junto a investigaciones como la de Henningsen, permitirán una mejor aproximación a este tipo de estudios y cómo se puede abordar el caso del Kharisiri, además de presentar ciertas secuencias del proyecto colonizador cristiano en Europa y cómo se vieron replicadas algunas de esas estrategias en el mundo andino.

En el segundo capítulo se contextualizará el proceso de colonización en el mundo andino, examinando aquellos conceptos básicos mediante los cuales se erige el principio andino. Lo anterior, con tal de identificar aquellos elementos que indican la pertenencia o no a la comunidad, o incluso el respeto a un protocolo cultural como lo es la reciprocidad en el mundo andino, cimiento de las relaciones sociales y sobrenaturales en la región.

En el último capítulo se hace una compilación de los diversos relatos del Kharisiri y se establece una línea secuencial de cómo los relatos fueron alterados a medida que la colonización cristiana iba penetrando en el mundo andino, a su vez que la sociedad iba complejizándose con la integración de nuevos actores, tales como los criollos y la posterior independencia y creación de la república, pues no es lo mismo el Pishtaco presentado por Cristóbal de Molina el cuzqueño, que del que nos habla Wilfredo Kapsoli. Son ambas entidades depredadoras y representantes de un mismo principio cultural,

pero a la vez diferentes en composición, a tal punto que uno podría llegar a ser un sujeto, mientras que el otro todavía está atado a las reglas del estudio inmaterial.

Dicho lo anterior, la distribución de capítulos está planeada de tal forma que inicie con el aspecto teórico y que sintetice un concepto, el cual será ocupado para la contextualización histórica dada en el capítulo dos, finalizando en el tres, con la demostración empírica del cambio del Kharisiri, identificando origen, punto de quiebre y posterior evolución en la estructura de los relatos.

Capítulo I: Reflexiones sobre la colonización cristiana y concepto de lo imaginario

La elaboración de este capítulo está marcada por un elemento en particular; la discusión sobre el imaginario y cómo distintas perspectivas teóricas han abordado esta temática. Desde la representación del Kharisiri moderno a partir de la visión del otro, hasta una figura del terror cinematográfico Andino. Mucho se ha escrito y planteado de características y teorías muy importantes para el estudio del Kharisiri o Pishtaco pues tiene una construcción bastante compleja.

Pero antes de comenzar con un análisis más profundo, cabe siempre partir con una pregunta básica, a la vez que orientativa acerca de la temática de esta investigación. Esto conlleva a preguntarnos ¿quién? y por sobre todo ¿qué es un Kharisiri?

El Pishtaco es un fantasma que ha estado presente desde los tiempos coloniales, inserto en el imaginario simbólico de las comunidades rurales del territorio que compuso en algún momento el Tawantinsuyu. Este ha sido tratado por diversos especialistas (Branca, 2018) (Canessa, 2000) (Fernández, 2006) (Fernández, 2015) (Martínez, 2015), (Riviere, 1991) e identificado en su forma “original” como un espectro con características vampíricas que acecha los caminos. Ataviado con los hábitos de un monje (aludiendo generalmente a los franciscanos), intenta hipnotizar a cualquier viajero o transeúnte que ose recorrer los senderos andinos durante la noche, para así extraerle la grasa y en algunos casos; la sangre.

El extractor de grasa tiene un origen difuso, en el sentido de que apareció en primera instancia no propiamente como un Pishtaco, sino como un ladrón derivado de una enfermedad que asolaba Europa. Un mito, un rumor que confería la desaparición de la fuerza vital de los indígenas, a los hispanos. Este episodio sería dado a conocer gracias a Cristóbal de Molina¹, en su ya clásica *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, el cual aludía a un miedo que poco a poco se había ido desarrollando en los indígenas del Tawantinsuyu durante el siglo XVI. Según Cristóbal de Molina, los sacerdotes hechiceros de Vilcabamba iniciaron toda una campaña de desprestigio en contra de los españoles, tratando así de entorpecer el proceso colonizador al sumarle este componente terrorífico para la sociedad andina.

¹ Desde ya aclaro que el Cristóbal de Molina referido a lo largo de esta investigación, va a ser siempre el Cuzqueño

Es en este periodo donde encontramos un “año cero” respecto al Pishtaco, figura que a su vez tendría sucesivas transformaciones a lo largo del proceso de conquista y colonia, llegando hasta la actualidad como algo similar en su aspecto más tenebroso, pero a la vez totalmente distinto en la carga cultural aludida a este personaje.

Esto no está alejado de los dichos de otros autores que ya han tratado el tema, es más, si uno comienza a ver de a poco los distintos estudios llevados a cabo, se plantea casi como un hecho debido a la referencia que existe en el documento de Molina. Pero entonces ¿cuál es el problema? ¿Por qué hay un debate aún sobre esta entidad?

El mayor conflicto derivado de los estudios que contemplan un elemento tan abstracto como lo es el Pishtaco, es su dificultad de fuentes y la perspectiva mediante la cual se estudiará algo que en estricto rigor “no existe”. Con esto me refiero a que el Kharisiri dadas sus características no puede ser “real”, pues nace a partir de la creencia de un espectro/vampiro que hace uso de poderes mágicos y que además interactúa con el mundo natural. Ahora bien, no es del todo correcta esta afirmación, debido a distintas experiencias de antropólogos y estudios modernos sobre la sociedad indígena peruana y boliviana. El Kharisiri es tan real como un ser humano, y es por un cambio en la sustancia de este, que en algún momento (según Branca a mediados de los 50 del siglo XX), este pasaría a “infiltrarse” en las comunidades y pasar de un ente espectral, a un sujeto identificable y con características visibles, que en su mayoría tienen que ver tanto física, como ideológicamente, con sujetos ajenos a la concepción de la estructura familiar. “El gringo”, agentes gubernamentales, extranjeros e incluso guerrilleros pueden ser potenciales Kharisiris. Son aquellos que pueblan aquellas regiones ajenos al círculo social familiar, y que por lo tanto, rompen con su relación de reciprocidad. He ahí el origen de las complejidades con las cuales tantos investigadores (entre los cuales me incluyo) se han encontrado.

Existe en los estudios culturales investigadoras e investigadores que se enfocan en tradiciones, rituales, ceremonias, entre otros aspectos, pero que lo hacen desde el punto de vista de la materialidad. Ejemplos hay muchísimos; aquellos que apuntan a la complejidad de los bailes del norte de Chile, que a través de la representación, cuentan la historia (desde la perspectiva indígena) del conflicto derivado al proceso de conquista. Otro ejemplo que se podría mencionar, son las investigaciones derivadas de las ceremonias religiosas del catolicismo, las cuales describen de manera bien precisa el desarrollo y la importancia de esta para la liturgia católica. De momento llama la atención que la mayoría de estos estudios tienen que ver más con el lado antropológico que

propriadamente histórico, razón por la cual es importante dejar en claro que el presente trabajo es parte de un enfoque multidisciplinario, pues facilita (al menos en parte) el abordar problema que mencionaba en el párrafo anterior.

Los estudios multidisciplinarios han sabido llevar a buen puerto todas las dificultades surgidas a partir del análisis de constructos como el Kharisiri (metodológicamente hablando), en especial si vemos el gran dialogo entre la literatura y la historia en la Edad Antigua y Media. Sin embargo, lo complicado es cuando excedemos por así decirlo, el campo de la metáfora y nos encontramos ante un “acto de fe”, es decir, una creencia que se da por cierta sin un mayor cuestionamiento. Para el caso del Kharisiri (y como mencionaba en párrafos anteriores), no existe duda sobre su existencia, incluso si se incluyen en su definición las características mágicas y sobrenaturales. De esta manera hay una dimensión o complejidad que es inabarcable desde el punto de vista empírico de la experiencia, pero no quiere decir que deje de ser menos real o, incluso que no afecte el medio social. Esta situación compleja plantea las siguientes dificultades ¿Qué hacer con estas expresiones culturales que escapan a la comprobación empírica de la materialidad?

Esta cuestión es un tanto compleja si lo vemos desde una perspectiva teórica, en la que solo se encuentra una solución mediante el concepto de lo *imaginario*. Este último elemento, sirve para integrar todos aquellos fenómenos que no tienen una expresión empírica y, que muchas veces son destinadas a otras disciplinas más narrativas, por la incapacidad de la historia de ver estas como una realidad y dejándola solo en el plano de la metáfora de un fenómeno social.

Ejemplo de lo anterior es preguntarse lo siguiente ¿Cómo es posible analizar a un espectro históricamente hablando? ¿De qué manera podemos abordar la existencia de un vampiro en los Andes? ¿Cómo entendemos a una figura como el Kharisiri?

El concepto de lo imaginario al ser tan amplio lo convierte en algo sumamente útil, integrando aquellos aspectos que exceden una expresión física de un fenómeno, permitiendo el análisis de las creencias. Dicho lo anterior, cabe destacar ciertas dificultades propias de esta amplitud, pues en última instancia siempre se va a llegar a la misma pregunta ¿cuáles son los límites de este?

Si tomamos la propuesta dada por Evelyne Patlagean, quien define al imaginario como un *campo constituido por el conjunto de representaciones que desbordan el límite trazado por los testimonios de la experiencia y los encadenamientos deductivos que éstos*

*autorizan.*² La definición dada por Patlagean que si bien pareciera dar un orden conceptual, en realidad no termina por solucionar lo dicho en párrafos anteriores, puesto que en última instancia el imaginario sigue siendo demasiado amplio en las temáticas a abordar. Esto permite que sean las investigadoras e investigadores quienes terminen estableciendo sus límites conceptuales, lo cual puede ser muy útil o, simplemente llevar a un callejón sin salida. La falta de una limitante es, por tanto, un estorbo más que una virtud.

Ahora, volviendo al planteamiento del Kharisiri ¿Cómo hilamos ambas discusiones? Tal como se ha ido presentando, el imaginario resalta como un concepto cuyo campo, es aquel que involucra aquellos conjuntos de experiencias o representaciones que van más allá de la materialidad. El Kharisiri al ser una entidad espectral de características sobrenaturales, cabe en esta categoría que involucra al imaginario.

Hasta el momento se ha esbozado la problematización mediante la cual surge la gran pregunta metodológica ¿cómo estudiar al Kharisiri? ¿Qué concepto es más “adecuado”? Inicialmente decía que el imaginario puede ser una alternativa atrayente, debido a la maleabilidad del concepto mismo del imaginario y la capacidad de este de adaptarse a las necesidades de las investigadoras e investigadores. Pero como se menciona en párrafos anteriores, la inexistencia de límites supone una complejidad, pues cada definición dada por autores diferentes, es igualmente válida si se acopla a la rigurosidad de la validación académica. Bajo este motivo, considero que la utilización del término “cultura folclórica” que utiliza Baschet, es más preciso y permite definir límites (lo cual es muy útil para acotar las áreas de una investigación y así hacerla abordable), pero además define la postura frente a los procesos de colonización y de control cultural.

La noción de “religión popular” ha sido objeto de numerosas críticas; y sería más satisfactorio evocar una “cultura folclórica”, aun cuando incluso ésta no constituiría un conjunto coherente y autónomo, y aun sabiendo que esta expresión engloba prácticas diversas que conciernen al mundo campesino, a la aristocracia y los ámbitos urbanos, pero también a la parte menos instruida del bajo clero (Michael Lauwers). De hecho, aquello que da a la “cultura folclórica” una unidad susceptible de justificar esta noción, es la distancia que la separa de la cultura clerical (y todavía se trata menos de una confrontación dual que de interacciones complejas entre realidades múltiples). Acaso sería mejor entonces concebir la cultura folclórica como un polo dominado (lo cual no quiere decir

² (Le Goff, Chartier, Revel, 1988 Pág. 302)

necesariamente que es pasivo o que está desprovisto de creatividad) en el campo de las representaciones sociales, en cuyo seno la cultura clerical ocupa una posición tan hegemónica como para pretender ocuparlo o dominarlo enteramente. Por lo tanto no deja de ser pertinente, como lo ha propuesto Jean-Claude Schmitt, recurrir al término mediante el cual los clérigos medievales las designan: supersticiones. Para la Iglesia, este término es a la vez una explicación de los fenómenos que es conveniente expurgar (son supervivencias del paganismo, de acuerdo con el sentido mismo del vocablo latín superstitio) y una condenación (son inspirados por el diablo).³ (Baschet, 2009, pág. 244)

Lo expresado por Baschet es bastante claro en dos cosas; la primera, que la cultura folclórica es aquella que circunda las prácticas culturales del campesinado, la aristocracia y algunos elementos provenientes del mundo urbano. En el caso americano y por ser principios del periodo colonial, tiene muchísimo más sentido adscribirse a la primera parte de esta definición. Además el entorno rural es aquel que contiene las expresiones culturales más atingentes a esta investigación, tanto por la misma definición del Kharisiri como una entidad que habita ambientes rurales, como por otros ejemplos de criaturas sobrenaturales cuyo comportamiento o modus operandi sea, justamente, en este tipo de regiones.

Sin entrar en una discusión de la composición del mundo fronterizo, y a modo simplemente de ejemplificar, se puede establecer que existe una diferenciación notable entre los llamados “ambientes rurales” y lo urbano. Se delimita entonces como una frontera entre aquello que se considera “racional”, en contraposición de la ruralidad. El campo (entendido como la ruralidad) es donde abundan los mitos, las leyendas y supersticiones que oscilan entre lo inofensivo y lo herético. Aquí habitan codo a codo las brujas, chamanes, espectros y demonios. Si bien el pueblo es una expresión de urbanidad, no deja de tener una parte que se interna en el bosque, la montaña o el desierto, pues es el límite y siempre tiene su “dimensión” de análisis que contempla lo indómito.

Si nos fijamos en lo dicho por el autor Baschet, se hace evidente uno de los planteamientos más importantes del concepto de la cultura folclórica, el cual es bastante explicativo para el análisis de la colonización cultural llevada a cabo por los españoles. Al hacer alusión precisamente a las disputas por la posición de poder o supremacía de una cultura sobre otra, es decir la hegemonía cultural y el proceso de dominación por parte

³ (Baschet, 2009, págs. 243 - 244)

de la iglesia católica, nos presenta una situación muy parecida a la vivida por los indígenas del Tahuantinsuyo durante el siglo XVI, puesto que estos estuvieron bajo una dominación católica, pero eso no impidió que se siguieran gestando reproducciones de un desarrollo cultural ajeno al mundo cristiano, pero que en definitiva no plantea un enfrentamiento. Simplemente es una forma cultural propia que, entremezclada con elementos rurales de la cultura indígena, permiten y explican la existencia de entidades como el Kharisiri, quien, a pesar de nacer en un contexto de fuerte represión hacia los indígenas, continuó la reproducción del mito o la leyenda hasta el día de hoy. Lo anterior indicaría entonces que existen ciertos quiebres y algunas continuidades en la tradición indígena respecto al periodo prehispánico, sin que estas dejen obviamente de cambiar permanentemente. Ejemplo de esto, es que, según los cronistas e investigadores, el Kharisiri ha seguido robando la grasa de los indígenas andinos desde el siglo XVI hasta nuestros días, independientemente que a partir del siglo XIX, se le vincule más con una figura demoniaca y, por lo tanto, cercana a la esfera cristiana.

En ese sentido, un importante aporte que hace este concepto, es abordar el proceso de colonización de una forma muchísimo más satisfactoria que entender la clásica relación dicotómica entre dominante/dominado, estructura clásica que puede presentar varios flancos por el cual se cuele un pensamiento más crítico. Autores como Abercrombie o Wachtel han sido enfáticos a la hora de proponer una actitud más activa por parte del mundo indígena, respecto a su propio proceso de dominación, lo que se constata en la realidad empírica de las herencias culturales en los indígenas del siglo XX y XXI. El alcance que se hace sobre la hegemonía del clero, es fundamental para abordar de forma correcta los planteamientos de un mundo indígena mucho más activo, puesto que independiente de su papel dominante, esta no tenía un rol invalidante sobre el desarrollo paralelo de otras expresiones culturales. Dicho de otra forma, la existencia de una cultura hegemónica, no supone que la cultura dominada deje de existir, además de generar una reproducción constante de su interpretación cultural, acerca de las nuevas prácticas producto de la colonización.

Con esto en mente, aclaro entonces que el monopolio del imaginario no requiere necesariamente un control absoluto y total, pues basta solamente que no se vean afectados determinados dogmas cristianos, aspectos fundamentales que no amenacen la hegemonía del control social, cultural, político y económico que ejerce la institucionalidad, lo cual se deja bastante claro en los planteamientos que da Baschet para los casos europeos.

Ahora, esta misma “estructura” la encontramos en el caso de los Benandanti⁴, pues cuando se descubre la existencia de un culto de características heréticas en mitad de Italia durante el siglo XVI, la estructura eclesíástica queda verdaderamente asombrada ante la perspectiva que algo así pudiera suceder.

¿Qué es lo interesante de la propuesta de Ginzburg? Además de ser una recopilación muy importante de un fenómeno que en su tiempo fue largamente ignorado, establece ciertos matices mediante los cuales la Iglesia se enfrentaba a situaciones complejas, no por lo herético, si no por lo inclasificable de la situación. Es decir, bajo las herramientas que tenían los propios inquisidores, ellos no sabían de qué manera procesar (al menos inicialmente) a los acusados. La herejía estaba, pero ¿cómo la clasificamos?

Esto es precisamente un problema que intentaron dilucidar los distintos sacerdotes encargados de llevar los juicios de brujería, puesto que tal como lo identifica Ginzburg en su obra, pese a tener elementos que en la imagen colectiva, tenía la características de un aquelarre de brujos, no existía un culto a lo diabólico, pues el diablo no estaba contemplado en las referencias rituales de los benandanti⁵. Durante la sucesiva de juicios

⁴ Según el estudio llevado a cabo por Ginzburg, los benandanti podrían identificarse como un grupo de sujetos, que comparten una característica común, la cual es nacer “envueltos” en su membrana amniótica. Esto les confiere la capacidad de salir de su cuerpo y “librar batallas” oníricas por la abundancia o no de una cosecha. Obviamente no fue entendido como algo bueno por los inquisidores y líderes eclesíásticos de la época, lo que conllevó a clasificar esta tradición campesina como un acto de brujería.

Estos combates reafirman y despliegan antiquísimos cultos populares precristianos de la fertilidad, que serán juzgados y reprimidos por los inquisidores. Pero, y sobre todo, serán malinterpretados por esos mismos inquisidores, que, incapaces de percibir la autonomía y la enorme capacidad de sobrevivencia de los códigos y los elementos de la cultura popular campesina, reinterpretan dichos combates y rituales agrarios bajo los estereotipos establecidos por la dominante y represiva cultura católica, convirtiendo a esos benandanti, mediante una violencia al mismo tiempo real y simbólica, en simples brujos y adoradores del diablo. (Ginzburg, 2005. Pág. 8)

⁵ Ginzburg se refiere de la siguiente manera a los procesos eclesíásticos encargados de determinar si hubo o no brujería:

Aun siendo tan vagos e indirectos, estos testimonios permiten afirmar con seguridad que en la zona que rodea Cividale, entre la segunda mitad y el final del siglo XVI, existió un conjunto de creencias (no limitadas a un ámbito individual, privado) no documentadas en ningún otro lugar y extrañamente mezcladas con tradiciones bien conocidas. Si bien las brujas y los brujos que se dan cita los jueves para entregarse a "bailes"; "diversiones"; "ceremonias" y banquetes evocan

que se hacen a los distintos involucrados, todos mencionan que es una tradición de larga data, además de describir situaciones que no hacen sino confundir a los inquisidores, como por ejemplo que en ningún momento abjuran del dios cristiano, o cometen las blasfemias propias de un culto satánico. Con esto se dan cuenta del desarrollo de un culto rural, que si bien es evidentemente lejano de la esfera católica, se pudo desarrollar tranquilamente durante varias generaciones con la presencia y control del catolicismo, pues es evidente que para la fecha, el mundo europeo ya había pasado varias de las etapas de colonización del cristianismo y no se puede negar que la religión católica era la hegemónica en Europa.

Haciendo un análisis general, no pretendo traer a la vida la tesis de Margaret Murray y la pervivencia de cultos paganos ocultos del cristianismo, que continuaron como formas de resistencia en las áreas rurales. El hilo conductor va en vías a un desarrollo de una cultura paralela, la cual no tiene que ser necesariamente una fuerza opositora o una antítesis de la hegemonía, pues no es algo que se pretenda disputar. El culto desarrollado en las áreas rurales, responde a otras lógicas y no cuestiona el dogma cristiano, abarcando áreas que tocan solamente ciertos aspectos esenciales, en definitiva, realidades propias de la ruralidad.

Pese a lo anterior, Gustav Henningsen (y su escepticismo ante los planteamientos de Murray⁶, los cuales son totalmente justificados), hace una mención interesante para la

inmediatamente la imagen del aquelarre que los demonólogos habían descrito y registrado minuciosamente, y los inquisidores perseguido al menos hasta mediados del siglo xv, existen diferencias evidentes entre las reuniones descritas por los benandanti y la imagen tradicional, común, del aquelarre diabólico. En estos convivios, por lo que parece, no se rinde homenaje al diablo (a cuya presencia ni siquiera se alude), no se abjura de la fe, no se vilipendia la cruz, no se vituperan los sacramentos. En el centro de estos encuentros hay un rito oscuro: brujas y brujos armados de cañas de sorgo que giran y combaten con los benandanti, provistos de ramas de hinojo. (Ginzburg, 2005. Pág. 26)

⁶ *La esencia de la brujería vasca nos ha sido transmitida a través de los libros de este juez erudito, pero supersticioso. Por él se dejó inspirar el célebre historiador francés Jules Michelet al hacer su romántica descripción de las brujas como miembros de un grupo de rebeldes surgido en los «siglos de la desesperación», entre las siervas de la gleba de la Edad Media (Michelet, 1862). Ahí encontró la egiptóloga Margaret Murray la mayor parte de la documentación de su teoría genial, pero del todo equivocada, sobre la brujería como culto continuador, hasta el siglo XVII, de una antigua religión de fertilidad anterior al cristianismo, cuya divinidad principal era el «dios cornudo» o «diablo», como dieron en llamarlo sus perseguidores (Murray, 1921). También inspiró Lancre al sabio, pero retorcido clérigo Montague Summers,*

discusión, que si bien, es verdad que ha sido planteado y enfocado para el mundo rural europeo, no deja de llamar la atención, pues el culto de la brujería es algo que el mismo autor identifica que se da de forma transversal en las áreas rurales del mundo. A partir de esto, el autor explica la presencia de dos tipos de cultura, que al interactuar generaron el fenómeno que identifica como *la brujomanía*.

Las epidemias de brujomanía brotaron sólo en algunas zonas de Europa, en los siglos XV, XVI y XVII; y en África, en el siglo XX, donde las persecuciones, generalmente, no pasaron de ser incruentas incursiones de «buscadores de brujas». La brujomanía colectiva puede definirse como una forma explosiva del impulso de persecución, provocada por el sincretismo entre las creencias populares y las ideas que sobre la brujería han elaborado algunos intelectuales. En el caso concreto de Europa, puede decirse que fue la mezcla de las creencias en brujas, propias de la población rural, con las teorías intelectuales que los

al proporcionarle «pruebas» para su teoría de que los brujos eran satanistas (Summers, 1926). Las ideas de este hombre nunca fueron tomadas demasiado en serio, pero las de Murray siguen siendo aceptadas en varios círculos, pese a las enérgicas refutaciones por parte de reputados científicos. En cuanto a las ideas de Michelet, vemos que éstas han alcanzado un renacimiento en los últimos años. Unos cuantos marxistas y otras tantas feministas se han dejado influenciar por sus inspiradoras visiones y basan en ellas sus argumentos a favor de una supuesta relación entre la rebeldía campesina, la liberación de la mujer y las reuniones sabáticas de las brujas. (Henningesen, 2010. Pág. 44)

Este extracto es bastante interesante, no solo por la aclaración que hace de los postulados de Murray (algo que reitera en varias oportunidades a lo largo de su obra), sino por las perspectivas de investigación en torno a la brujería y el verdadero “culto” moderno, que ha resignificado a los brujos y particularmente a las brujas desde sujetos marginales y tremendamente dañinos para el entramado social, a ser reivindicados como luchadores de la otredad, o como muy bien dice Henningesen, la representación de la rebeldía campesina.

Una pregunta que si bien no viene al caso, pero de todas maneras es interesante de mencionar, sería investigar este fenómeno moderno de reivindicación. Muchas veces aludido y tomado por movimientos feministas, tienden a obviar situaciones como las que se dieron en Zugarramurdi, en dónde la persecución del culto de brujería fue algo introducido por los mismos que intentaban perseguir la herejía. Con esto no quiero emitir juicios de valor, pero si establecer un fenómeno curioso en donde la construcción de una narrativa social, ha vuelto a hacer un ejercicio parecido al de los inquisidores que vieron brujos y brujas en donde no había, pues estas nuevas reivindicaciones ni siquiera cuestionan si estos y estas existieron realmente, señalando nuevamente al mundo campesino bajo los mismos cargos inquisitoriales, pero resignificando el contenido herético, a una lucha y resistencia cultural. De esta forma, la bruja ha sido resignificada desde un papel antagónico de la sociedad cristiana, hasta incluso una luchadora social.

teólogos exponían sobre la brujería lo que causó el trastorno de las mentes de miles de personas. La demonología, producto erudito discutido y estudiado en los despachos de teólogos y juristas, era inofensiva mientras no traspasase el área intelectual; el daño existió en el momento en que el predicador desde el pulpito y el juez en el tribunal intentaron aplicar sus conceptos abstractos a las causas populares concretas, y viceversa. Situaciones de este tipo favorecían las mutaciones mentales colectivas, creando nuevos modelos cuya regeneración (Pág. 458) ocurría velozmente y cuyo resultado, la brujomanía, cogió por sorpresa tanto al vulgo como a la élite culta. Debido a su monstruosidad, la nueva criatura estaba condenada a vivir tan sólo por un corto período de tiempo, ya que de lo contrario habría provocado el colapso total de la sociedad. Para ser exactos habrá que especificar: habría provocado el colapso de la sociedad local, puesto que como hemos dicho la brujomanía fue fruto de la cópula entre la cultura popular local y la cultura elitista de la metrópolis (o entre la cultura local y el buscador de brujas foráneo). (Henningsen, 2010. Pág. 460)

Lo expresado por Henningsen recuerda mucho al planteamiento de Baschet sobre la cultura folclórica, debido a la existencia de dos tipos de cultura; una más erudita y enfocada en las áreas de la teología y elementos abstractos; y otra que se basa en las creencias populares. Las cuales podían contemplar o no la existencia de brujas, monstruos y otros seres fantásticos del mundo medieval, pero sin el contenido institucional y teológico del "Sabbath". Esto último lo introduce el propio cristianismo a través de la intervención de los predicadores en el mundo rural.

Esto nuevamente trae a la discusión el estudio realizado por Ginzburg y el caso de los benandanti, cuyo problema inicial no radica en el encuentro de un culto demoniaco, pero si en uno herético. Si bien con esto no pretendo discutir la tesis de Henningsen sobre la invención de un culto en Zugarramurdi (pues la evidencia que da este autor es contundente), si pretendo rescatar algunas ideas que deja abiertas a la interpretación y que si bien son generales, permiten caracterizar las creencias de brujas en el mundo rural y así, identificar de mejor manera el comportamiento de la colonización desarrollada por la iglesia católica, en contextos en los cuales se encuentran la institucionalidad con el desarrollo propio de la cultura rural que, según lo presentado por Baschet, esta no busca una disputa de los espacios de poder, pues es un polo dominado y que según la definición de este mismo autor, aborda *prácticas diversas que conciernen al mundo campesino* (Baschet, 2009. Pág. 244)

Una vez que se han planteado ciertos elementos esenciales, es más fácil introducir la temática central que se plantea en este capítulo, siendo una discusión respecto al mismo proceso de colonización de la cultura de los indígenas americanos y cómo a partir de este suceso, se pueden comprender de mejor manera la existencia de entidades ficticias que contemplan características que, una vez se asienta el dominio colonial cristiano, no responden propiamente a una composición indígena o europea. Sin embargo, cabe preguntarse ¿Por qué es necesaria una introducción que se aleja tanto del mundo indígena americano?

La respuesta se encuentra al hacer una diferencia entre el proceso de colonización y dominación cultural de un control absoluto, puesto que no es lo mismo un control hegemónico, a una cultura asfixiante, pues esta última no permite una reproducción cultural alterna. Esto último es de hecho imposible y a lo máximo que se puede aspirar es a una dominación de aspectos claves, que no alteren o cuestionen la posición de poder en la cual se encuentra la cultura cristiana. Es en definitiva una posición de dominio que le permite discriminar aquello que atenta contra su propia hegemonía y así asegurar su control.

En el análisis dado por Baschet sobre las transformaciones cristianas en la Edad Media, se aprecia un fenómeno que sirve de “puente” entre las dimensiones imaginarias y espaciales; el cementerio y la distribución de la Iglesia. La transformación espacial fue algo que alteró completamente la cosmovisión de las sociedades rurales medievales, no solo por lo que significaba la redistribución espacial del mismo pueblo, sino por lo que era la misma estructura de esta. Bajo este aspecto, el valor simbólico de la redistribución es uno de estos “elementos pilares” que están al servicio del proceso de la colonización cultural. Si bien, este autor lo establece para el mundo europeo, la redistribución de los espacios indígenas siguió un mismo principio. De la misma forma, a partir de lo mencionado por Baschet sobre los viejos ritos de la sociedad precristiana⁷, se puede especular que el control del rito mortuario, es otro de los principios de dominio en el

⁷*La transformación de las prácticas funerarias es el indicio más claro de la mutación radical que influye en la organización del mundo rural durante la Edad Media. En la Antigüedad romana, a los muertos se les enterraba fuera de las ciudades y lejos de los espacios poblados, pues se les juzgaba impuros. El culto cristiano a las reliquias y, en consecuencia, la inhumación de los cuerpos santos en las iglesias urbanas constituyeron la primera infracción a esa norma y suscitaron el repudio de los paganos. (Baschet, 2009, pág. 366)*

aspecto cultural. Lo anteriormente mencionado, logra establecer que el comienzo de la hegemonía cristiana (al menos en términos del imaginario) se logra a partir de la transformación del sistema valórico y cultural del pueblo a colonizar. Ante todo hay que recordar la función primordial de la Iglesia, que en definitiva funcionaba a modo de mecanismo de disciplinamiento social. Por este motivo, las transformaciones llevadas a cabo por los cristianos sugieren un profundo estudio de las sociedades a colonizar, y gracias a este enfoque, buscar los componentes específicos que permitieran un control del mundo cristiano en la sociedad. Ejemplo de esto fue el caso de los benandanti, en dónde los sacerdotes inquisidores buscaban la herejía en las sociedades rurales. Tal como se dijo anteriormente, el problema no es si buscaban o no los aspectos heréticos de la sociedad, el problema es cuando se encuentran con otras culturas no cristianas, pero que no calzan con su modelo teórico ¿Qué hacemos entonces con la herejía? En el caso de los benandanti fue forzar a través de una serie de juicios una confesión que se acercara a un terreno más “conocido”.

Ahora bien, es claro que la autoridad sobre el mundo de lo sobrenatural y particularmente el espacio de la muerte, era (y sigue siéndolo) una prioridad en el mundo católico, porque la creencia principal de la doctrina cristiana, se basa justamente en la existencia de una vida después de la muerte, con jerarquías y su propio monarca absoluto. Si bien es cierto que esta creencia ha ido sufriendo modificaciones a lo largo de los tiempos (por ejemplo la establecida en la división del viejo y el nuevo testamento), creo que es posible consensuar la idea de que la manifestación de un mundo después de la muerte, jamás se ha puesto en duda, pues hacerlo significa cuestionar el principal dogma cristiano y cuestionar el acto de la fe. De esta manera, se entiende que todo aquello relacionado entre el tránsito de la vida y la muerte, es un elemento fundamental, al igual que los puntos presentados anteriormente.

A partir de lo anterior y retomando algunos dichos y planteamientos de Baschet⁸, la estructura de la aldea medieval tiene un valor simbólico, representando la distribución

⁸ *El cementerio, que los clérigos se ocupan de definir por vez primera durante el siglo XII, se considera “el seno de la Iglesia”, que unifica a la comunidad de los difuntos del mismo modo que el seno de Abraham reúne, en el más allá, las almas de los justos a la sombra del patriarca. (...) el cementerio parroquial, seno de la Iglesia, donde todos los cuerpos se reúnen materialmente, es, al mismo tiempo que núcleo y fundamento de la unidad aldeana, la contrapartida visible de la invisible fraternidad de almas en el más allá.* (Baschet, 2009, pág. 369)

geográfica un núcleo bajo el cual los aldeanos se congregan en torno al párroco. Este lugar protagonista en la distribución tiene, según el autor, una función social, puesto que alrededor de la parroquia se ubicaría el cementerio, estableciendo así un arraigo a la tierra por parte de los descendientes. Con esto no solo se logra esa transformación de la vida rural, sino que se le otorga un valor sagrado al terreno donde se ubica el cura, pues es donde reposan los muertos. Se logra entonces un cierto control en las creencias sobre el tránsito entre la vida y la muerte, puesto que el no ser enterrado en este cementerio, solo podía deberse a una situación de excomunión ante una herejía.

La atomización de las aldeas, si bien responde a un análisis multifactorial (los cuales no se verán más allá del planteamiento dado por el propio autor), lo cierto es que la identificación dada por Baschet no solo es atinente a esta propuesta⁹, sino que efectivamente demuestra un importante protagonismo de lo simbólico, pues el origen de la transformación del espacio rural parte por la necesidad de la Iglesia de ejercer su control hegemónico. Para realizar este objetivo, no tuvieron reparos en hacer una redistribución de los espacios sagrados reales e imaginarios. Esto último responde a una de las interrogantes que se irán desarrollando en esta investigación y cuya importancia está estrechamente relacionada con la transformación social y el “secuestro de la memoria andina” que identifica Abercrombie, pues de la misma forma que se hizo una reconfiguración del mundo campesino medieval, fue una política colonial llevada a cabo por parte de los hispanos.

En este aspecto, cabe destacar que el mismo LeGoff ha sido la inspiración primigenia en el entendimiento del sistema de colonización cristiana. De esta manera, este autor, si bien un tanto impreciso en su desarrollo, menciona algo muy importante, al identificar el sistema de colonización del imaginario del cristianismo, en comparación de otros sistemas de creencias. La clave para entender esto, se encuentra precisamente en las definiciones dadas en su libro *Lo cotidiano y lo maravilloso en el occidente medieval*, en el cual se plantea un ordenamiento del mundo sobrenatural. En esta estructuración, logran vislumbrarse tres categorías principales; mirabile, magicus y miraculosus. Si bien cada una de por sí, es una categoría de análisis extensa por la ambigüedad del

⁹ Teniendo en cuenta mi propuesta inicial, resulta importante remontarse a la tradición medieval, muy bien trabajada por dos autores en particular; el clásico Jaques LeGoff y su discípulo Jérôme Baschet. Estos dos en sus respectivos trabajos, han establecido tesis interesantes y si bien Baschet logra desarrollar de manera muchísimo más completa los planteamientos del propio LeGoff, lo cierto es que es esta la base de todo el entendimiento referente a la dimensión de lo imaginario y lo sobrenatural en el mundo medieval.

planteamiento de LeGoff, hay una que destaca por sobre el resto, siendo esta el *Magicus*, que el propio LeGoff la entiende de la siguiente forma.

Magicus. Es sabido que el termino en sí podría ser neutro para lo hombre del Occidente medieval, puesto que en teoría se reconocía la existencia de una magia negra relacionada con el diablo pero también había una magia blanca que era lícita. En realidad, el término magicus y el ámbito por él designado se orientaron rápidamente hacia la parte del mal, hacia la parte de Satanás. Magicus es lo sobrenatural maléfico, lo sobrenatural satánico. (LeGoff, 2008, pág. 15)

Lo interesante de este concepto, más allá de lo sugerente que pueda parecer en su inicio, es en realidad su complemento con los postulados de Baschet, lo que logra en definitiva articular una conceptualización cada vez más compleja. Si estamos más atentos, se puede apreciar la notable influencia de LeGoff en Baschet, quién, mediante un completo y agudo estudio sobre el proceso de institucionalización, visualiza un componente fundamental en el proceso de instauración del cristianismo; *la cultura folclórica*. Esto, lo que indicaría, es netamente la existencia de una cultura que, sin ser propiamente un movimiento contracultural, pertenecía a un desarrollo paralelo en términos culturales. Lo anterior no es extraño, puesto que LeGoff ya había incursionado en estos aspectos de la “cultura popular” y la conformación de un Folclore con la figura del eremita.

Al estudiar cómo se apoderaron los españoles de las formas incaicas de memoria social y respondieron los andinos, hemos de prestar atención a un par de procesos interdependientes de indagación ocurridos en las mentes y escritos de los españoles. En primer lugar, hemos de examinar cómo una gran gama de formas andinas de memoria social fue marginada o borrada por los historiadores españoles que, en ausencia de escritura, privilegiaron la palabra hablada a costa de la comunicación no-lingüística y concedieron un gran lugar a los géneros de narrativa oral que pudieron reconocer como épica dinástica (género de que había nacido la propia historia castellana temprana). Cuando nuestros cronistas examinan las consecuencias de la ausencia de escritura en los Andes, acá y allá anotan algunos de los vehículos de un arte andino de la memoria. (Abercrombie, 2006, pág. 179)

Con esto en definitiva se pretende decir que el dominio ejercido por los hispanos y particularmente el catolicismo, fue una estructura preocupada de aspectos fundamentales y no totales. En este aspecto, si bien no se desconoce que hubo una rearticulación de las relaciones sociales interétnicas, las interacciones de los sujetos con

el territorio, e incluso la resignificación de las creencias del tránsito entre la vida y la muerte, esto no bastó en absoluto para evitar un quiebre en la reproducción cultural del mundo indígena, sino que al contrario, de la misma forma que en Europa se fueron creando figuras folclóricas propias del mundo rural, en América se generaron entidades, fiestas, rituales y símbolos que no iban necesariamente con las lógicas cristianas que pretendían enseñarles los sacerdotes, pero que podían o no contener situaciones heréticas, dependiendo si estas amenazaban o no el status de dogma enseñados. Con esto quiero recalcar el uso de determinados elementos que son necesarios para mantener el dominio cristiano, pero que no son asfixiantes con la cultura a dominar, pues de todos modos en las zonas donde hay una menor vigilancia, represión, o incluso hay una suerte de tolerancia, siempre habrá un desarrollo cultural propio que descoloque a los párrocos y sacerdotes.

Teniendo esto en cuenta y al ubicarnos en el proceso de la colonia temprana, al menos en el caso de los Andes existe un principio interesante y a la vez necesario para la inserción de los religiosos en la realidad indígena. El periodo de *tolerancia*¹⁰ cómo

¹⁰Abercrombie durante su sexto capítulo, muestra cómo en los tiempos iniciales de la conquista y mientras se acomodaba la nueva estructura de dominación, hubo un periodo de "tolerancia" frente a las representaciones religiosas y culturales, las cuales se debió tanto a intereses económicos por parte de los eclesiásticos, como por un estudio sobre la sociedad colonizada, todo con tal de asegurar un correcto ejercicio de dominación. De esta manera Abercrombie menciona que los sacerdotes, en su afán de evangelizar, establecieron ciertas semejanzas entre las deidades andinas y conceptos prehispánicos, con la doctrina católica, lo cual resulta bastante interesante, pues como menciona el mismo autor, si bien se logra hacer una "equivalencia conceptual", nada asegura que los indígenas del mundo andino entendieran esto en la clave católica. Es decir, que estos seguían siendo libres en su manera de interpretación de la liturgia cristiana, pues si bien eran cosmologías diferentes, los sacerdotes todavía no tenían una noción real sobre la profundidad del mundo indígena y sus formas de apropiación de la cultura. De haberse dado cuenta antes de esto, probablemente no habrían cometido este error, pues permitió la asimilación por parte de los indígenas de la cultura cristiana, generando el proceso inverso al original.

A fines del siglo XVI, los indios desmoralizados sobrevivientes a tres cuartos de siglo de epidemias, de violencia desenfrenada y de muerte en sus filas, fueron sometidos también a estrategias misioneras y "civilizadoras" cada vez más sistemáticas. Pero a pesar de los medios cada vez más eficientes de la vigilancia del clero (que dificultaba a los indios la práctica de sus técnicas de resistencia y el hallazgo de rincones clandestinos en que se autoexpresaran en un lenguaje desconocido por los españoles), el proceso de traducción intercultural siguió siendo de doble dirección. A los indios se les enseñaban formas abreviadas de la liturgia cristiana y de la historia bíblica en un "quechua o aymara misional", en que sacerdotes más o menos dominadores de la lengua traducían "San Bartolomé" por "Tunupa", el "diablo" por "supay", "infierno" por "manxa-pacha"; pero los andinos, cuya mayoría tenía poca comprensión de la lengua castellana (mucho menos la latina) y ningún acceso a los textos completos de sus sacerdotes, eran

definiría Thomas Abercrombie¹¹, es un espacio temporal que se da para que los religiosos comprendan y comiencen su proceso de asimilación cultural, facilitando a los indígenas en sus propios términos, la cultura que vendría a colonizar su imaginario. Nelson Castro da una interesante perspectiva al respecto, mencionando factores que no serían excluyentes entre las creencias indígenas, de aquello que era enseñado por los párrocos:

Precisamente, los procesos de cristianización coloniales se caracterizaron por la yuxtaposición inicial de sistemas de representación o “creencias”, debido a que éstos no fueron visualizados como excluyentes por los indígenas. De ahí que dichas representaciones tendieran no sólo a recubrirse parcialmente sino que a confundirse de un modo paradójal. Este es uno de los aspectos desencadenados por los procesos de cristianización, pero también se debe considerar que éstos pueden abrir procesos que no correspondían a los diseños iniciales. Particularmente, si se considera que, en algunas ocasiones, los indígenas produjeron una lectura propia del cristianismo, que se ha dado en denominar “catolicismo popular”, pero que no supone un “sistema religioso”¹²

A partir de la complementación dada por el autor Nelson Castro, se pueden sacar varias conclusiones de temas que se han ido mencionando, confluyendo todas en un mismo hilo conductor. En primer lugar es importante mencionar ciertos objetivos que se plantean al inicio de este capítulo, entre los que van el abordaje de la discusión del concepto mismo del imaginario, el cual en un inicio se pone en cuestionamiento como una definición adecuada para ciertas prácticas que se llevaron a cabo durante el proceso de colonización. De esta manera la concepción tan amplia del imaginario, resulta abrumadora a la hora de establecer ciertos límites conceptuales, lo cual pudiese o no entorpecer ciertas problemáticas derivadas del estudio cultural. Bajo este contexto, considero que bajo ciertas condiciones es mejor hablar de una *cultura folclórica*, pues es un concepto que si bien continúa siendo bastante amplio, lo cierto es que la definición dada por Baschet y el actuar de ésta en las circunstancias de la colonización, responde al fenómeno largamente descrito por Abercrombie, Ginzburg y Henningsen. Si bien cada uno de estos hace un estudio que a primera vista no están interrelacionados, la realidad

libres de interpretar San Bartolomé como Tunupa, el diablo como supay y el infierno como manxapacha, dando a cada palabra un grado de importancia que quedaba lejos del sentido español. (Abercrombie, 2006, pág. 205)

¹¹ (Abercrombie, 2006)

¹² (Castro, 2008, pág. 8)

es otra, puesto que la colonización cristiana sobre territorios europeos y americanos fundamentalmente responden al control esencial de ciertos factores que permitan un control cultural, los cuales son presentados para las diferentes realidades, pero con ciertos elementos en común. Por ejemplo, la transformación del espacio rural y la arquitectura simbólica de los pueblos; la parroquia; el cementerio; espacios sagrados.

Otro de los principios mencionados, tiene que ver con el control de los ritos mortuorios y cómo el tránsito a la vida después de la muerte, constituye un campo de batalla teológico. Este en particular es fundamental para la institución sacerdotal, pues es la piedra angular sobre la que se erige toda la estructura teológica. Sumado a lo anterior, el control sobre los aspectos sobrenaturales (llámese magia, milagros, hombres mágicos, brujas, hechiceros, etc.) eran profundamente necesarios, debido a que en muchas ocasiones estos sujetos o prácticas, atentaban contra el dogma cristiano acerca del dominio de la vida después de la muerte. Vale decir, la invocación de espíritus, prácticas nigrománticas y otras que se detallan en distintos manuales de brujería y creencias populares.

Para el caso específico del mundo andino Abercrombie señala ciertas particularidades para este mundo, pero que en definitiva es parte del mismo principio, con esto no quiero decir que son procesos iguales, pero si contienen cierta equivalencia, pues como señala Abercrombie, el “secuestro” de la memoria andina por parte de los párrocos, responde a las mismas lógicas de control.

Así se deja en claro ciertos aspectos teóricos que ayudan a entender la profundidad de la figura del Kharisiri, particularmente por su calidad de entidad “folclórica” de los Andes y cómo desde su origen en el siglo XVI, hasta la actualidad, ha sufrido una serie de cambios que involucran componentes prehispánicos e hispanos. Esto sugiere pensar en el rol más participativo que tuvieron los indígenas a la hora de elaborarse una síntesis cultural entre lo hispano y lo indígena.

Pese a esta afirmación, (la cual considero absolutamente correcta), considero que independiente del nivel de injerencia, hay una afirmación que es innegable, y es que los españoles lograron establecer el proceso de hegemonización del imaginario sobrenatural indígena, al controlar principios fundamentales que sustentan el poderío católico como institución, pero nuevamente, el matiz es lo que establece la diferencia, puesto que el control cultural si bien es hegemónico, no es ni por asomo total. Por esta razón encontrar cultos en lugares agrarios, que se alejan de lo establecido por la iglesia

católica no es algo extraño y es en definitiva la razón por la cual nos encontramos con figuras como el Kharisiri, Ñaqaq, Pishtaco, etc.

Lo visto tanto para el caso de los Benandanti, como con las brujas (o mejor dicho: las no Brujas) del inquisidor Salazar, tiene muchísima relación con el Kharisiri, pues ambos fenómenos fueron abordados metodológicamente por la misma institución, planteando pautas a seguir en estos casos donde la asimilación cultural no había logrado penetrar totalmente en ambientes “periféricos” o rurales. En ese sentido, los tres fenómenos presentados no pretenden ser ni mucho menos un estudio comparado, sino una interrelación metodológica cuya síntesis es destacar el uso del concepto de cultura folclórica, que tal y como mencioné anteriormente, es mucho más satisfactoria a la hora de abordar los problemas culturales de la índole del imaginario. Brujas y Kharisiris quizás han sido abarcados desde una perspectiva un poco más confrontacional de lo que fueron realmente, entendiéndolos como un elemento de contrapeso cultural frente al dominio hegemónico cristiano, pero que en estricto rigor han fungido la función de la otredad. Una visión proveniente desde los entornos rurales frente a ciertas cuestiones sociales que son ajenas al entorno cristiano. De esta manera por ejemplo, la bruja de Salazar nunca existió, pues el Satanismo que plantea la inquisición al inicio de los juicios, es algo que se ve descartado, pues son los mismos sacerdotes los encargados de difundir este relato del Sabbat. En cambio Henningsen en ningún momento niega la existencia de Chamanes, Zahoríes, curanderas, etc. que habitan el mundo rural. Simplemente son parte de la estructura, sin tener el componente teológico y cumplen una función social. Bajo este aspecto son tolerados, pues no establecen un peligro a la hegemonía católica, ya que no amenazan el culto cristiano de la vida después de la muerte, la estructura jerárquica de la iglesia, ni la estructura económica, etc.

El caso del Kharisiri es exactamente el mismo bajo esta perspectiva, cumple un rol social para la sociedad indígena del siglo XVI, pero no es visto más que como una superstición, una herejía sin importancia, pues no cuestiona aspectos fundamentales del catolicismo. Esto último, es la razón por la cual el Kharisiri ha podido llegar hasta nuestros días, perteneciendo al entramado social indígena de Perú y Bolivia. Dicho de otro modo, a pesar de ser un constructo propiamente indígena, con características que inicialmente se alejaban bastante de la esfera católica, este era inofensivo en temas estructurales de la colonización cultural.

Capítulo II: Reflexiones sobre el proceso de colonización y resistencia indígena

En este capítulo se abordará la conquista del Tahuantinsuyo durante el siglo XVI, pues es dónde temporalmente se origina la entidad extractora de Unto, que después sería conocida como Kharisiri. Teniendo en cuenta lo anterior, más allá de presentar tensiones teóricas, es en realidad, una contextualización histórica sobre el fenómeno mediante el cual el Kharisiri toma forma, puesto que este “*sacamantecas*” andino es ante todo un producto del contacto y el temor indígena frente al proceso de conquista y posterior colonización.

Comprendido lo anterior, menciono además que existe un motivo adicional para el estudio de esta época, que radica en la lucha que se da sobre el control por aquellos aspectos del mundo sobrenatural andino, particularmente según la afirmación que hace Abercrombie, sobre el secuestro de la memoria. Con esto en mente, el capítulo tendrá límites bastante claros, pues a pesar de tocar temas como el Taqui Oncoy, los Concilios Limenses o el concepto de la reciprocidad andina, esto es totalmente contextual para el caso de estudio. Dicho esto, se pretende evidenciar que sin estos aspectos fundamentales, no se puede entender al Kharisiri; menos aún su tránsito histórico a la modernidad y, apreciar los cambios desde el planteamiento original de Molina, hasta el último “*gran cambio*” que propone Branca para los años 50’ del siglo XX.

Ahora y para una mejor organización del texto, se tomarán en cuenta ciertos apartados, que ayudarán no solo en una pulcritud del escrito, sino además en la delimitación de los temas. Los criterios de “corte” para cada acápite son totalmente enfocados en funcionalidad del argumento, por lo tanto, discusiones sobre el Taqui Oncoy como un fenómeno de cuestionable existencia, por muy interesantes que sean en determinados debates, en esta tesis no será mencionada, no porque me quiera posicionar en uno u otro lado del debate, pero para el caso de esta investigación, la presentación de este hecho es un tanto estéril para esta investigación, pues hay un consenso general de los investigadores de que el informe hecho por Molina da el primer indicio escrito de esta entidad. Por esta razón, más allá de si es cierto o no el Taqui Oncoy, el hecho concreto es la mención de un depredador de Unto para esta fecha.

2.1. Del Taqui Oncoy; reflexiones sobre el proceso milenarista

Durante el proceso de conquista del Tahuantinsuyo, existe todo un primer proceso que gira en torno a la propia campaña militar, el cual es estudiado por distintos análisis multifactoriales dados por distintos autores y una extensa literatura, pero esta conquista es más bien inicial y referente netamente a la materialidad, sin iniciar realmente un proceso colonizador, el cual vendría a instalarse recién a fines del siglo XVI junto a lo que sería la reestructuración Toledana. Si bien es cierto que existieron esfuerzos colonizadores después de la conquista llevada a cabo por la expedición de Pizarro, el proyecto colonizador no se implementa como aparataje funcional hasta la llegada de Toledo¹³. La razón de esto es compleja y tiene que ver con el control monopólico del desarrollo cultural, vale decir, la forma de sociabilización, la relación o el arraigo entre el indígena con la tierra y por supuesto, el control sobre el ámbito de las creencias.

Varios autores (Wachtel, 1976), (Abercrombie, 2006), (Hidalgo, 2011), (Fernández Pozo, 2016), etc. plantean la existencia de un proceso de lucha y/o resignificación por parte del propio mundo indígena, frente a la imposición de un nuevo régimen cultural, social y económico. Lo interesante de esta propuesta no es tanto la identificación de una resistencia, puesto que es algo ya sabido y con una amplia literatura al respecto, lo realmente sugerente va en el análisis o la mención del proceso mediante el cual los distintos grupos indígenas se van apropiando de elementos del aparataje de colonización, esto realizado tanto a propósito como una forma de resistencia (armada o cultural), o como una característica propia de las interacciones culturales, que al pasar un determinado espacio de tiempo con un contacto estrecho, es imposible una

¹³ Si bien no puede atribuirse a la administración y a las políticas del virrey Toledo (1569-1581) el 'mérito' de haber iniciado esas políticas que, en estricto rigor venían desarrollándose desde varias décadas antes, este ensayo intentara mostrar que fue durante su gobierno cuando esas políticas se desarrollaron e implementaron a lo largo de todo el espacio andino y que, para hacerlo, el virrey generó tanto un conjunto de disposiciones legales y administrativas* a través de sus diferentes ordenanzas y códigos* como también efectuó acciones prácticas concretas, tales como participar personalmente en la destrucción de imágenes grabadas en las piedras, e interpretar escenificaciones teatrales públicas, en el estilo de los jarawi y otras ceremonias andinas propias de la elite cuzqueña inkaica. (Pág. 175) Aquí sostengo que las que tenían por objeto controlar las voces y los relatos andinos, así como la producción de objetos de registro no europeos, constituyeron parte integral de la construcción del estado colonial en el proyecto del Virrey. (Martínez Cereceda, 2012, pág. 176)

impermeabilidad cultural, estableciéndose obviamente ciertas fluctuaciones que afectan la estructura misma de las sociedades.

En el caso andino se dan ambas situaciones, siendo analizadas por estos diferentes autores y, por lo tanto, desde distintas perspectivas; que si bien en su mayoría proponen esta noción de resistencia (es decir abandonando la interpretación de una pasividad indígena), la forma mediante la cual resisten es diferente. Wachtel por su parte, al hacer un análisis del movimiento de resistencia Taki Oncoy, propone el rechazo del cristianismo en el mundo andino y una vuelta al tradicionalismo.

Se trataba de una política consciente de rechazo del cristianismo y de reacción hacia el pasado. En su Relación, Titu Cusi pone en boca de su padre un discurso que define la «ideología» del Estado neoinca. Manco exhorta a los indios a que renieguen de la falsa religión que los españoles intentan imponerles; el Dios cristiano es sólo una tela pintada, que no habla; al contrario, las huacas hacen oír su voz a sus fieles, y el Sol y la Luna son dioses cuya existencia es visible. En el caso de que fuesen obligados por la violencia a asistir a las ceremonias cristianas, los indios deben aparentar sumisión, pero permanecer secretamente fieles a los dioses tradicionales, Así se define la actitud que adoptarán los indios durante siglos.¹⁴

El motivo por el cual este episodio es aludido constantemente, se debe a dos razones principales; el primero, por lo ya mencionado en la crónica de Molina y la segunda, es por la interpretación dada por este autor, el cual desde una visión directamente confrontacional, analiza una resistencia del mundo indígena con componentes tanto culturales, como bélicos. Es, por lo tanto, el tipo de resistencia más clásico, con culturas enfrentadas de forma antagónica en un campo de batalla cósmico que a través del fenómeno de la posesión, las Huacas volvían a la vida y buscaban traer de vuelta el culto prehispánico. Wachtel nos traslada a un contexto en el cual los indígenas son un actor activo de su propia historia, en la cual, independiente de la colonización llevada a cabo por los españoles, buscarían alternativas para una expresión cultural propia.

Es interesante tener en cuenta ciertas cuestiones de valor elemental, pues las crónicas nos indican una serie de situaciones que en un principio parecen extrañas a los ojos que los conquistadores, pero que sin embargo era absolutamente normales en el mundo indígena. Nuevamente esta es una obviedad, pero es necesario recalcarla por el bien de

¹⁴ (Wachtel, 1976. Pág. 274)

demostrar las primeras expresiones culturales que llamaron la atención de los colonizadores, siendo aquellas estrechamente relacionadas con aspectos de la religiosidad, lo sobrenatural y lo extraño. En ese sentido, tal como va indicando Molina a lo largo de su crónica, hay una serie de fenómenos que rompen con su sentido de civilización.

Para el momento en que Molina escribe su crónica, existe un contexto en el cual se hace un reconocimiento del fracaso del primer proyecto de colonización, principalmente por el desorden administrativo que existía en el Virreinato; razón por la cual Toledo es enviado como funcionario y además es tan importante en el proceso de reestructuración. Por otro lado, está el problema derivado de las fallidas estrategias iniciales de evangelización, que si bien se entiende la complejidad intrínseca del fenómeno de estudio; comprensión; reestructuración; enseñanza; y finalmente; asimilación. Lo cierto es, que para lograr eso, se requería una previa estructura de enseñanza religiosa única y transversal al territorio¹⁵. Situación que no existía y, por lo tanto, suponía un entorpecimiento en las políticas de la colonización.

El Taqui Oncoy tal como se ha mencionado, describe una situación bastante complicada en términos del proceso de colonización, pues si lo vemos desde la perspectiva hispana, supone una rebelión que rompe con esta noción del rol civilizador, no porque entre en cuestionamiento, sino por el fracaso en términos políticos que suponía un “levantamiento de indios”, sobre todo si consideramos que existía una base estructural de dominación colonial. El estado Inca estaba derrotado y tan solo quedaba controlar una estructura de gobierno ya existente, razón por la cual siguen los hispanos nombrando Incas y manteniéndolos como una figura simbólica para la cohesión del otrora Tahuantinsuyo.

¹⁵ *Nombrado por el papa Pío V en 1570, Lartaun no tomó posesión plena de la mitra hasta 1573. Del mismo modo que Toledo había sido enviado a Perú para poner orden en un virreinato que desde su conquista en 1532 se caracterizó por el caos político. Lartaun fue destinado a Cuzco para ordenar eclesiásticamente una diócesis que llevaba vacía desde 1561 y que también se caracterizaba por el desgobierno. Su llegada a la antigua ciudad imperial se produjo una vez acabadas las visitas de Toledo. Al igual que el virrey, se ha de suponer que el obispo, para llevar a cabo la misión de reordenamiento que se le había encomendado, necesitaba información sobre la situación real del estado de evangelización en la zona y sobre el grado de cumplimiento de las órdenes reales por parte del clero regular y secular de la diócesis. Asimismo, mostró interés por conocer la historia de los Incas, al punto de encargarle a Molina una relación en torno al origen del imperio incaico, tal y como el cronista comunica al inicio de la Relación. (Soltero, 2010, pág. 118)*

Según el propio Titu Cusi Yupanqui los españoles habrían tenido una serie de actitudes que llevaron a un quiebre entre el gobierno “títere” de Manco Inca y los españoles. Esta situación, si bien se aleja un poco de la cronología a tratar en este capítulo, siempre es bueno tenerla en cuenta, pues es evidente que los hispanos fueron los principales instigadores a la lucha que se vendría a dar durante el proceso del Taqui Oncoy. El episodio que relata Titu Cusi¹⁶ resalta las actitudes codiciosas e incluso “demoniacas” de

¹⁶ *Los españoles, como se bieron con tanta rriqueza, quisieron estonçes boluerse a su tierra, pero my padre, biendo que heran avn muy nuebos en la tierra, no les dexo yr por estonçes, mas antes dixo que se queria holgar con ellos y tenellos en su tierra, que auisasen ellos a la suya por estenso el subçeso que auia tenido en su biaje; y ellos tubieronlo por bien e hizieron sus mensajeros, enbiando mucha parte del tesoro al enperador don Carlos; y desta manera se estuvieron en el Cuzco muchos dias, holgando a su plazer en conpañia de my padre; e pasadoss algunos años, como la cobdiçia de los honbres es tan grande, rreyno en ellos de tal suerte que, engañados por el demonio, amigo de toda maldad y enemigo de birtud, que se binieron entre sy a conçertar y tratar los vnos con los otros la manera y el como molestarian a my padre y sacarian del mas plata y oro de la sacada; y conçertados ansy vn dia, estando my padre en su cassa quieto y sosegado, fueron a ella y otros mas de çient españoles con traición, so color que le yban a ber; y llegados que fueron al dicho my padre, como los bio pensando que le yban a ber como otras bezes solian, rresçibiolos con mucha alegria y contento; y ellos, como llebauan la traición armada, hecharon mano del, diziendo “sabido hemos, Mango Ynga, que te quieres lebantar contra nosotros y matarnos como lo hizo tu hermano Ataguallpa, por tanto sabete que manda el gouernador que te prendamos y hechemos prissiones como a tu hermano Ataguallpa, porque no seas parte para hazernos mal”. My padre, como los vio de aquella manera determinados, alterose en gran manera diziendo “¿que os he hecho yo porque me quereis tratar de esa manera y atarme como a perro? ¿desa manera me pagueis la buena obra que os he hecho en meteros en mi tierra y daros de lo que en [e]lla tenia con tanta voluntad y amor?; mal lo hazeis; ¿vosotros sois los que dezis que sois, viracochas, y que os enbia el Tecsi Viracochan?; no es posible que vosotros sois sus hijos, pues pretendeis hazer mal a quien os haze y a hecho tanto bien; ¿por ventura no os enbie a Caxamarca gran suma de oro y plata? ¿no tomastes a my hermano Atagualpa todo el tesoro que alli yo tenia de mis antepasados? ¿no os he dado en este pueblo todo lo que aveis querido?, que vno y otro sumado no thiene suma, porque son mas de seis millones [de pesos]; ¿no os he dado seruiçio para vosotros y vuestros criados, y he mandado a toda my tierra os tributen? ¿que quereis mas que haga?; juzgaldo vosotros y bereis sy tengo rrazon de quexarme”.*

A esto los españoles, como çiegos de aquella malvada cobdiçia, tornaron a rreplacar sobre lo dicho, diziendo “hea, Sapai Ynga, no cureis de dar agora excusas, que çertificados estamos que te quieres alçar con la tierra; joys moços, dad aca vnos grillos!,” los quales truxieron luego, que sin mas rrespecto ny mas myramiento de quien hera y del bien que les auia hecho se los hecharon a sus pies; y hechados, my padre, como se bio de aquella manera, con mucha tristeza dixo, “verdaderamente digo que vosotros sois dimonios y no viracochas, pues sin culpa me tratais desta manera; ¿que quereis?”; rresponderon los españoles, “no queremos agora nada sino que te estes presso”; y dexandole ansy preso y con guardas, boluieronse a sus casas a dar parte de lo que auian hecho al gouernador, el qual no estaua muy ynoçente del negoçio; y despues, como my padre se syntio preso de aquella manera estaua con gran congoja, y con ella no sabia

los conquistadores. Si bien, es cierto que el manuscrito de Titu Cusi cumple también su propia labor política, siendo enfático en los aspectos negativos que llevaron a cabo los españoles, la verdad es que no cabe dudas que hubo un descontrol respecto al gobierno de los conquistadores. Las afrentas sufridas por la realeza incaica tuvieron un violento giro de tuercas, en el momento en que comienza una rebelión que llevaría al enfrentamiento entre los Incas radicados en Vilcabamba y los conquistadores que intentaban a toda costa frenar esta sublevación.

Un aspecto curioso a resaltar es lo dicho por Wachtel, el cual da la definición ideológica del proceso revolucionario, mencionando claro, que la información nos llega de la mano de Titu Cusi, quien lo escucha de parte de su padre. Lo interesante es precisamente esta característica de resistencia frente al proceso de colonización cultural, alentando a los indígenas a aceptar el cristianismo tan solo nominalmente, sin realmente adoptar la espiritualidad de este. Es en este punto en dónde comienza a esbozarse lo que en el futuro se conocerá como *cultura folclórica*, teniendo en esta etapa más convulsa una característica muchísimo más agresiva y obviando un elemento esencial de ésta (razón por la cual son las bases y no es propiamente cultura folclórica); *la disputa por la hegemonía*.

La definición dada por Wachtel es muy acertada, pues como se mencionaba, destaca aspectos de carácter elemental que ayudan a entender el concepto de lucha y resistencia del Taqui Oncoy, pero también otorga una dimensión que a futuro se proyectará de manera diferente. Con esto quiero decir que la cultura folclórica es algo que se iría proyectando y desarrollando con el tiempo, pues el enfrentamiento y la disputa de la hegemonía estaban todavía presente en el periodo. En este aspecto, el hecho fundamental que caracteriza la cultura folclórica no se cumpliría sino hasta la asimilación del cristianismo en el mundo indígena, y no la asimilación del indígena en el mundo cristiano.

que se hazer porque no auia quien le consolasse si no hera la jente de su tierra; y al fin, de ay a no se quantos dias boluieron Hernando Piçarro e Joan Piçarro y Gonçalo Piçarro con otros muchos, y dixieron a my padre: "señor Mango Ynga, ¿quereisos todabia levantar con la tierra?"; dixo my padre "¿con tierra me tengo de lebantar yo? ¿la tierra no es mya?, pues ¿que me dezis de lebantar?"; a esto rrespondieron los españoles e dixieron "an nos dicho que nos quereis matar, y por eso te hemos preso, por tanto si no es ansy, que no te quieres levantar, bueno sera que rredimas tu bexaçion y nos des algun oro y plata, que eso es lo que benimos a buscar, porque dandola, te soltaremos"; dixo estonçes tanbien Hernando Piçarro: "avnque le solteis vosotros y de mas oro. (Cusi Yupangui, (1570) 2006, págs. 36 - 38)

Un ejemplo de lo anterior, es lo mencionado por Fernández Pozo, quien complementa de manera acertada los dichos de Wachtel:

Cuando los últimos incas libres aún estaban resistiendo en la región de Vilcabamba (concretamente entre las décadas de 1560 y 1570), surgió un primer gran movimiento religioso que propugnaba el rechazo al Dios cristiano impuesto a la población indígena andina como consecuencia de la conquista conocido como “Taki Onqoy”³. Surgido en Huamanga, desde donde se propagó a Lima, Cusco, Arequipa, Chuquisaca y La Paz, incitaba al regreso al culto de las huacas, deidades prehispánicas, y a los lugares en los que se realizaban estas veneraciones. El “Taki Onqoy” fue una manifestación de arraigo a las creencias indígenas, en la que unos pocos individuos llamados “taquioncos” eran poseídos por ciertas huacas que les llevaban a bailar de forma compulsiva. Ellos predicaban que, dentro de un breve tiempo, una alianza andina de divinidades derrotaría al dios de los cristianos y exterminaría a los colonizadores españoles mediante males incurables y otras calamidades. Aquellos indígenas que deseaban evitar un destino semejante e ingresar en una era nueva y purificada de salud y abundancia, deberían dedicarse al culto de las huacas vengadoras y rechazar todo tipo de colaboración con los europeos.¹⁷

A partir de lo mencionado, el hecho de constatar la existencia de una resistencia frente al proceso colonizador, sugiere muchísimo más de lo pensado originalmente. De esta forma desembocamos nuevamente en el planteamiento de Abercrombie y el secuestro de la memoria andina. Este acto tan significativo es señalado también por otros autores, que, abordando una problemática similar, establecen conclusiones todavía más contundentes. En este aspecto y sin quitar mérito al planteamiento de Abercrombie, el estudio llevado a cabo por José Luis Martínez¹⁸, resulta más que sugerente, pues es la evidencia empírica del cambio cultural a través del análisis de Keros y la variación en su expresión y configuración artística. Si bien cabe aclarar que Martínez advierte de un uso muchísimo más complejo de los Keros, lo cierto es que ya de por sí el hecho de existir una variable entre la configuración del Kero pre y post hispánico, da para establecer hipótesis sobre el proceso mediante el cual, la cultura andina comenzó un proceso de absorción del mundo hispano¹⁹. Bajo este aspecto, no es de extrañar que ciertos

¹⁷ (Fernández Pozo, 2016, pág. 3)

¹⁸ (Martínez Cereceda, 2012)

¹⁹ (Martínez Cereceda, 2012)

elementos como los mitos y leyendas vayan transformándose al alero del proceso colonizador. Es más, lo anterior es algo abordado por la historiografía y que curiosamente tiene relación con el proceso del Taqui Oncoy y la resistencia cultural mencionada por Fernández Pozo.

Lo interesante de estas propuestas no es constatar si hay un proceso de transformación cultural debido a la colonización, pues es evidente que existe, tanto por la evidencia entregada por José Luis Martínez, como por otros investigadores. El rescate que quiero hacer de estas propuestas tiene que ver con dos aspectos fundamentales; entender cómo se iría configurando la cultura folclórica y, a partir de esta; la entidad del Kharisiri.

La resistencia de los indígenas andinos, implicó la apropiación del discurso cristiano, siendo diferentes las enseñanzas dadas por los curas, a la interpretación andina del cristianismo. Por lo tanto, la doctrina católica, el evangelio y las enseñanzas eclesíásticas, no son entendidas bajo los cánones cristianos. Esto no quiere decir que el cristianismo no penetrara en la esfera andina, al contrario, pero la naturaleza de esta interacción fue de una forma quizás diferente a lo que pretendieron hacer los sacerdotes originalmente. Es decir que el proceso de adaptación por parte de los párrocos, era necesario para expandir la doctrina católica y en muchos casos la convivencia con una “cultura tolerada”, fue el mejor resultado que pudieron lograr frente a una asimilación cultural mal lograda. Más allá de discutir si las estrategias fueron o no las correctas, lo cierto es que las cosmovisiones radicalmente distintas, impedían una compenetración cultural más allá de una capa superficial, guardando en el núcleo, elementos que los acercaban más a la tradición indígena prehispánica. Ahora con esto no pretendo desconocer el proceso de colonización en sí, sino que apunto a un factor más general, que explica la existencia de una cultura paralela desarrollada justamente por la intervención cristiana. Dicho de otra forma, el proceso de la propia elaboración y configuración de la cultura folclórica es producto directo de la colonización cultural, es decir que, sin el proceso de colonización, no podría existir cultura folclórica, pues las cosmologías cristianas y andinas eran radicalmente distintas. De esta manera se entiende que para que exista una cultura folclórica, debe existir un enfrentamiento de culturas, estableciendo una subyugación de una de las dos, pero sin caer en el cliché de la dicotomía entre dominantes y dominados, sino reconocer la proactividad de los “sometidos” frente a la nueva reproducción cultural.

En ese sentido el Kharisiri cumple con lo descrito anteriormente y su aparición en el proceso del Taqui Oncoy no es algo fortuito, pues es la primera evidencia de escrita del

ladrón de Unto. Entendiendo el contexto anterior y viendo los principios seguidos por el propio movimiento del Taqui Oncoy, es evidente entonces que el Kharisiri es una entidad que nace con una connotación política, pero también explicativa del fenómeno de la inserción del hispano en el mundo andino. La monstruosidad es un tema abordado por los investigadores del mundo temprano colonial, pero pocas veces se hace mención de la monstruosidad vista desde el punto de vista indígena. El Kharisiri es, por lo tanto, una construcción cultural que rápidamente desborda un planteamiento simple, pues es la encarnación de muchos conceptos que confluyen en su inicio, con la creación de la cultura folclórica.

Un aspecto a considerar es lo dicho por el propio José Luis Martínez, el cual hace mención de un factor en particular, que sirve para conducir el proceso de transformación cultural. Más allá de la propia transformación de los Keros, hay un hecho completamente transformador de la realidad social, que no solo profundiza ciertos cambios llevados a cabo por la sola presencia de los españoles en el continente, sino que destruye los antiguos vestigios del pasado prehispánico e inicia el proceso de deconstrucción. En esta visión, el Virrey Toledo asume el papel de agente de cambio a través de sucesivas reformas, las cuales buscan hacer más eficiente la colonización, en particular por una mención específica de controlar las voces y relatos andinos, algo que no puede ser tomado como un efecto casual de la conquista, pues tal como menciona Evangelina Soltero²⁰, existe un interés por el estudio y la comprensión del mundo indígena, para asegurar así el proceso de “secuestro” de la memoria. Tal como lo plantean otros autores, entre ellos Thomas Abercrombie²¹.

El Taqui oncoy es un acontecimiento profundamente complejo de entender en su conjunto, pues involucra por un lado la vuelta a una tradición indígena prehispánica, pero cuya idealización termina inherentemente en transformar la propia cultura indígena.

Fernández Pozo en la siguiente cita, explica que hay tres formas de resistencia indígena, que en definitiva cumplen el mismo objetivo, el cual es generar un proceso de rechazo y una vuelta a la tradición indígena prehispánica, a pesar de que ya no existe esta cultura como tal.

Por lo tanto, podemos concluir como surgen diferentes tipos de resistencia a la conquista que varían en su forma, representación y pretensiones. Por un lado el

²⁰ (Soltero, 2010)

²¹ (Abercrombie, 2006)

“Taki Onqoy”, contemporáneo prácticamente a la conquista, un movimiento moderado y de carácter religioso indígena de rechazo a las imposiciones religiosas españolas. Por otro lado, la lucha armada “clásica” de resistencia en la cordillera de Vilcabamba como último reducto de libertad ante la invasión y con pretensiones (más ideológicas que reales) de reclamar por medio de las armas el territorio que un día perteneció a la dinastía inca. Por último, el mito del “inkarri”, mito del eterno retorno donde los haya, en el que ante la desaparición de la figura de referencia (Atahualpa y Túpac Amaru), anhela la vuelta mesiánica del inca desaparecido. Un mito en constante cambio y transformación al ser difundido oralmente y verse influenciado por la religión cristiana impuesta.²²

Ahora, hay varios elementos a destacar de esta cita, siendo lo más llamativo esta situación que plantea constantemente una vuelta a la tradición idealizada, donde hay elementos de una continuidad prehispánica, pero que a la vez no pudieron evitar una influencia cristiana en la nueva narrativa que se fue gestando, lo cual es más evidente si ponemos atención al mito del inkarri, que pese a hacer un llamado de un retorno glorioso de la tradición, la figura mesiánica como tal es influencia directa de la doctrina cristiana.

Lo curioso de este acontecimiento, es que da cuenta también de la apropiación de una narrativa, partiendo por el hecho de que existe una construcción identitaria y por lo tanto de autoconocimiento, pero además una adopción consciente o inconsciente del cristianismo, tal como sería este mesianismo, que a pesar de ser “contradictorio” con esta vuelta de la tradición y un rechazo al mismo cristianismo, lo cierto es que es parte de algo casi “natural” al generarse una nueva interpretación cultural, cayendo en contradicciones propias de una narrativa que se va acomodando, para así calzar en un nuevo discurso.

Esto conlleva a cuestionarnos si efectivamente el rol indígena era tan “pasivo” como se tiende a generalizar en los años de conquista, dejando en claro mediante este ejemplo empírico, que la realidad está más cercana a las tesis de Abercrombie, Wachtel, Hidalgo y Fernández Pozo, que la “tradicional”.

²² (Fernández Pozo, 2016, pág. 6)

Cabe comentar en este extracto una aclaración dada en discusiones con el profesor Hidalgo, el cual certeramente menciona que la diferencia de treinta años entre la conquista y el Taqui Oncoy, implica que no son elementos contemporáneos, existiendo ya en la época de la rebelión aspectos cristianos en la sociedad indígena.

Más allá de presentar elementos interesantes, como la tesis de Fernández Pozo y la síntesis de una cultura indígena-cristiana, lo cierto es que el Taqui Oncoy requirió de un ejercicio de autoconocimiento y a la vez de discriminación entre aquellos que componían “la comunidad” o el mundo andino, por sobre aquellos que iniciaban el proyecto de colonización.

Uno de los ejemplos más claros al respecto, nos lo da Nathan Wachtel en el análisis de este mismo episodio, en dónde por un lado se “increpa” a la población indígena la negligencia en el trato de las Huacas, producto de la adopción del culto cristiano por un sector mundo andino. Por otro lado, está este componente de identificación, discriminación y futura venganza, entre aquellos que adoptan el cristianismo, y los que mantienen el “culto de los antepasados”.

*El proyecto de rebelión se apoya, pues, sobre un esquema mental tradicional, que interpreta en un sentido nuevo para responder a la situación colonial. A partir de la Conquista, las huacas no reciben ya los sacrificios rituales, vagan abandonadas, «resecas muertas de hambre». Para vengarse, enviarán la enfermedad y la muerte a todos los indios que aceptaron el bautismo *; éstos vagarán, a su vez, con las cabezas por el suelo y los pies arriba, o se transformarán en llamas y en vicuñas. En el Imperio prometido sólo serán admitidos los indios fieles al culto de las huacas, que les concederán salud y prosperidad”. El Taqui Ongco excluye rigurosamente toda aculturación; los indios no deben ni comer ni vestirse como los españoles; las huacas les prohíben entrar en las iglesias y llevar nombres cristianos. Y recordamos que muchos años más tarde (según documentos de comienzos del siglo XVII), los indios se desprendían de los símbolos cristianos para escapar a las epidemias.²³*

Lo interesante de esta propuesta en particular, es precisamente el ejercicio de *la exclusión*, la cual es mencionada específicamente para aquellos indígenas que atentan contra la tradición, pero innegablemente está haciendo una separación con el hispano y, en general, con el mundo europeo. Esta misma idea es presentada por Gabriela Ramos, quien menciona que los indígenas sentían un franco rechazo por las enseñanzas eclesiásticas (incluso de aquellos que participaban activamente en los planes de colonización). Siguiendo este razonamiento, la autora nos introduce a una perspectiva

²³ (Wachtel, 1976, págs. 286 - 287)

muy interesante y que va muy relacionada con algunos puntos definidos en el capítulo anterior.

En la información de 1570, la descripción de las manifestaciones más importantes de este culto, muestra que éstas guardan muchas semejanzas con las anotaciones que podemos encontrar sobre los cultos prehispánicos, por lo que es evidente que no son exclusivas del Taqui Onqoy: culto a las guacas principales, ayunos, abstinencia sexual, borracheras, entre otros. Es de interés notar aquí que el elemento más característico del Taqui Onqoy, el que los partícipes de la "secta" bailaran al estar "poseídos" por las guacas, sus caras teñidas de un color bermejo y fueran recluidos en corrales, donde acudían quienes los adoraban por estar convencidos de que las guacas se hallaban en sus cuerpos, no aparece en la versión de los interrogatorios más cercana a los sucesos del Taqui Onqoy, ni -como veremos- en los testimonios de quienes declararon en la información de 1570, donde se encuentra el mayor número de personas que acompañaron a Albornoz o aseguraron haber visto las expresiones más saltantes del movimiento. Despojada del histrionismo que se manifiesta en las versiones posteriores, la negación de lo verdadero de la fe cristiana y el rechazo a lo europeo por parte de la población indígena se presenta como un rasgo verosímil.²⁴

Este párrafo resulta ilustrativo en varios elementos, siendo el primero el culto a las Huacas y cómo el Taqui Oncoy, planteaba una vuelta a ritos prehispánicos como una forma de lucha o resistencia política²⁵, pero cuyo contenido claramente no va a ser igual

²⁴ (Ramos, 1992, pág. 153)

²⁵ Pese a que la misma autora advierte al inicio de su artículo la facilidad con la cual muchos investigadores han caído en la romantización de esta misma, rememorando las condiciones de elaboración de los documentos coloniales, además de advertir la intencionalidad de los mismos relatos. En este caso el propio artículo y la progresiva aparición del Taqui Oncoy en la documentación y el papel de Cristóbal de Albornoz, es parte central de su tesis.

"Algunos de estos trabajos -la mayoría, a mi parecer-, han tomado los documentos elaborados por los extirpadores de la idolatría y sus asistentes a partir de las visitas practicadas en distintos pueblos, especialmente de la sierra y, maravillados por lo exótico de las descripciones sobre los antiguos cultos o "prácticas idolátricas", han tomado literalmente las descripciones allí contenidas, o bien, han procedido a hacer interpretaciones que van desde la épica resistencia silenciosa, pasiva o solapada de los indígenas que añoraban la restauración del orden anteriormente existente y proclamaban el fin del dominio colonial a través de la persistencia de

en referencia a los tiempos precolombinos. Esto no es un indicativo a que la tradición del Taqui Oncoy es más o menos indígena por estar influenciada por los españoles, sino al contrario, viene a construir una identidad que logre una autoconciencia indígena en los habitantes del antiguo Tahuantinsuyo, separándolos de aquellos que invadieron el territorio, es decir; los españoles.

Con esto se intenta dar una visión sugerente respecto al Taqui Oncoy, el cual se compone como una visión mucho más política en torno a la unificación, lo cual no implica que otras visiones ignoren el fuerte componente político de este movimiento, pero es indudable que les dan prioridad a otros elementos. Ahora esto no es ni de lejos una situación problemática para el análisis, pues es netamente una sutileza de “ordenes de factores”, sin dejar que el producto final varíe en lo más mínimo. En este caso, aquello que define la importancia del Taqui Oncoy, y por lo tanto su identidad, tanto política, como cultural y en todas sus sucesivas dimensiones, es el comportamiento “unificador” del mundo indígena que segrega al mundo hispano. Todo con tal de generar un distanciamiento cultural con entes ajenos a sus lógicas protocolares, incluso si esto conlleva a transmutar las mismas, para así encajar la nueva narrativa clasificatoria entre aquellos que pertenecen o no al Ayllu.

los cultos autóctonos y el rechazo a la nueva religión traída por los españoles, hasta las extrañas elucubraciones que en nombre del psicoanálisis, han sido publicadas más recientemente. El entusiasmo frente a algunos de los sabrosos relatos que aportan los documentos ha hecho olvidar la necesidad de formularse la antigua y siempre vigente pregunta que deberíamos seguir haciéndonos sin pudor alguno: ¿hasta qué punto los hechos consignados en los documentos son dignos de crédito para el historiador?” (Ramos, 1992, págs. 147 - 148)

Es cierto que lo planteado por la autora es interesante, y podría fácilmente abrir una nueva línea de investigación en esta tesis en particular, sin embargo y al alejarse un poco de la temática central, no se tomarán en cuenta la crítica sobre la validez de las fuentes, pero a pesar de todo, es importante hacer una mención de esto, pues es provechoso tener en cuenta al hacer las investigaciones históricas sobre el periodo, además de ayudar a tomar cierta perspectiva e incluso distancia ante la propia documentación. No hay que olvidar nunca la intención comunicativa que hay detrás de los informes coloniales y eso es algo que Gabriela Ramos advierte muy bien con el caso de Cristóbal de Albornoz.

2.2. De la reciprocidad andina

Probablemente uno de los fenómenos culturales más interesantes que se dieron en esta primera parte de la colonización, es el proceso de comprensión y asimilación. Si bien durante mucho tiempo se tendió a creer que se dio de manera unilateral, las diversas investigaciones de académicos han demostrado todo lo contrario, ganando terreno casi definitivo, la evidencia de una bidireccionalidad en las relaciones de colonización. En cierta medida los grupos andinos tenían en muchos casos experiencias con el proceso de asimilación. El propio incanato a la hora de anexar territorios entablaba no solo una relación de dominación “física”, pues existía una necesidad de asimilación cultural, la cual se entendía en los propios conceptos de las culturas, pues a pesar de ser grupos étnicos diferentes, existía un principio que las vinculaba, la reciprocidad.

Este concepto es muy profundo debido a la multiplicidad de factores que involucra, ya que además de ser *el* pilar cultural sobre el cual se erigen las relaciones sociales interétnicas, se suma la propia relación entre el indígena con la tierra. Es necesario destacar lo anterior, puesto que la colonización no comienza sino hasta el quiebre entre las comunidades con su tierra. De esta manera, el perder una reciprocidad con la tierra, implicaba una transformación inmediata en lo que eran las relaciones sociales y culturales del mundo andino. Sin embargo, tal como menciona Baschet para el mundo campesino hispano, esto es un fenómeno mucho más universal, porque según el autor, no es hasta que el cristianismo hace una reconfiguración del territorio en las aldeas, que los agentes pueden moldear la sociedad. Una afirmación un tanto audaz, pero respaldada por diversas fuentes a lo largo del mundo y de la historia, que al menos para este caso, se ve confirmada por la reconfiguración del sistema de mita toledana, que en definitiva es la que termina por quebrar esta relación intercultural²⁶.

Si bien el tema de la reciprocidad de momento toca tangencialmente el tema del Kharisiri, es importante destacar ciertas prácticas del mundo indígena andino. Varias de ellas mencionadas en el párrafo anterior y que tienen que ver con la construcción de lazos familiares y la propia estructura social que se establece en distintos grupos culturales andinos.

Siguiendo una “definición de manual” y por lo tanto clásica, hay dos autores que trabajan este aspecto y que otorgan una noción similar; María Rostworowski y John Murra.

²⁶ (Abercrombie, 2006)

De este último autor cabe destacar varios principios relacionados con la estructura social del mundo incaico, en la que nos encontramos ante una sociedad profundamente compleja, que lograba de alguna manera establecer un equilibrio entre la reciprocidad del Ayllu y el control estatal incaico. Esto por supuesto porque al comenzar el proceso de conquista y ampliación del Tawantinsuyu a lo largo del territorio andino, ocuparon de base el sistema de la ley de reciprocidad o de “hermandad”²⁷, quizás por una necesidad propia de apegarse a la tradición, o por una facilidad en esta lógica para anexionar a grupos culturales que tenían configuraciones similares. Sea cual sea la respuesta, frente a la ley de la reciprocidad o las relaciones de hermandad, lo cierto es que fue tanto la base familiar, como la macrosocial que rigió esta región hasta la llegada de los españoles.

Lo interesante de esta dinámica es precisamente el carácter universal que la envuelve, reflejándose en la estructura familiar, pero también en la estatal y en la religiosa. Y es como nos advierte Abercrombie en el siguiente extracto, el sentido que se le da a esta ley, abarca incluso al mundo más “metafísico” y se relaciona directamente con el campo de las creencias y, por lo tanto, en un sentido profundamente arraigado en el colectivo andino.

Lo primero que hay que observar es que el servicio prestado a los mallkus era de carácter voluntario. Los mallkus habían de pedir la mano de obra que los mantenía y ellos debían, a su vez, cumplir con ciertas obligaciones. Y lo que es más importante, el mallku supremo había de pedir a sus subalternos, quienes a su vez lo pedían a sus subordinados, hasta el nivel en que una autoridad local de ayllu pedía al individuo “común” realizar la tarea. Entre los “niveles” constitutivos del conjunto de una sociedad, el gobierno siempre estaba mediado por una jerarquía de autoridades en niveles progresivamente alejados de la uta (casa o grupo doméstico) misma, que por supuesto también tenía sus propios modelos de poder asimétrico. Y la “dominación”, que podríamos definir como el derecho asimétricamente distribuido de esperar una prestación de servicio laboral cuando se lo ha pedido adecuadamente, siempre iba acolchonada en el lenguaje del regalo y de la obligación recíproca que desencadenaba.²⁸

²⁷Cuando el Cuzco elaboró el sistema de mit'a estatal, tomó como modelo las obligaciones recíprocas comunales conocidas y comprendidas por todos. Blas Valera las tildó de “ley de hermandad”: todos los habitantes de la aldea se ayudaban en abrir surcos, en la siembra y en la cosecha, “sin llevar paga ninguna” (Murra, 1975, pág. 27)

²⁸ (Abercrombie, 2006, pág. 158)

La ley de reciprocidad o hermandad tiene, por lo tanto, una presencia transversal en el mundo social andino, abarcando un componente ritual que, en caso de ser ignorado, conlleva irremediablemente a una incorrecta interpretación de cualquier tipo de estudio.

La reciprocidad puede ser entendida de manera más práctica mediante el siguiente ejemplo dado por Murra, el cual logra demostrar la relación de la hermandad a un nivel profundo y que involucra varias dimensiones de análisis, entre ellas la relación de la comunidad con el kuraka y el trabajo que se hace de las tierras. La ley de la hermandad responde a factores familiares (consanguíneos o no), culturales y regionales, traduciéndose en términos físicos en la capacidad de trabajo invertido, es decir, en la capacidad de establecer favores o agasajos a un individuo o grupo, con tal de recibir un trato recíproco.

Los señores étnicos locales -los kuraka- también tenían derecho a usar la energía humana de su comunidad. Una temprana (1557) relación de Huamanga recogió la información que los señores no recibían ni "tributos ni salario". Los campesinos "le hacían cierta cantidad de sementeras para su sustentación y la casa cuando había necesidad; y dábanlo por su rodeo [ayllu por ayllu] que ellos llaman mita, ciertos indios e indias de servicio para que le trajesen leña y agua ... " (Bandera 1965, 1: 178). Fuentes más tardías, recopiladas por licenciados y administradores quienes trataban diariamente con los señores de los naturales, dentro y fuera de los tribunales coloniales, confirman independientemente que los líderes étnicos no recibían tributo de ninguna clase "fuera del respeto que se merecían", sólo la energía humana necesaria para hacer producir sus tierras. Era parte de sus privilegios contar con este "servicio". Sus casas, al igual que las demás viviendas, se construían con el trabajo "de comunidad". Como cualquier unidad doméstica, por lo menos en tiempos pre-incaicos, tenían derecho a las tierras del ayllu al que pertenecían. Algunas autoridades locales trabajaban ellas mismas sus chacras; otras lo hacían sólo de modo ceremonial.²⁹

El hecho de que la reciprocidad aborde tantas dimensiones protocolares del mundo andino, indica su importancia intrínseca, ayudando a través del estudio de ésta, a entender una sociedad profundamente compleja, cuya constitución se basa, al menos en términos culturales, ideológicos, e incluso materiales; en la cooperación, ya sea por cohesión imperialista, o una anexión más "diplomática".

²⁹ (Murra, 1975, págs. 29 - 30)

La reciprocidad es, por tanto, uno de los elementos más importantes de la sociedad andina, la cual sirve para establecer relaciones de parentesco, o incluso más protocolares, al entrar en la dimensión religiosa, donde la interacción con las Huacas, conlleva también un acto recíprocarario. De esta manera, la reciprocidad puede ser vista como una forma de unidad en el mundo andino, pero también como un elemento de marginación, pues todo aquel que esté fuera de este entendimiento cultural, es obviamente, un ente marginal.

Esto nos remite a dos cosas; la primera es la temática del apartado anterior y la necesidad del mundo indígena andino de marginar al conquistador español, a través de una creación identitaria; la segunda, el propio Kharisiri como un sujeto que nace desde la marginalidad.

Sin adentrarme mucho en la crónica de Molina (pues será retomado más adelante), hay un aspecto de esta, que me llama la atención, pues el Kharisiri parte como un rumor entre los indígenas, el cual no se sabe si tomó su nombre de forma inmediata, o finalmente lo adoptó a medida que el rumor se fue gestando como una tradición macabra. En lo personal considero que esto último sería lo más concreto en términos de fuentes históricas, pues más allá de la referencia que da Abercrombie sobre los *Nacas*, no he encontrado otra que se refiera a este nombre en particular. Incluso, el otro apelativo mediante el que se le conoce, *Naca*, se encuentra recién en una anécdota que protagonizaron unos bethlemitas por el siglo XVII.

Esta razón, quizás sutil debido a la poca importancia que tiene el hecho en sí, es en realidad bastante significativo en perspectiva histórica y teórica, porque nos sitúa en un origen colonial, en un contexto que se estaba generando una identidad indígena basada en una resignificación de la tradición prehispánica, existiendo en este ejercicio de autoconocimiento, la reciprocidad. Es así debido a que, en la actualidad, todavía este concepto es fundamental para las comunidades andinas, teniendo incluso este rol de marginación.

Este “giro” menos amigable del concepto de la reciprocidad, otorga una dimensión que ayuda a conformar esta como un elemento identitario, donde efectivamente va a existir una preocupación por la comunidad y las redes familiares, pero que hace sentir un recelo frente a lo extraño y lo ajeno. Tópicos que precisamente se tratan a la hora de analizar el proceso de conquista y colonización, pues muchas de las políticas llevadas a cabo por la burocracia colonial, tenía un componente absolutamente desconocido, pese al intento

de ocupar un aparataje previamente establecido, tal como lo fue el caso de la mita toledana.

2.3. La reciprocidad con el otro mundo: de espíritus tutelares y el robo de Unto

Ya he mencionado la importancia del ejercicio de la reciprocidad, la cual se da en un ámbito transversal de la sociedad andina, siendo fundamental el gesto ritual para con los Malkus o cerros tutelares. Este último tópico, también se suma a lo que sería el conflicto del robo de grasa, pues el Kharisiri es en primera instancia un espectro que quiebra la ley cósmica, pues además de cometer el acto de robar, la sustancia que extrae es la grasa.

Tanto en la actualidad como en el pasado hay una importancia tremenda en la grasa, pues es un signo de abundancia y prosperidad. Branca señala lo siguiente al respecto:

La grasa es un elemento central en el mundo aymara. Es fuerza vital humana y animal, en el ciclo agrícola, y es la ofrenda que relaciona a los humanos con los espíritus.³⁰

Según lo dicho por el autor, la grasa tiene un lugar fundamental para la vida comunitaria aymara, porque permite la conexión recíproca entre el espíritu tutelar y la comunidad. En ese sentido, la grasa pasa a ser un componente sagrado, representando la vitalidad propia de aquellos seres que valga la redundancia, están vivos. Aclaración no menor, ya que el Kharisiri pasaría a tener características de un ser exento no solo de una labor recíproca, sino además de su propia vitalidad. Es, por tanto, un ser terrorífico carente de humanidad, un espectro que quiebra con todas y cada una de los protocolos ceremoniales de las comunidades andinas. Esta acción es la que terminaría por definir al Kharisiri en categorías macabras, terroríficas y eminentemente malignas.

La última afirmación no deja de ser polémica, pues según los autores Francisco M. Gil García y Gerardo Fernández Juárez, los Malku también eran capaces de ejercer maldad, ya sea como favor a algún yatiri, o como un escarmiento por una negligencia en la relación recíproca entre la comunidad y el espíritu tutelar. Estos autores, caracterizan una relación simbiótica, profundamente dependiente el uno del otro, incluso llegando al punto de sacrificios animales o humanos ante favores mayores. Ahora, hay una cita, la cual me gustaría destacar, porque creo que presenta un concepto interesante al análisis; la dualidad.

Los cerros andinos, en tanto que entidades vivas dentro del imaginario, tienen dueño; dueño del cerro y dueño de los animales que en él se crían, de las plantas

³⁰ (Branca, 2018, pág. 281)

*que en él crecen y de los minerales que en su interior se atesoran. Un dueño encarnado en cualquiera de las múltiples entidades tutelares que moran en el cerro, y que como consecuencia de esa ambigüedad que caracteriza a las divinidades andinas pueden ser buenas y malas al mismo tiempo.*³¹

Continuando con esta idea de una composición dual en los espíritus tutelares, hay un aspecto que pasa desapercibido en un análisis más superficial, que se añade a una serie de sutilezas protocolares y ceremoniales del mundo indígena, porque incluso con el carácter vengativo e incluso malvado del Malku, este siempre se guiará por la ley de la reciprocidad. Es decir, que mientras la relación de intercambio sea una que cumpla con el concepto protocolar, este actuará en favor de la situación solicitada, independiente que el acto en sí sea ética y moralmente “malas”. En ese sentido y a modo netamente de presentar otro punto de vista, podría decirse que estas fuerzas “imaginarias” no son solamente duales, sino además amorales, pues más allá de ser guardianes del bien y el mal, son entidades naturales que solo responden de forma “positiva” a la correcta utilización del protocolo andino.

Ahora bien, el concepto dual puede atribuirse quizás a una influencia más tardía, sin necesariamente implicar que el punto de vista anterior no sea posible, pues tal como se mencionó en la sección anterior, el Taqui Oncoy implicó una reconstrucción y resignificación de muchas cosas de la cultura andina, las cuales se vieron inevitablemente influenciadas por la esfera católica. Esta posibilidad también es vista por los autores, refiriéndose al fenómeno de la siguiente manera:

*Sin embargo, para otros menesteres más delicados o peliagudos se requerirá de sacrificios mayores, sacrificios de sangre, prácticas idolátricas tal y como las vieron los curas y frailes de época colonial, y en cuya erradicación se aplicaron concienzudamente aunque con un éxito relativo a juzgar por su pervivencia actual, muchas veces mezclada con manifestaciones de catolicismo popular*³²

Entonces es inevitable pensar la presencia de la dualidad como un producto indígena-colonial y no un resabio prehispánico, porque más allá de que es evidente que hubo continuidades de la tradición, también los resignificados de la misma fueron esenciales para la construcción de una nueva narrativa, que identificara un “nosotros” de un “ellos”.

³¹ (Gil García & Fernández Juárez, 2008, pág. 107)

³² (Ibid., pág. 108)

La problemática acá presentada, hace un paralelo con el mito del inkarri, al presentar este último el concepto mesiánico con la figura del retorno del Inka. Sin lugar a dudas, es uno de los aspectos absorbidos del cristianismo en una etapa de colonización temprana, en donde va perfilándose de a poco el concepto de cultura folclórica, al tomar una participación activa en la pervivencia de sus creencias, en lo que Gil García y Fernández Juárez llaman “catolicismo popular”.

Dejando un momento la discusión en torno a la dualidad y retomando el concepto de la importancia de la grasa, hay un aspecto destacable y tiene que ver con la relación entre este “fluido” y Wiracocha, ya que según lo que nos indica Francisco Aliaga, el origen de este nombre estaría compuesto de dos vocablos:

Si tenemos en cuenta los diccionarios más antiguos, veremos que Domingo de Santo Tomás traduce “Wira” por *grasa* y “cocha” por *laguna*. En los dos casos, Wiracocha llega a significar grasa de mar o de laguna, y por analogía espuma de mar o de lago.³³

De inicio llama la atención el concepto de la grasa en el nombre, pero Aliaga profundiza más, trayendo al análisis a cronistas que intentan hacer un símil entre el mito de Wiracocha, con la deidad creadora. El autor es reacio a conceder una interpretación que identifique esta palabra como una entidad creadora, pues calzaría con la narrativa hispana tradicional, acerca de “cómo los indios creen que los españoles son Wiracochas”. Discurso que implica una actitud un tanto pasiva en el proceso de colonización indígena, considerando el discurso tradicional de la llegada de los dioses de ultramar. Esto, más allá de ser una narrativa añeja y llena de imprecisiones, se suma el hecho de que sencillamente no sería cierto.

Aliaga critica a la fuente y menciona que, en caso de asociar este concepto a una deidad creadora, lo que más se le podría acercar es el Ticci Wiracocha, que, en palabras del autor, significaría lo siguiente:

*Yo creo que esencialmente debe ser el de “Fundador de Linaje” de “Padre de los Ayllus y de las Etnias”. Esto vendría a decir origen de la fracción de la humanidad que lo reconoce como dios y que lo considera, por supuesto, como origen y principio.*³⁴

³³ (Aliaga, 1987, pág. 96)

³⁴ (Ibid., pág. 98)

Como se puede apreciar, la dimensión que añade Aliaga es muy sugerente, pues al igual que Branca, indica que una profundidad mayor a los estudios del Kharisiri, pues cabe preguntarse cuál es la relación entre este y los fluidos. A medida que van apareciendo relatos, cada uno introduce una nueva problemática y un arquetipo nuevo mediante el que se debe reformular algunos supuestos del Kharisiri, al presentar evidencias nuevas y resignificaciones que son tremendamente complejas, dando cuenta de una figura mitológica con varias facetas, que implican desde el quiebre de la ley cósmica de reciprocidad, hasta la representación del discurso colonizador proveniente de la alteridad.

La grasa es entonces un componente ritual importantísimo para el mundo andino, a tal punto que es la representación de la fuerza vital para la sociedad aymara, pero también con una interpretación más “sagrada” (dependiendo de la perspectiva), de ella, al tener una vinculación con los fluidos y obviamente al existir una relación latente entre el Wiracocha, con esto.

Hablando totalmente en términos especulativos, podría ser que la relación descrita en el párrafo anterior, vaya en un sentido muy cercano al caso aymara, pero la falta de evidencias solamente me permite hablar desde un podría ser. Sin dejar de ser un terreno fértil para futuras investigaciones, es necesario hacer hincapié que todavía se necesita profundizar en temáticas que añadan capas de complejidad a una figura enigmática hasta el día de hoy.

2.4. De los Concilios Limenses y el proceso de colonización

Hasta el momento se ha expuesto distintos argumentos que han tenido como objetivo el justificar un uso particular de un concepto; la cultura folclórica, que a su vez sirve para explicar la existencia de la criatura conocida como Kharisiri.

En este apartado, se hablará de una correlación entre alguno de los cambios y continuidades con la instalación colonial y cómo los sacerdotes intentan exponer a los hechiceros indígenas, lo que dio como resultado un campo de batalla por mantener un control sobre la población, para desarraigar definitivamente lo que los curas interpretaron como el culto prehispánico.

En primer lugar, hay que recalcar la importancia de los “chamanes”, brujos y brujas “del campo”, cuya presencia está documentada prácticamente desde los primeros contactos, debido al interés que mostraron los europeos al encontrarse con sociedades radicalmente distintas a la suya. Muchos cronistas del periodo temprano colonial, se interesaron en estos sujetos, porque mantenían un rol preponderante en sus respectivas sociedades, encargados de la mantención, reproducción y elaboración de una tradición indígena, que contrastaba con la cristiana/hispana, debido a su contenido idolátrico.

La pervivencia de elementos prehispánicos durante el proceso de instalación colonial, requirió tomar medidas de carácter estructural en la naciente sociedad. No era factible que la idolatría se alojase en una sociedad en vías de civilización, y era responsabilidad de los colonizadores generar un ambiente propicio para la correcta asimilación del cristianismo. La planificación y elaboración de estrategias fueron necesarias para ello, surgiendo varios hitos importantes de destacar, entre ellos los concilios limenses, cuya función era dictaminar las políticas de colonización, dando pautas a sobre cómo se debe abordar el desarraigo de la cultura indígena, pasando por el adoctrinamiento y conversión.

Sin embargo, las situaciones más llamativas probablemente sean aquellas referidas a los capítulos que involucran la idolatría, pues el hecho de que existan es de conocimiento público, incluso algo asumido por los párrocos, suponiendo un obstáculo que debe ser enfrentado ¿cómo? Bueno, esa es justamente la respuesta que tratan de encontrar los concilios limenses.

En este caso quisiera destacar un elemento específico, que más allá de ser algo obvio, considero llamativo desde el enfoque de los colonizadores, pues el hecho de tener un conocimiento colectivo sobre las distintas experiencias de colonización, daría a conocer

una red global que manejaban los eclesiásticos de la época, intentando adecuarse a las mejores formas de aculturación para una posterior colonización. Ahora ¿por qué esto es algo notable? Precisamente por el manejo multicultural y un interés por parte de las distintas órdenes católicas de generar un espacio de comprensión con la sociedad colonizada. Si es cierto que tenían como fin la destrucción de la cultura, pero en muchos casos, justamente este ejercicio de catalogar, anotar y sintetizar para su posterior aculturación, permitió la conservación de factores que hubiese sido imposible mantener solo con la cultura oral. Dicho de otro modo, la misma estrategia planificada para facilitar el proceso de colonización, tuvo como consecuencia la mantención y reproducción de aspectos de la cultura indígena.

La Iglesia, al igual que la burocracia colonial, necesitó establecer un esfuerzo comunitario que permitió una coordinación de los mecanismos de cristianización. Para el caso de la evangelización fueron los concilios; en ellos no solo analizaron las mejores estrategias de conversión desde su perspectiva, sino también realizaron un profundo estudio y caracterización de la sociedad indígena, dilucidando los roles existentes en la comunidad que debían ser extirpados, dado que su mantención significaba un peligro constante para la correcta y debida evangelización.

Los concilios fueron variando en el tiempo, quedando algunos obsoletos en la medida que nuevas estrategias eran barajadas y nuevos concilios convocados, pero hay un hecho concreto y es que fueron el mecanismo ocupado para la transformación social del mundo indígena. Más allá de ver cómo tenían que enseñar la doctrina, las constituciones abarcaban también la transformación espacial de las comunidades y la persecución de sujetos problemáticos en términos religiosos.

2.5. La configuración espacial; disputas por una frontera indómita y “salvaje”

En primer lugar, cabe destacar dos ítems en particular del primer concilio limense; el primero que indica la construcción de Iglesias en los pueblos y el segundo; consistente en la orden de destrucción de las Huacas y la posterior construcción de edificios religiosos si fuese pertinente.

Constitución 2ª

Que se hagan iglesias en los pueblos de indios, y el modo que se ha de tener en las hacer.

Item por cuanto, por la bondad y misericordia de Dios nuestro señor, en los más pueblos y prouincias de indios hay ya muchos dellos cristianos, y cada día serán más; y es razón que haya templos e iglesias donde Dios nuestro señor sea honrado, y se celebren los oficios divinos e administren los sacramentos, e los indios concurran a oír la predicación y doctrina: S. S. ap. mandamos, que los sacerdotes que estuvieren en la doctrina de los naturales en los pueblos de indios den orden y prociuen con diligencia cómo en cada repartimiento, en el pueblo principal donde está el principal cacique, que comúnmente es el mayor concurso del pueblo, se haga una iglesia, conforme a la cantidad de la gente dél, en la cual se administren todos los sacramentos, si no fuere en caso de necesidad. Y procurará el tal sacerdote de adornarla de arte que entiendan la dignidad del lugar y para lo que se hace, dándoles a entender que es aquel lugar dedicado para Dios y para el culto y oficios divinos, y para que concurramos a pedir a Dios perdón de nuestros pecados, y que en él no se han de hacer otras cosas ilícitas, ni den lugar a ello. Y en los demás pueblos pequeños que no hobiere posibilidad para hacer iglesia, hagan una casa pequeña, a manera de hermita, para este efecto, donde pongan un altar adornado con una imagen o imágenes, en la mejor manera que pudieren; y donde fuere tan pequeño que para esto no haya posibilidad, a lo menos señalen un lugar decente con una cruz, donde se les diga la doctrina y platique las cosas de la fée.³⁵

Esta constitución nos hace recordar los dichos de Baschet presentados en el primer capítulo de la presente tesis, en donde propone como uno de los puntos esenciales de la colonización cristiana en Europa, la utilización espacial para el ordenamiento cosmológico. Dicho de otra manera, a partir de lo que Baschet señala, se puede

³⁵ (Ugarte, 1951, pág. 8 (26 pdf))

encontrar que el cristianismo hace en gran medida una suerte de estandarización de los pueblos, para así generar pequeños centros de poder, cuyo foco principal sería la Iglesia del pueblo. En este lugar se asentaría el cementerio, transformando la tierra en un lugar sagrado, pues los muertos y los ancestros reposan ahí. A modo de simplificar, esto generaría un arraigo a la tierra que obligaría a los pobladores a mantenerse en estos pueblos.

Si a esto le sumamos que la Iglesia pasa a ser además el centro de “socialización” por parte de la población, además del lugar sagrado, tenemos una fórmula perfecta para el moldeamiento de la nueva sociedad cristiana medieval.

Baschet también alude a que este fenómeno ayudaría al aislamiento de los pueblos, lo cual tiene mucho sentido considerando lo presente que está Le Goff en su argumento. Esto lo digo sin ánimo de críticas, puesto que también me encuentro entre aquellos que establecen esta “frontera” con el mundo natural, tal como lo plantea este mismo autor en *Lo Cotidiano y lo Maravilloso en el Occidente Medieval*, en donde menciona lo siguiente

Este es el tema del bosque como prueba. Pero, sobre todo en la literatura cortesana, el bosque habrá de desempeñar un capital papel material (en la intriga) y simbólico. El bosque está en el centro de la aventura caballeresca o, mejor dicho, la aventura caballeresca encuentra en el bosque su lugar de elección.³⁶

Sin adentrarme más en temáticas medievales, queda decir que el planteamiento que da Le Goff a esta frontera “imaginaria” para el mundo medieval, es algo que indudablemente se encuentra a modo de influencia en el mundo americano. De inicio tenemos expediciones cuyas primeras referencias eran precisamente elementos fantásticos, monstruos y lugares pertenecientes al mito. Tomando en cuenta las propias cartas de relación y cuyos primeros comentarios, iban con una carga lingüística y conceptual tremendamente literaria en un sentido fantástico.

La utilización de las cartas de relación ha sido un tema ya muy explorado, llegando a un punto que no deja mucho espacio a la interpretación, pero no por ello deja de ser sorprendente cuando nos encontramos que, la utilización narrativa evidentemente responde a un fuerte contenido político, en cuyo caso había una relación proporcional;

³⁶ (LeGoff, 2008, pág. 44)

mientras más monstruoso o incivilizado era el territorio a conquistar, mayor justificación había en esta “épica civilizatoria”.

Esta “épica” cuyas características bordean lo mesiánico, trabaja con un territorio totalmente desconocido, tanto geográficamente como social. El hecho de encontrarse con todo un continente en “estado indómito”, establece un cierto misticismo que es necesario abordar con tal de iniciar la colonización, ocupando herramientas muy similares a las usadas durante la colonización europea del cristianismo. Esta última afirmación, si bien aventurada, tiene cierta lógica al observar las políticas llevadas a cabo por la corona española en el territorio americano, especialmente si tenemos en cuenta la experiencia encarnizada con el enfrentamiento contra un “otro”, producto de la larga guerra en la península contra los musulmanes del Al Ándalus.

Esta política tendría sentido cuando vemos los proyectos de desarraigo de los territorios, para así llevar a cabo el proyecto evangelizador. Le Goff y Baschet desarrollan cada cual por su lado un tema tremendamente interesante, explicando cómo se articula un espacio de frontera en los pueblos medievales, ocupando ambos este concepto de frontera para justificar los límites civilizatorios, algo también tratado por Francisco Gil y Gerardo Fernández, quienes parten de una interrogante curiosa como sería el cuestionamiento de los cerros. Hecho ya referido en la subsección de la reciprocidad con el otro mundo, en dónde se establecen entidades vivas, con características muy humanas, pero completamente amorales, dando un aura salvaje y misteriosa a entendimientos occidentales. En palabras de los autores, lo dicho puede resumirse en lo siguiente:

- *¿por qué los cerros? ¿Qué tienen de particular los cerros, referencias estáticas en el orden espacial andino, para despertar entre los habitantes de los Andes un interés mantenido a lo largo del tiempo y resistente a los cambios socioculturales? La respuesta podría ser tan sencilla como que las montañas siempre se han constituido como uno de los escenarios más proclives tanto para la proyección de historias y mitos como para la práctica de ritos de diverso signo; entornos salvajes, potencialmente peligrosos, que diferentes pueblos, en diferentes puntos del Planeta y en diferentes períodos de la Historia han revestido de cierto halo de misterio y de sacralidad. En el caso que nos ocupa cabe sintetizar que para las gentes de los Andes los cerros fueron y son todavía lugares de origen, puntos de orientación direccional, destino de peregrinaciones, espacios económicos,*

*escenarios para rituales y sacrificios, morada de alteridades más o menos extremas, entornos de aprendizaje ceremonial para los especialistas rituales*³⁷

Esta transformación espacial de los pueblos, se puede observar en la constitución citada al inicio de esta subsección. Desde mi perspectiva, me aventuro a mencionar que la definición de Le Goff y Baschet, junto a la de Gil García y Fernández Juárez, responden a un mismo fenómeno, que, si bien son trabajadas en temporalidades y continentes diferentes, tienen un elemento en común, que hace encajar toda la narrativa de la frontera como un mundo indómito, transitando entre lo real y lo abstracto. De otra manera no se explicaría entonces la importancia ritual de estos lugares, que son espacios sagrados donde el espíritu tutelar vivía y, la comunidad podía interactuar. Es por lo tanto una zona compartida con lo “imaginario”.

Ahora bien, cabe señalar que lo anteriormente dicho es más acorde a una visión occidental sobre el ordenamiento espacial, pues a pesar de que las comunidades tenían este espacio de interacción con el Malku, no era ni por mucho menos, un “territorio salvaje”. Esta categoría desde mi perspectiva responde a una tradición proveniente desde los tiempos de la colonización cristiana de Europa, que si bien está sujeta a cambios a medida que pasa el tiempo, el principio sigue siendo el mismo; la transformación de la geografía sagrada y el arraigo a la tierra por parte de los pobladores, resignificando y disputando los espacios de simbolismo sagrados, tal como se daría en el caso de las Huacas y los Malkus.

Una de las consecuencias que se integran a este proceso es la disolución y reordenamiento de las redes de parentesco que se daban en la región, pues si recordamos los planteamientos de Rostworowski, el concepto de la reciprocidad abarca al Tahuantinsuyo como elemento unificador, estando presente en los protocolos imperiales del Inca para con sus súbditos, pero también se extrapola a las interacciones entre grupos étnicos del mundo andino. De esta manera podemos apreciar relaciones simbióticas entre habitantes de la costa con aquellos que viven en el altiplano. Esta afirmación no es novedosa en absoluto, pero da un panorama de lo que se desarticuló o al menos se intentó desarticular con la conformación de estos pueblos.

Con esto en cuenta y lo que en un inicio era un ejercicio de especulación, la tercera constitución del primer concilio limense, otorga una ratificación acerca del interés de disputar los espacios sagrados, a tal punto que se ordena la destrucción de las Huacas y

³⁷ (Gil García & Fernández Juárez, 2008, págs. 105 - 106)

centros adoratorios de los indígenas, construyendo en caso de que fuese posible, iglesias por sobre los lugares que se encontraban las Huacas.

Constitución 3ª

Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias.

Item porque no solamente se a de prociuar hacer casas e iglesias donde nuestro Señor sea honrado, pero deshacer las que están hechas en honra y culto del demonio, pues allende de ser contra ley natural, es en gran perjuicio e incentivo para volverse los ya cristia- nos a los ritos antiguos, por estar juntos los cristianos con padres y hermanos infieles, y a los mismos infieles es grande estorbo para tornarse cristianos: (f. 27) Por tanto, S. S. ap. mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hobiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz. Y si fuere en pueblos de infieles se consulte con el muy ilustre señor Visorrey de estos reinos en su distrito, y en los demás con los presidentes e gobernadores dellos, para que manden proveer en ello, por los inconvenientes que de permitirles adoratorios para tornarse cristianos hay, y por la ocasión que es para los ya cristianos de volver a idolatrar.³⁸

En este último punto vale la pena detenernos un poco, puesto que mencionan no solo el proceso de conversión, sino que además la mantención de este y la estrategia para evitar una recaída de los indígenas en la idolatría

Ahora bien, lo interesante es que la recaída de los indígenas en la idolatría fue un fenómeno que constantemente socavó los cimientos del control colonial de las sociedades indígenas, partiendo del precepto de que el cristianismo es en gran medida el eje civilizador de la sociedad hispana, el oponer una resistencia a esto significa, al menos en términos de visión occidental, abrazar la barbarie. Pero tal como se discutió en la controversia de Valladolid, los indígenas se libran de culpa específicamente por su condición de inferiores en términos civilizatorios. La “tutela” llevada a cabo entonces, contempló que los indígenas trataron continuamente de volver a sus ritos prehispánicos. Este punto, es precisamente el que cierra, por así decirlo, el elemento central del argumento de este apartado, pues la resistencia ejercida por parte de los indígenas en las áreas rurales implicó directamente una situación en la cual hubo una pugna por la

³⁸ (Ugarte, 1951, págs. 8 - 9 (26 -27 pdf))

resignificación tanto de espacios, como de situaciones culturales cotidianas. Un ejemplo de esto son las prohibiciones llevadas a cabo por los curas en las áreas rurales³⁹.

En palabras de Victoria Castro, cuyo estudio sirvió de base para la creación de este capítulo, me gustaría resaltar el siguiente extracto:

Si tomamos como ejemplo a la Nueva España y a Perú hacia mitad del siglo xvi, ya no existía prácticamente vestigios de idolatría pública allí donde la obra misional había penetrado, exceptuando solamente los templos mayores de los dioses que no era fácil ni quizá conveniente destruir y los ídolos que los indios tenían en parajes lejanos o agrestes y que no siempre eran conocidos por los misioneros. Como método para la cristianización de los indígenas, la destrucción violenta de sus templos e ídolos, se presta también a ciertas reservas; así lo intuyeron Bartolomé de Las Casas y José de Acosta. Este modo de proceder en

³⁹ Jorge Hidalgo menciona lo siguiente al respecto:

El Primer Sínodo del Arzobispado de La Plata, celebrado entre 1619 y 1620, reconocía la baja cristiandad de muchos de los indios y lo poco que aprovechaban las enseñanzas de los curas, advirtiéndoles a renglón seguido, que tuvieran "cuidado de la extirpación de los ritos antiguos e idolatrías". El sínodo delimitaba o prohibía ciertas acciones que podían ser signo de una idolatría encubierta, tales como: a) la celebración de bailes públicos en el día del Corpus Christi, en los que se llevaba niños para ser ofrecidos al demonio, estableciéndose además que esas criaturas no debían llevar pantas (o especies de mantillas) en la cabeza; b) que en la noche de Pentecostés o día del Espíritu Santo, se tocaran tambores a oscuras en la casa de los curacas para invocar al demonio, y que se colocaran "unas maneras de guaras o calzones" a los muchachos que los facultaba para que fueran varones; c) la celebración de ritos en la siembras de chacras; d) el entierro de difuntos con ropas o vestidos, oro, plata o derrame de chicha; entre otras tantas, que el cura debía descubrir por propia experiencia o siguiendo las instrucciones contenidas en el catecismo de 1583 (Méndez de Tiedra 2002: 13-15

El ejemplo dado, demuestra la incapacidad que tuvieron los párrocos al tratar de insertarse en la lucha por lo sagrado, ya que si vemos la fecha, había pasado casi un siglo desde el inicio de la conquista y 86 años de la derrota del Tahuantinsuyo y la proclamación de Manco Inca, lo cual da un espacio suficiente para ver ciertos avances en el proceso de colonización, el cual no empezó verdaderamente hasta la llegada de Toledo.

Incluso teniendo en cuenta este último acontecimiento para explicar el atraso en el proyecto colonizador, lo cierto es que los sacerdotes fueron incapaces de realizar un proceso de aculturación adecuado, logrando en el mejor de los casos una apropiación del discurso cristiano en términos andinos, generando una nueva cultura paralela, cuyos parámetros eran diferentes, alterando obviamente el resultado esperado por la burocracia colonial.

*opinión de ambos, más que atraer a los indios al cristianismo era apto para hacer que lo detestaran*⁴⁰.

Cómo se aprecia, el proceso de colonización tiene un fuerte componente de control de los espacios públicos y geográficos, fácilmente controlables en áreas metropolitanas, pero el problema seguía siendo las áreas rurales, que, pese a los esfuerzos de las distintas órdenes religiosas, siguió incontrolable hasta muchos siglos después de la conquista inicial. Esto no en un sentido de libertad política o de autonomía, pues más allá de la rebelión de Titu Cusi y Tupac Amaru, el férreo control de la burocracia hispana en el virreinato no dejó cabida para posibles espacios de autonomía. No, el sentido indomable de los indígenas andinos fue precisamente la cultura folclórica y las tradiciones indígenas/cristianas que nacieron a partir de su propia interpretación del cristianismo y la cultura occidental, siendo una de ellas la entidad del Kharisiri.

El hecho de mantener un control tan férreo en los entornos urbanos, no hace sino resaltar la diferencia con lo acontecido en la *ruralidad*, debido a que en este último, elementos culturales indígenas, tales como fiestas, ceremonias, adoración a las Huacas, etc., eran relativamente comunes en un contexto más “oculto”, porque a pesar de hacerse en la clandestinidad, los curas dan cuenta del conocimiento de estas prácticas, a tal punto que, pese a todo el proceso de extirpación, los mismos sacerdotes admiten que las campañas habían sido un verdadero fracaso.

Según lo que nos menciona Jorge Hidalgo, a partir del siglo XVII en adelante, los párrocos habrían llevado a cabo un deficiente trabajo de evangelización, producto de múltiples factores, muchos de ellos ya mencionados anteriormente, pero que se suma un interés económico, donde muchos de los curas habrían acusado falsamente a los curacas de idólatras, con tal de obtener un beneficio, o incluso a modo de escarmiento a cabecillas indígenas más recelosos frente al papel “poco piadoso” que estaban teniendo sus líderes religiosos⁴¹.

Porque es un hecho que, después de la conversión, la idolatría volvió a resurgir entre los indígenas, y ya no hubo quien a lo largo de todo el siglo xvi la pudiera sofocar por completo. Su proceso, incluso, parece ser ascendente hasta el último

⁴⁰ (Castro, 2009, pág. 34)

⁴¹ (Hidalgo, 2011)

*tercio de la centuria, en que por fin se consiguió que amainara algo, para volver a cobrar nueva vitalidad en las primeras décadas del siglo xvii.*⁴²

Para finalizar, cabe señalar un último aspecto que cierra esta sección dedicada a la ruralidad y su desarrollo cultural.

Durante parte importante de este trabajo, se ha ido planteado esta noción de frontera cultural y el desarrollo de la cultura folclórica. De cómo a partir de la marginalidad que brinda las zonas rurales es posible el desarrollo cultural y tradiciones, que de otra forma serían imposibles. El Kharisiri, las brujas y otros sujetos y monstruosidades, son aquellos que pueblan este espacio imaginario. Henningsen por su lado, nos conduce nuevamente por la brujería europea, enfocada esta vez, al planteamiento sobre experiencias transversales en la humanidad. La brujería al ser un fenómeno extendido en gran parte del mundo, viene únicamente a reforzar este planteamiento de las zonas agrícolas como un bastión de la civilización, antes de pasar a una naturaleza indómita y abrumadoramente misteriosa.

De esta manera, el autor realiza la siguiente afirmación:

Se trata de un complejísimo y antiguo sistema de ideas que en Europa se remonta a muchos años antes de la persecución de brujos (aproximadamente, 1450-1700) de la que aún hubo reminiscencias doscientos años después. Lo característico de los procesos de brujos de muchas partes del norte de Europa es la poca importancia que revistió el aspecto demonológico. En dichas regiones, las causas son acusaciones concretas de crímenes de hechicería perpetrados en alguna persona, animal o cosa, y los procesos fueron siempre individuales. (Henningsen, 2010. Pág. 458)

Lo primero que llama la atención, es que, a pesar del escepticismo de Henningsen en encontrar fenómenos de brujería, por ahí donde se asoma el catolicismo, este igual reconoce una tradición cultural propia de una territorialidad. Con esta estructura en cuenta, el espacio marginal de la ruralidad se nos abre no solo en Europa, sino que también en América, como una fuente de estudio para la cultura folclórica y su relación con el mundo “natural”.

⁴² (Castro V. , 2009, págs. 34 - 35)

Capítulo III Relatos de Kharisiris y Pishtacos: Recorrido histórico/narrativo del “Sacamantecas Andino”

Este capítulo tiene como objetivo presentar los diversos relatos que han aparecido del Kharisiri y el Pishtaco, y de este modo apreciar la evolución histórica en la construcción narrativa de esta entidad, para adicionar al contexto de colonización entregado y que oscila desde los inicios de la conquista, hasta el siglo XVII.

La conclusión a la cual llega Jorge Hidalgo en *Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII*, es crucial para entender algunos aspectos del desarrollo del fenómeno de la “colonización del imaginario”, pues la autoconciencia del fracaso de las campañas de extirpación, sugiere que la cultura folclórica se da solamente en contextos de colonización, e implican una apropiación cultural de parte de la sociedad “sometida”.

Ya habiendo mencionado esto previamente con el estudio llevado a cabo por Baschet, concluyendo que la utilización de la “cultura folclórica” es más correcta para denominar teóricamente los casos como el Kharisiri, siendo aplicable para determinadas situaciones. Por esto, el caso andino y la extirpación de idolatría es el mejor ejemplo para utilizar este concepto, pues las áreas rurales que contemplan situaciones idolátricas, siempre tienden a una ambivalencia conceptual, que roza entre lo cristiano y lo andino. En ese sentido, se integra un tercer componente; la geografía.

Sin negar que la cultura folclórica pueda darse en entornos urbanos, es mucho más sencillo aplicar este concepto en áreas que exceden un control tan rígido, tal como fue el caso de Lima, que se vio convertida en un centro de poder. No es un entorno en que puedan disputarse espacios, al estar totalmente colonizado por la instalación de las sedes burocráticas, que van a manejar otros territorios a colonizar. Insisto en que, si bien no es imposible, es más difícil no verse arrastrado por la inercia de la transformación cultural, en especial además si tenemos en cuenta la composición demográfica de las ciudades.

Esta diferenciación permite entender dos clases de fenómenos, aquellos que se sitúan preferentemente en la ruralidad, y que habitualmente tendemos a relacionar con fantasmas, demonios, brujas y seres míticos. A diferencia de lo urbano, cuya espacialidad pone constantemente en duda la existencia de estas entidades. A partir de esto, nuevamente nace esta noción de una geografía dividida, una frontera cuyos

componentes están continuamente definiéndose, sin encontrar de momento una explicación satisfactoria a sucesos, que podrían calificarse desde lo “extraño” o incluso, desde lo macabro.

Lo rural ha sido un componente fundamental para la elaboración de historias que han enriquecido el folclore. Ejemplos de esto hay de sobra, desde el ya mencionado Kharisiri, hasta las brujas de Chiloé. El folclore sobrenatural tiende a concentrarse en aquellos lugares que exceden las limitaciones racionales del mundo urbano. La frontera con la cual nos encontramos es una “salvaje”, indómita y libre de las cadenas racionales de la occidentalidad. La existencia del Kharisiri y otras entidades folclóricas son, en definitiva, los remanentes de una cultura que, con la colonización, trataron de darse cabida y sobrevivir.

Si nos fijamos en los distintos mitos modernos americanos, encontramos una correlación directa con mitos o tradiciones indígenas. Por ejemplo, el Nahual mexicano es un ser capaz de transformarse en distintos animales y, dependiendo de la zona, este sería un sujeto sagrado, protector de un bosque o una comunidad, o un ser diabólico. Misma situación nos encontramos con muchos hechiceros y brujas que, al día de hoy son vistos o como ayudantes del diablo, o poseedores de una sabiduría ancestral, descendientes y legítimos herederos de una tradición que es ajena a la cristiana. Si bien hay categorías propias del continente americano, producto del transcurrir histórico y el proceso de colonización particular que se vivió, lo cierto es que en otros lugares del mundo hay un fenómeno social relativamente similar, tal cual demostró en su tiempo el caso de Zugarramurdi, los Benandanti, entre otros.

Como ejemplo de lo anterior tenemos al propio Kharisiri, cuya existencia hubiese sido pasada por alto sin el estudio llevado a cabo por Molina, pues a pesar de que el objetivo era precisamente catalogar las creencias para después desarraigarlas, también de cierta manera, trataban de demostrar mediante la exageración o la selección de los aspectos culturales más “obscenos” (como los sacrificios humanos o la antropofagia ritual), el por qué merecían ser colonizados, ocupando por así decirlo, la justificación de una “guerra justa” ante la barbarie.

Precisamente esta construcción discursiva es aquella a la cual quiero hacer hincapié, pues como se menciona en párrafos anteriores, la creación de la cultura folclórica es muy dependiente del desarrollo del, valga la redundancia, folclore. Esto conlleva a la creación de la ya mencionada <<frontera cultural>>. Ahora ¿cómo vincular lo desarrollado hasta el momento con el sujeto Kharisiri?

3.1. Consideraciones teóricas sobre el Kharisiri; cultura folclórica y su desarrollo en espacios rurales

Desde un inicio se ha caracterizado al Kharisiri como una figura que acecha caminos rurales, estando ocultos generalmente en zonas deshabitadas, dónde es más sencillo encontrar víctimas en solitario o, incluso en grupos más reducidos, tal como demuestra la leyenda presentada por José María Arguedas⁴³, en la cual un grupo de hombres, es emboscado por una banda de Kharisiris o Pishtacos. El objetivo de este capítulo entonces, es presentar una exhaustiva revisión de diferentes relatos y leyendas, apreciando que la mayoría (sino en su totalidad) de relatos se sitúan (hasta el siglo XX) en los espacios rurales, dónde el control colonial fue puesto a prueba en innumerables ocasiones debido a diversos factores; pudiendo ir desde la incompetencia de los párrocos, hasta la propia resistencia del proceso de aculturación.

Este punto quisiera destacarlo, pues es de suma importancia mencionar un debate de carácter más “teórico” derivado del Taqui Oncoy. Sin ser reiterativo con temas ya mencionados, cabe señalar que la tradición prehispánica, sufre un quiebre sobre el cual se cimenta la construcción de la sociedad colonial. Por más que los indígenas recuerden mediante sutiles elementos, actitudes, protocolos, o fiestas, es innegable que la llegada del hispano supone el quiebre final para muchas tradiciones y sistemas de creencias. En ese sentido, lo prehispánico, poco tendría que ver con la propia tradición indígena colonial, reconociendo dos vertientes claramente definidas por la irrupción del español en el territorio.

Si llevamos esta discusión a perspectivas actuales, nos encontramos con diversos grupos indígenas que consideran la reivindicación de su cultura como una parte fundamental para su ejercicio de derechos. Ahora lo interesante de esto, es el autoentendimiento que tiene el mundo indígena sobre sí mismo, es decir, que a medida que la sociedad actual ha ido visibilizando sujetos desde la alteridad, ha habido un reacomodo de ciertas categorías conceptuales, entre ellas el qué es ser indígena. Esto último es lo que establece el paralelismo que se plantea en el párrafo anterior, pues más allá de la definición que la sociedad tradicional hegemónica tenga de este aspecto, ellos contemplan una autodefinición, que radica en su autopercepción como sujetos. La creación de tradiciones, nuevas expresiones culturales y especialmente, una integración sobre el *ser* indígena en el siglo XXI.

⁴³ (Arguedas & Izquierdo Ríos, 2011)

Si el párrafo anterior suena reiterativo, es porque una situación similar se dio durante el Taqui Oncoy, siendo necesario para establecer una diferenciación entre dos grupos humanos. Vale decir, se iniciaba la colonización como conquista del imaginario andino, pero también un proceso paralelo de autoconocimiento para establecer, desde la perspectiva indígena, la construcción de una alteridad, en donde estos se veían como sujetos hegemónicos de sus comunidades y cualquier otro, era un *outsider*, es decir, un ajeno a las lógicas locales de reciprocidad.

De esto último no me cabe la menor duda, pues la existencia de figuras folclóricas como el Kharisiri en la cultura andina, solo se explican en un espacio dual de alteridad, donde este representa justamente lo extraño y lo terrorífico. Ahora bien, en tiempos actuales, el Kharisiri es mucho más que esto, pues evidentemente ha habido una variación del relato, tal cual se va a presentar en la segunda parte de este capítulo, con la compilación de diferentes leyendas con temporalidades y regiones distantes entre sí. El Kharisiri, contiene resabios del mundo prehispánico que son indudables, siendo el más destacable de estos, la propia reciprocidad, más concretamente; la falta de ella. Ya se ha establecido que la característica más notoria de esta entidad es el robo, a su vez, también se ha mencionado que esto constituye una suerte de tabú en la sociedad andina, pues rompe con el sentido cosmológico mediante el cual su sociedad se ha ido estructurando.

Si bien esto lo único que demuestra es una profunda influencia indígenas/andina, no necesariamente es concluyente de que mantiene una tradición prehispánica con un hilo rastreable e indiscutible, más bien lo contrario, puesto que, si a esto le añadimos la visión más “performática”, donde la descripción de la figura espectral se atavía con elementos claramente exógenos, nos da un panorama mucho más completo del fenómeno, concluyendo su origen claramente temprano colonial.

Esta conclusión, ya ha sido mencionada en capítulos anteriores, pero no deja de ser un razonamiento que debe salir a la luz cada vez que sea necesario, principalmente porque no hay que descartar de plano el posible origen precolonial, por lo que no habría que descartar el generar nuevas investigaciones interdisciplinarias que esclarezcan el fenómeno.

Volviendo al punto, el hecho de que su origen pueda sea temprano colonial, o prehispánico es totalmente independiente del argumento central, esto es mencionado netamente como un elemento a tener en cuenta a la hora de desarrollar futuras investigaciones. Ahora, lo que se ha intentado hacer es destacar que el Kharisiri es una creación andina, que evoluciona a lo largo del tiempo, adquiriendo nuevos significados

y complejizando el entendimiento de esta entidad; mostrándonos una situación empírica del fenómeno mencionado anteriormente; ya que es innegable la creación de nuevas tradiciones indígenas durante la colonia, ya sea por el Kharisiri, o, por los múltiples ejemplos dados por Abercrombie⁴⁴, la propia Victoria Castro⁴⁵, o incluso la misma documentación, en donde sacerdotes dan testimonio de las “perversiones de los indígenas” frente a las enseñanzas que estos hacían de la tradición cristiana.

El proyecto de colonización es, por tanto, complejo de realizar desde un inicio, implicando una multiplicidad de factores imposibles de controlar para los párrocos, quienes tuvieron continuamente que enfrentarse a las problemáticas de la deficiente burocracia colonial, luchas internas, etc. Por esto, considero que si bien, es innegable que se establece una colonización, pues ciertas categorías fueron de una u otra forma, adquiridas por las poblaciones indígenas, lo cierto es que la naturaleza de esta asimilación es lo cuestionable, porque a pesar de que los indígenas andinos comienzan en algún momento a abandonar ciertas prácticas más “escandalosas” para las sensibilidades cristianas, perviven elementos más sutiles, como la misma vida en comunidad, bailes, ritos, e incluso el propio culto a las Huacas, Malkus y los antepasados, pero nuevamente hay que salvaguardar esta afirmación, en especial para no caer en una contradicción fundamental del argumento, puesto que si bien pareciera ser en un inicio (al menos en términos aparentes) una continuación del culto prehispánico, es en realidad una resignificación y creación indígena colonial, más no algo prehispánico.

⁴⁴ (Abercrombie, 2006)

⁴⁵ (Castro V. , 2009)

3.2. El rumor andino; el origen del Pishtaco como propaganda política 1560 -1575

Tal como se ha mencionado a lo largo del texto, la primera “aparición” del Pishtaco o Kharisiri, ha sido a partir de una especie de propaganda política, a raíz de una campaña que realizada por los sacerdotes incaicos para provocar miedo en la población indígena. Esto se dio en el contexto del Taqui Oncoy, por lo que es totalmente factible que este origen de la entidad, sea una forma de contrarrestar la influencia que pretendían hacer los curas en los indígenas, particularmente aquellos pertenecientes a las ordenes mendicantes.

En la provincia de Parinacocha, del ovispado del Cuzco, el dicho Luis de Olivera, vicario de aquella provincia, entendió que no solamente en aquella provincia, pero en todas las demás provincias e çiudades de Chuquicaca, La Paz, Cuzco²⁴¹, Guamanga, y aun Lima y Ariquipa, los más d’ellos avían cay’do en grandísimas apostasías apartándose de la fe católica que avían reçevido y bolviéndose a la ydolatría que usavan en tiempo de su ynfidelidad. No se pudo averiguar de quién uviese salido este negoçio más de que se sospechó y trató que fue ynventado de los echiçeros que en Uiscabamba tenían los yngas, que allí estaban alçados porque lo propio se creyó avía sido lo que en este reyno [...] el año de sesenta, y no atrás, de aver tenido y crey’do por los yndios que d’España avían enviado a este reyno por unto de los yndios [f. 33r] para sanar çierta enfermedad, que no se hallava para ella mediçina sino el dicho unto, a cuya causa en aquellos tiempos andavan los yndios muy recatados y se estrañavan de los españoles en tanto grado que la leña, yerba o otras cosas no lo querían llevar a casa de español, por dezir no los matase allá dentro para les sacar el unto; todo esto se entendió aver salido de aquella ladronera por poner enemistad entre los yndios y españoles. Y como los yndios d’esta tierra tenían tanto respeto a las cossas del Ynga y deçían que aquello salía de allá, cay’an muy presto en qualquier²⁴³ [...] hasta que el señor visorey don Francisco de Toledo los deshizo y hechó de allí, en lo qual se sirvió Dios Nuestro Señor mucho.⁴⁶

Este extracto de la crónica de Molina, es la referencia escrita más antigua que se puede encontrar sobre el Pishtaco. Sin embargo, como se puede apreciar, su composición original dista mucho de este ser sobrenatural que identifican tantos autores. La misma crónica nos menciona que la oleada de apostasía que se dio en distintas provincias, pudo estar relacionada con el hecho de que los sacerdotes incas intentaron de una u otra

⁴⁶ (Molina, 2010, págs. 94 - 95)

forma, desestabilizar un dominio incipiente de los hispanos, a través de la enfermedad descrita en el pasaje anterior.

Los hispanos son monstruos, espectros o seres malignos que vienen en búsqueda de la grasa humana, componente fundamental para la sociedad andina y su relación con las deidades. Si nos ceñimos a lo que menciona la fuente, se establece una reputación un tanto negativa, lo cual no es extraño en absoluto, pero si hace cuestionar un par de elementos que son bastante más significativos.

En primer lugar, si esta es la primera evidencia escrita de un extractor de grasa ¿cómo llegamos de los españoles en genérico, a las características más espectrales que nos hablan fuentes más modernas? Como segundo principio y en concordancia con la pregunta anterior, se encuentra la siguiente interrogante ¿Cómo pasaron de los españoles, a identificar al Kharisiri con el ejercicio específico del sacerdocio?

Algunos autores como Luis Millones, quién interviene en este campo al presentarnos la figura de San Bartolomé (imagen de abajo). Este actor, sería clave para entender el paso del rumor a un Pishtaco. La propuesta nos direcciona primeramente, en establecer la figura de San Bartolomé y cómo este, se inserta en el mundo andino a través de relatos e iconografías.

No es extraño pues que, al presentar una iconografía tan macabra como San Bartolomé desollado, generara una impresión adversa al sentido original de la enseñanza, en especial si tenemos en cuenta dos principios fundamentales; el primero y más importante, aquel que refería Abercrombie sobre la enseñanza cristiana y la incapacidad de los hispanos de controlar la asimilación del conocimiento, por parte de los indígenas. Dicho de otra forma, la enseñanza de los hispanos sobre el cristianismo, no fue la que ellos pretendían enseñar en primera instancia. En segundo lugar, hay otro aspecto importante a considerar, el cual se desprende de la idea anterior, y es que la asimilación al no poder ser controlada y solamente conducida a un nivel más básico en un inicio, entrando incluso en el terreno de la analogía entre dioses y santos. Bajo este aspecto, la relación establecida con San Bartolomé podría ser desde lo macabro e incluso terrorífico, considerando además la iconografía que rodea al personaje.



Si nos fijamos en la imagen anterior, se encuentra el santo con un enorme cuchillo, el que, además y según las historias que contaban los mismos curas, fue desollado e iba vestido con su propia piel.

El santo está vestido con hábito talar y en su mano izquierda lleva un largo cuchillo de carnicero, que se usaba para desollar, evocando el martirio a que fue sometido.⁴⁸

⁴⁷ Imagen extraída de (Millones, 1997), la cual muestra a San Bartolomé desollado.

⁴⁸ (Millones, 1997, pág. 53)

Millones identifica este fenómeno y explica que, a pesar de las intenciones iniciales de evangelizar a través del ejemplo de San Bartolomé, lo cierto es que este podría haber dado paso al origen del Pishtaco al tener dos componentes que lo ligan directamente. De inicio es un hispano, por lo tanto, ya es parte del relato narrativo creado por los indígenas en el rumor mencionado por Molina. Sumado a esto, está el contexto mediante el cual se presenta una iconografía tremendamente macabra, identificando al Santo como un ser sin piel y con un cuchillo para desollar. Con esto en cuenta y en correlación a lo dicho en párrafos anteriores, la interpretación subvertida de la figura de San Bartolomé es algo totalmente posible y además, probable que haya ocurrido, dando origen a esta identificación del Pishtaco, Kharisiri y todas sus variantes, con la labor del sacerdocio. Para sumar al análisis, cabe destacar lo siguiente en el trabajo de Millones.

Es obvio que en cierto momento la prédica explicativa que acompañaba a las imágenes del mártir perdió vigencia. El nuevo creyente se encontró frente a la figura de un ser que era despojado de su piel, poniendo al descubierto sus órganos internos. Y con el mismo nombre, otra serie de imágenes, en las que un amenazante barbado con hábito talar portaba un cuchillo carnicero.

La explicación cristiana de las pinturas y esculturas de San Bartolomé en algún momento fue superada por la violencia de las imágenes. Ellas convocaron una interpretación diferente basada en la historia cultural de los Andes, y en una ideología en formación, que resultaba más cercana a las circunstancias sociales que vivía el poblador andino.⁴⁹

Lo dicho por Millones postula un origen del Pishtaco a modo de semejanza con la figura de San Bartolomé, o un cambio del relato original de Molina a partir de la introducción de la iconografía religiosa. Sea cual sea la respuesta, lo cierto es que la hipótesis planteada por el autor, llena un vacío en la evolución narrativa del Kharisiri, tratándose de la opción más viable entre lo descrito por Molina y el relato final que llega en el siglo XX, donde según Branca, volvería a existir una transformación en los años cincuenta, cuyas características implican aspectos más abstractos, como lo descrito en el propio título de su estudio, este pasa de ser *de un fantasma a un vecino*⁵⁰, infiltrándose así en la propia comunidad y a su vez, transformarse de una entidad a un sujeto.

⁴⁹ (Millones, 1997, pág. 55)

⁵⁰ (Branca, 2018)

3.3. Los Sacerdotes Bethamitas

El primer relato corresponde a una compilación que hace Ricardo Palma por 1872, cuya función era hacer un registro de las distintas tradiciones orales, que pese a tener una dudosa validez histórica, no se puede ignorar, pues presenta un fenómeno extremadamente particular, el cual mostraría por primera vez una referencia temprana del Naca (otro nombre o versión del Kharisiri).

A los Indios del Cuzco les hizo creer algún bellaco que los belethmitas degollaban a los enfermos para sacarles las enjundias y hacer manteca para las boticas de Su Majestad (sic).

Así, cuando encontraban en la calle a un belethmita, le gritaban: ¡Naca! ¡Naca! (degolladores o verdugos), lo colmaban de injurias, le tiraban piedras, y aun sucedió que, por equivocación, mataron a un religioso de otra Orden. Fray Rodrigo fué, en cierta ocasión a un pueblo situado a cinco leguas del Cuzco. Al pasar por una calle, un indio albañil empezó a gritar:

- *¡Maten a ese naca!*

Y al lanzar una piedra, resbalóse del andamio o pared y se descalabró.

Con este trágico acontecimiento empezó el pueblo a mirar con aire de supersticioso temor a los hospitalarios, y fué preciso otro suceso casi idéntico para que el temor se cambiase en respeto, y aun en cariño popular por los belethmitas. Aconteció que unas hembras, de esas de patente sucia, iban por la calle en compañía de unos mozos tarambanas, echando por esas bocas sapos, lagartos y culebras, cuando acertaron o desacertaron a pasar dos belethmitas

- *Cállate, mujer - Dijo uno de los calaveras -, y deja pasar a estps santos.*

- *¡Qué santos ni qué droga! - contestó la moza -. ¡Bonita soy yo para cuidarme de estos perros nacas!*

Y no habló más, porque se le torció la boca y rostrituerta habría quedado para siempre si los nacas no hubieran hecho el milagro de curarla.⁵¹

A partir de lo escrito, se pueden analizar múltiples factores; entre ellos, el asesinato de un párroco y las consecuencias de la difusión de la entidad extractora de Unto. Siendo un tema tan controversial, debiese de quedar algún tipo de registro en archivos coloniales. Sin embargo, y debido a la imposibilidad material de comprobar este asesinato, me limitaré a mencionar este hecho como parte de la tradición oral recopilada por Palma, pero que falta comprobar su versión empírica, a través de la documentación

⁵¹ (Palma, 1964, pág. 441)

de archivos. También existiendo la posibilidad de que sea una invención del autor, dando un toque dramático a una obra que no deja de ser literaria.

Pese a lo mencionado, es un acontecimiento destacable, pues ya existe una trazabilidad del fenómeno del extractor, que dataría desde 1671, o desde 1872 si tomamos como origen del planteamiento al propio Palma. Este hecho en particular nos indica que, para cualquiera de las dos fechas, la labor del sacerdocio es identificada con los extractores de unto, tal como mencionan autores modernos cuando hacen una definición "tradicional" del Kharisiri, Pishtaco, Ñaqaq, o cualquier otro sacramantecas andino.

En segundo lugar, pero no menos importante, está la conclusión de cómo esta orden pasa de ser un potencial peligro, a agentes respetables e incluso queridos por la comunidad. En el texto se hace clara referencia a los poderes milagrosos de curación de estos hombres religiosos, al haberse apiadado de una moza que, habiéndoles faltado el respeto, es deformada facialmente, únicamente para ser recompuesta gracias a la intervención de los Belethmitas.

Este último ejemplo, implica una transformación inusitada del proceso de construcción cultural del Kharisiri, puesto que si tomamos fe del relato, durante el siglo XVI y XVII, la entidad está identificada con la labor del sacerdocio. Ejemplo de esto es lo expuesto por Gerardo Fernández, quien en la síntesis que da en su estudio del Kharisiri, establece una vinculación muy profunda con este oficio o cualquiera que tenga relación directa con el párroco.

Con esto en mente, queda más claro entonces es aspecto clave del siglo XVIII - XIX, como un periodo que coloniza la figura del Kharisiri, tomando en cuenta que el "primer periodo" (Siglo XVI - XVII), es aquel dónde se origina la creación del Kharisiri como la figura de un "otro".

Esta característica no sería abandonada en el futuro, pues hasta la actualidad existe este sentido de la otredad en la figura del Kharisiri; es más, si hacemos una comparativa de esta entidad, lo único que se mantiene como una constante, es la otredad como el núcleo de la figura del Kharisiri. Prueba de ello son las experiencias colectivas de varios antropólogos y antropólogas, quienes estando en las regiones andinas de Perú, Bolivia, norte de Chile, e incluso uno que otro testimonio por el sur de Ecuador, nos relatan de forma bastante curiosa el "primer acercamiento" que establecen los indígenas, para con cualquiera ajeno a la comunidad. Esto último podría corresponder al fenómeno que

advierte Doménico Branca para los años 50' (texto que ya ha sido referenciado anteriormente).

3.4. Los Pishtacos de San Buenaventura

El primer cuento pertenece al libro *Mitos, Cuentos y Leyendas* realizado por José María Arguedas en 1947, el cual después fue reeditado por Sybila Arredondo de Arguedas y Wladimiro Izquierdo López. Esta compilación contiene una serie de relatos orales que describen el folclore peruano, extendiéndose desde tiempos prehispánicos, hasta inicios del siglo XX.

En esta, viene un cuento llamado *Los Pishtacos*, que dan una caracterización bien única de esta entidad, puesto que nos situamos en una leyenda oral del siglo XIX, por lo tanto se asume una serie de cambios del relato "original" de Molina. Sin embargo, y antes de continuar con el análisis, es necesario aclarar algunos aspectos metodológicos importantes. Primero, mencionar que estas son fuentes no históricas, es decir están enfocadas a una compilación del folclore, los mitos y leyendas peruanas.

Esto obviamente da un giro a lo literario, pero que tomados como un cuaderno antropológico (que es el origen y el objetivo central de los investigadores), nos encontramos ante un testigo que nos brinda una información importante y que debe ser tomada en cuenta, pues constituye una realidad.

Ahora bien ¿Por qué es tan importante el elemento literario en este estudio?

Si bien este en particular habla de un relato de carácter literario, es necesario explicar varias cosas que añaden un valor agregado a este <<testimonio>>. De inicio, el mismo objetivo del extracto, tiene como fin, la "correcta" lectura de esta como una fuente y no como una creación narrativa. Aquí entra entonces el debate sobre la validez de las fuentes, siendo resuelto en este caso de una forma muy simple. En vista de la importancia de la historia oral para las sociedades andinas, es un despropósito invalidar una fuente, por el carácter "narrativo" de esta. Si este es el criterio, muchos de los estudios del mundo colonial e incluso actual, entrarían en una crisis de credibilidad. Esto no implica, ni mucho menos, el aceptar a ojos cerrados cualquier relato sin mayor cuestionamiento. En este caso, al ser su origen un estudio antropológico, considero, por tanto, su credibilidad y su pertinencia como fuente testimonial.

Cuentan que hace mucho tiempo, más o menos en los comienzos de la República, andaban por los alrededores de casi todas las poblaciones unos individuos que mataban a las personas que salían al campo, especialmente a aquellas que eran gordas y tenían muy buena voz, porque decían que la sangre y la grasa de dichas personas servían en la fundición de las campanas; y dicen que cuanto mejor voz

tenía la persona, más sonora salía la campana. Así es como estos hombres sanguinarios, llamados «pishtacos», eran muy temidos por los pobladores. Respecto a esta creencia hay en el pueblo de San Buenaventura un cuento con el que prueban la existencia de los tales pishtacos. En esa época existía una muy estrecha unión o fraternidad entre los ciudadanos que formaban una comunidad, y eran como una sola familia para todos sus trabajos; de tal manera que, por ejemplo, cuando un individuo hacía su casa, todos lo ayudaban en la obra. Así llegó el día en que uno de ellos quiso hacer su casa y como era costumbre, todos, hombres y mujeres, fueron a ayudarlo. Cuando solo faltaba el techo, que se hacía de paja, acordaron ir un día a buscar la paja de las alturas; y salieron el día señalado, y como era lejos, a medio camino se sentaron a descansar y a almorzar su fiambre, que así se llama al almuerzo frío que llevan; para este fiambre llevaban cancha («maíz tostado»), queso, charqui, papas asadas, habas tostadas, etcétera. Cuando tranquilamente estaban comiendo, fueron sorprendidos por unos desconocidos que les fingieron una sincera amistad; entonces los desconocidos invitaron algo de su fiambre, que solo consistía de chicharrones, trozos de carne tostada; pero estos chicharrones contenían un narcótico. Las esposas de los que iban por paja, que se habían dado cuenta de que los individuos desconocidos eran los pishtacos, hacían señas a sus esposos para que no comieran la carne, pero ellos no dieron importancia a las señas de las mujeres y siguieron comiendo. Terminado el almuerzo, se retiraron los individuos desconocidos, que seguramente se fueron a esconder, esperando el resultado de su astucia. A los pocos minutos ya casi todos los hombres caían en un profundo sueño; entonces las señoras, desesperadas, los llevaban como podían a esconderlos en cuevas, o los tapaban con paja, para que no los vieran los pishtacos; y seguidamente regresaron al pueblo a dar aviso a las autoridades y al resto de la gente que se había quedado allí. Cuando estos llegaron armados de hachas, cuchillos, machetes, etcétera, al lugar donde habían quedado escondidos los demás, faltaban dos hombres. Todos muy afligidos por la desaparición de sus compañeros y parientes, decidieron ir en busca de los pishtacos que habían cometido tal crimen. A unos dos o tres kilómetros de distancia, llegaron por fin a una cueva donde descubrieron a primera vista los cadáveres de los hombres que faltaban; estaban sin cabeza y colgados de los pies, de unos ganchos asegurados a las rocas que formaban la cueva. En la parte baja había un perol grande, donde se depositaba la sangre de los cuerpos yertos. Llenos de indignación y horror se pusieron a buscar a los bandidos; uno de ellos descubrió, a unos metros de la

cueva, a uno de los pishtacos, que dormía tranquilo después de su obra... se acercó cuidadosamente a él, y con el hacha que llevaba en la mano, descargó tal golpe en el cuello del pishtaco que la cabeza salió rodando por un lado; sin embargo, la reacción fue tan rápida, que el cuerpo sin cabeza, con un movimiento brusco, logró ponerse de pie, pero no pudo permanecer así y volvió a caer ya muerto. Los otros pishtacos, al oír los ruidos, huyeron sin ser vistos. Entonces los hombres recogieron los cadáveres de sus familiares y los llevaron al pueblo para darles sepultura, dejando en el mismo lugar el cuerpo del pishtaco para que se lo comieran los cuervos. Los pishtacos huyeron; descontentos con lo que les había sucedido, se dirigieron en busca de otras personas; así andando, llegaron a una choza apartada en la cual vivía una viejecita con sus dos nietecitos. Los pishtacos habían rodeado ya la choza y se preparaban a entrar en ella, cuando oyeron que la viejecita pronunciaba palabras, que ellos nunca habían escuchado: «¡Janampa, janampa, chaita, chaita, uraypi, uraypi!»; y los bandidos creyendo que la viejecita llamaba a gente en su ayuda o que era una bruja que podía encantarlos, huyeron para no volver más. Pero en realidad la viejecita indicaba a sus nietos que se frotaran la espalda, e ignorante de todo lo que sucedía en el exterior, les decía en quechua: «¡Arriba, arriba; abajo, abajo! ¡A ese, a ese!»; para que ellos supieran qué sitio debían frotar; y de ese modo contribuyó a su salvación, porque, si no, hubiera sido degollada por los pishtacos⁵²

Uno de los elementos a destacar de este cuento, son los Pishtacos mismos. De partida estos tienen características más similares a bandidos caníbales, que al espectro del cual se hace mención en otros cuentos y mitos, presentando así un cambio en la visión y construcción propia de la entidad, pues de acuerdo con Domenico Branca, el Kharisiri (versión Aymara del Pishtaco), sufriría su transformación a “humano” recién a mediados del siglo XX. Sin querer contradecir esta tesis, tenemos al menos que para la zona del Perú, esta transformación se da bastante antes de lo planteado por el autor.

¿Esto es indicativo de que la tesis de Branca es errónea? Al menos en términos del análisis acá presentado no, o al menos no necesariamente, pues genera la apertura a otros fenómenos, cuyas implicancias irían en tres direcciones:

- La tesis de Branca complementa un fenómeno de transformación, culminando un proceso de colonización iniciado en el siglo XVI
- Lo planteado pro Branca es aplicable solo para la zona Aymara

⁵² (Arguedas & Izquierdo Ríos, 2011, págs. 119 - 121)

- Y una tercera opción correspondería a que estas entidades, si bien de características similares, no son las mismas, o que en su origen efectivamente parten de una misma rama, pero que a medida que pasa el tiempo, se disgrega la tradición y se “distorsiona” según la región.

Estas opciones pueden ser consideradas no excluyentes, salvo quizás la tercera, que es la más compleja de sostener, pues es de acuerdo académico general que todas estas tradiciones son pertenecientes a una misma entidad. Por este motivo, me aventuro a decir que al menos las dos primeras opciones son absolutamente complementarias, explicando además el fenómeno, de por qué existe una versión tan “adelantada” de la tesis de Branca en el siglo XIX.

Otro de los elementos que se hacen mención y son interesantes de destacar, es todo el proceso de interacción, además de que de inmediato se les identifica como extranjeros o desconocidos, reiterando esto al momento de llegar a la anciana, la cual les habla en quechua; pero que son palabras inentendibles para estos Pishtacos. Esto nos trae nuevamente a la idea de los extraños, los ajenos y los otros.

3.5. Los Jinetes negros

El siguiente extracto corresponde a una de las versiones analizadas por Wilfredo Kapsoli, el cual deriva de las compilaciones de Pedro Monge, quién recopiló una serie de relatos del Pishtaco a mediados del siglo XX, en donde ya presentan características más modernas y que corroborarían que ya hay un cambio relativamente asentado en las zonas andinas del "sacamantecas" andino.

Ellos viven en cuevas, alejados de los centros poblados. Se movilizan a caballo y en pareja; portan cuchillos o puñales (sólo uno lleva "polvo mágico"). Atacan siempre de noche, dialogan con sus víctimas y, en ocasiones, se disfrazan de chacuas (viejas). No se les conoce el rostro ni la contextura, salvo, en 3 casos, en que se le describe: "dicen que eran negros" (N° 10), "allí - la Oroya-los pishtacos eran negros" (N° 11) y "era hombre grande, barbudo, bien vestido" (N° 6). Raptaban a las mujeres jóvenes, las convertían en sus amantes y las destinaban a ser cocineras. Les amputaban las piernas y, a veces, los brazos para evitar que se fuguen o le agredan en cualquier descuido. Apenas una se conserva sana y colabora activamente con su seductor.

Las víctimas de estos episodios son jóvenes o adultos de ambos sexos, viajeros solitarios o niños de colegio a quienes se les persigue para decapitarlos. Las acciones se producen en el campo, en los caminos escarpados, aunque siempre surge un imponderable que los salva. De este modo, los otrora vencedores, son vencidos y sus cabezas ruedan por los suelos. Los héroes son, en esta región, personajes singulares toros y perros devoradores; hombres y mujeres humildes que recurren a tretas ingeniosas o a la fuerza de las armas. He aquí los sucesos: "Un Toro de color verde, dando bramidos ensordecedores y echando chispas por los ojos, embistió al pishtaco a diestra y siniestra y lo devoró en un instante" (N° 1). "Un Toro, que odiaba a toda persona que veía, entró a la cueva escarbando en el suelo y bramando se lanzó sobre el pishtaco asteándolo y revoleándolo, a su regalado gusto, lo hizo pedacitos" (N° 2). "Una mujer clamó una gracia antes de morir: cantar fuerte y bailar. Concedido su pedido lo hizo a voz en cuello. ¡Tanitaaa, Uruncushaaaa! y los perros - que así se llamaban-se lanzaron a toda carrera contra los pishtacos y los devoraron en un santiamén" (N° 9).⁵³

El análisis llevado a cabo por Wilfredo Kapsoli es por mucho, uno de los más completos e indispensables sobre el Pishtaco, pues tal como se muestra en los párrafos citados, se

⁵³ (Kapsoli, 1991, págs. 62 - 63)

dan una serie de características que han complementado la composición original del Pishtaco.

Algunas a destacar son la relación que ahora tienen los Pishtacos con las mujeres. En todas las compilaciones y mitos previos, la referencia al secuestro de mujeres no estaba presente, lo cual añade una nueva dimensión conceptual y temporal a esta entidad. Esto último es uno de los elementos que llama más la atención, pues estudios más modernos indican una profunda relación entre el Pishtaco con situaciones de abuso y opresión de género, siendo el estudio más destacable el de Mary Weismantel; Cholas y Pishtacos⁵⁴. Si bien, pareciera inicialmente fuera de lugar este último aspecto, no hay nada más alejado de la verdad, pues como se ha dicho anteriormente, el Pishtaco es una figura maleable, teniendo una composición que se logra ajustar a demandas más modernas, tales como aquellas que contemplan una perspectiva de género. Curiosamente esta situación se da por el principio fundamental por el que surge esta entidad, la cual es la representación de un *otro*.

Por este motivo, se han sucedido una serie de investigaciones actuales, que indican al Pishtaco, Kharisiri o Lik'ichiri como una entidad todavía vigente en la sociedad, pero ahora ya no es un sacerdote, sino un extranjero a la comunidad, siendo así representaciones del estado, a través de funcionarios, o incluso antropólogos o médicos. Este punto es precisamente el que plantea originalmente Branca⁵⁵ en su estudio sobre el Kharisiri, al cual adhiero, salvo por un punto en particular; considero que el cambio de “lo inmaterial a lo material” se da antes del 1950, pues a pesar del alcance que hace que esto es solo para el contexto Aymara, lo cierto es que se generan al menos ciertas dudas, pues una de las situaciones que ha caracterizado el mito del Kharisiri, Pishtaco, etc., ha sido su difusión en los distintos espacios que otrora conformaron el Tahuantinsuyo, por lo que es difícil asumir que se tardaran décadas (tomando en cuenta el relato de los

⁵⁴ Por motivos de necesitar una revisión más exhaustiva, no pudo ser incorporado en esta tesis, más que como elemento referencial, pero necesario, pues sería una negligencia no colocar la referencia de este interesantísimo estudio.

⁵⁵ En los primeros informes, de hecho, y hasta por lo menos los años 50, el kharisiri era descrito como un ser maligno o un fantasma; en todos los casos, privado de características adscribibles —en el contexto aymara— a lo humano. Es a partir de los años 50 que esta descripción comenzó a cambiar: ya podía ser una persona común, también un indígena, y no solamente un blanco. (Branca, 2018, pág. 282)

Pishtacos de San Buenaventura) en llegar estas nuevas interpretaciones a los distintos espacios del mundo andino.

Esta entidad está en permanente cambio desde tiempos coloniales, hasta la actualidad, manteniendo eso si un principio fundamental, que es la representación de una entidad voraz, que acecha a las comunidades y que a medida que ha pasado el tiempo, se ha logrado insertar en ella, pues el Kharisiri, Pishtaco o Lik'ichiri, es (o son) una entidad a la cual se atribuye no solo el robo de grasa, sino la propia depredación de la comunidad al traer el mundo exterior, la violencia, los asesinatos, etc., al entorno comunitario. Por esta razón no es extraño encontrar hasta el día de hoy testimonios que hablan del Kharisiri, de cómo este secuestró a infantes, solo para encontrarlos muertos días después. O de cómo la vecina fue encontrada muerta, sin unto y con extrañas marcas, después de que se aquejara durante días de una fatiga que no la dejaba. El Kharisiri es violencia física depredadora, que rompe con el esquema de la comunidad, que quiebran los parámetros del buen convivir y las tradiciones de reciprocidad. Este es, por tanto, el motivo por el cual existe una amplitud de cuentos y definiciones que nos habla del Kharisiri y su oscilación entre el siglo XVI a la actualidad.

3.6. Testimonio kallawaya

Tal como se ha ido planteando, el Kharisiri tiene distintos comportamientos y definiciones, dependiendo de la época y la región. Esto queda muy patente según lo que menciona Wilfredo Kapsoli, pero nuevamente, en un afán de lograr una “definición unificada”, es relevante destacar a Gerardo Fernández, autor que es probablemente uno de los más importantes investigadores respecto del Kharisiri. Este, en su libro *Testimonio Kallawaya* brinda por fin una síntesis del fenómeno, que se complementa a su vez con un artículo de su autoría; *Kharisiris de agosto en el altiplano Aymara de Bolivia*, el cual será referenciado más adelante.

Sin duda alguna, la experiencia que relata Severino Vila en el Testimonio Kallawaya es una fuente de datos invaluable, puesto que es la acumulación de treinta años de experiencia como un médico naturista. Su linaje de médicos y *chamanes*, permite afirmar que el testimonio de Severino es uno experto, tanto por su vasta experiencia, además de los conocimientos colectivos heredados de sus antepasados, que son reiterados en múltiples ocasiones en el texto.

El testimonio posee dos citas que son claves para el modelo del Kharisiri que plantea Fernández. El primero tiene que ver con la explicación de cómo los sacerdotes eran o se transformaban en Kharisiris. Lamentablemente no se explora mucho en este punto, pero sí lo hace en la explicación de cómo curar el mal que hace esta entidad, afirmando que es un conocimiento proveniente de “los abuelos”.

El kharisiri tiene su presión... ¡phucha! Muy caloroso siente... calor, tiene diarrea, no tiene valor, en la cama se acuesta, ya no se puede levantar más. Para eso nosotros ¡cosa sencilla! No es mucho. Podemos preparar grasa o una oveja negra. Agarramos, rápidamente, el panza le abrimos, la grasa, lo que complementa a la panza, su grasa ese hay que sacae, su telita y todo... lik'i decimos nosotros en quechua. Entonces eso “káj” colocando “aquí me duele”, káj le hacemos colocar, después huevo batido blanco no más, también puede ser eso, también puede limpiar con los cuatro huevos o también puede tomar, tomadito un huevo, pero sin azúcar nada, eso le llama curación de los Kharisiris. Estos temas raras veces me llegan, pero nuestros abuelos nos contaron. Esas cosas, si, una vez cada unos cuantos años, una vez escuchamos; a los dos años... ¡una vez! Así pasa. Hay también otra forma. Prepara habas rojo, sebo de llama, su líquido que bota se prepara.”

*“Se hace madurar, toma, toma, también ya no se coloca, pero más de todo es la grasa, grasa de oveja aplica. Eso hay que emplear donde está doliendo, o su no es huevo batido, pero no avisarlo al personal que está enfermo. Si avisamos ¡se asusta peor! ¡Ya me voy a morir; ya no voy a vivir, estoy mal!, en fin ya problemas puede haber o peor causamos. Mejor es que secretamente hay que curar esas cosas”.*⁵⁶

El episodio descrito da cuenta de varias cosas; la primera y más importante, la cura de los enfermos tiene que ver con la grasa y el sacrificio de un animal ¿Por qué una oveja negra? Cabría investigarlo en un futuro, pues no hay mayores datos al respecto. Aventurándome en una hipótesis, podría ser la relación iconográfica que se da de este animal con el Diablo, ya que si se presenta como una subversión al “cordero de Dios”, podría representar la contraparte diabólica que se intenta retratar en los rituales de índole satánico o diabólico. Sin embargo, la falta de evidencia deja esta aseveración sin fundamentos más allá de una muy osada hipótesis.

Un segundo elemento a destacar, es que los casos aparentemente no son muy numerosos, pudiendo llegar con varios años de diferencia el uno del otro. Pero más allá de esto, se encuentra la importancia de mantener en ignorancia al sujeto objetivo del ataque, ya que el mismo Severino indica que la impresión de estar siendo atacado por un Kharisiri, puede ser suficiente para matar a la persona.

El Kharisiri entonces no ha cambiado en algo fundamental desde su origen, hasta ya tiempos modernos, pues el testimonio es llevado a cabo hacia finales del siglo XX. Este mantiene su condición de depredador de las comunidades, es aquel que acecha y a través de la extracción de la grasa, pretende asesinar a miembros de la comunidad.

La segunda parte que será destacada de este Testimonio es la definición que da en las Notas, donde Fernández Juárez menciona lo siguiente:

Kharisiri. Personaje maléfico que recorre los caminos interesado en robar a sus víctimas grasa del costado y sangre. Este peculiar “sacamantecas” andino se encuentra en las regiones altas de Bolivia y Perú recibiendo diferentes denominaciones (ñaqaaq, phistaco, caojos, lik’ichiri, khariri). El comentario de Severino engarza con las versiones más tradicionales donde se relaciona la actuación del kharisiri con el “tata cura”, el sacerdote y sus secuaces (Ansión 1989 (edit); Morote 1988: 153 -177; Fernández 1996b). En otras versiones que he

⁵⁶ (Fernández Juárez, 1997, pág. 36)

recogido sobre el kharisiri en el dominio aymara se le achaca la extracción de grasa de los riñones, existiendo diferentes procedimientos para curar al enfermo quien, en cualquier caso, nunca debe conocer el origen que se achaca a su dolencia.⁵⁷

En este extracto se da desde mi perspectiva, la definición más tradicional sobre el Kharisiri o cualquiera de sus variantes, siendo además de las más completas que se pueden encontrar. Me llama particularmente la atención de la cita que hace de Ansión, pero la inexistencia de copias de ese libro en particular, ha hecho imposible ahondar más en la referencia de “los sacerdotes, o sus secuaces”. Este es el único punto que me hace pensar en que quizás haya una referencia más antigua o más fiable a la que da Palma en su compilación, pero nuevamente la falta de datos, obstruyen una conclusión con respaldo.

⁵⁷ (Fernández Juárez, 1997, pág. 45)

3.7. Kharisiris de agosto en el altiplano Aymara de Bolivia.

Este último es un estudio llevado a cabo por Gerardo Fernández, quién hace una importante síntesis sobre el término del Kharisiri, pero también del modus operandi y otras características, que terminan por construir el relato actual de la entidad. Quizás la única ausencia que se aprecia a simple vista, es la violencia sexual que ejerce el Pishtaco en sus víctimas, pero más allá, continúa siendo una síntesis muy bien lograda de las experiencias colectivas de antropólogos, etnohistoriadores y otros profesionales afines, que testifican ya sean dificultades para ingresar en una comunidad, o una advertencia que les legó algún amigo o amiga del altiplano, de que tuviera cuidado, pues había un kharisiri acechando por la zona.

Kharisiri, kharikhari, lik'ichiri, khariri, son los términos aymaras más frecuentes que hacen alusión a la actividad violenta del personaje, de ahí la expresión castellanizada que emplean algunos estudiosos del fenómeno, al definirlo como "degollador". El término lik'ichiri hace resaltar su carácter como recolector de grasa, lik'i. En quechua, en los dominios de Ayacucho se emplean los términos ñakaq y phistaku (Ansión 1989; Morote 1988[1959]:153-177)6. La etnografía se ha ocupado de personajes parejos en el mundo hispano; conocidos son los "sacamantecas" españoles presentes en diversos lugares de la geografía hispana, así como sus equivalentes mediterráneos que han dado lugar incluso a la composición de modernas leyendas urbanas.

La forma de actuación de los kharisiris y sus características representativas están bien documentadas. Los kharisiris provocan el sueño en sus víctimas potenciales de diferentes formas, ya sea rezando plegarias católicas en sentido contrario al habitual, en especial el Padre Nuestro, tocando una campanilla o espolvoreando cenizas de difuntos y restos de la bolsa amniótica de los recién nacidos (Morote 1988:161). Ataca a los viajeros solitarios en los caminos a los que acecha a distancia; actúa fundamentalmente durante el mes de agosto empleando un objeto o maquineta para recoger la grasa colectada de las víctimas, a la manera de termo. Igualmente se dice que emplea una jeringa para realizar la extracción, además es preciso tener en cuenta que al kharisiri le interesa tanto la grasa como la sangre de sus víctimas. Su imagen tradicionalmente se ha relacionado con los sacerdotes y personas relacionadas con la Iglesia católica; en ocasiones era el mismo sacerdote, el que la mentalidad popular de los lugareños identificaba con el kharisiri o alguien que trabajaba con esta misión bajo su servicio. De hecho, la grasa humana indígena colectada, se decía, era empleada en la elaboración de

todo un complejo elenco de objetos relacionados con el quehacer ceremonial del sacerdote (velas, campanas, santos óleos); otras versiones más modernas consideran que se emplea la grasa para elaborar jabón y cosméticos de los q'aras, los mestizos y blancos de las grandes ciudades, o para realizar aceites lubricantes en los ingenios mineros y en la puesta a punto de los automóviles; hay quien lo asocia al pago de la deuda externa (Albó 1999; Celestino 1998). El kharisiri viste de blanco y lleva el rostro tapado con su fardo o q'ipi para esconder su identidad.⁵⁸

Estas dos descripciones no solo son cruciales para la definición final del Kharisiri, sino que brindan un cierre al entendimiento primigenio de este, aludiendo a una figura con elementos más esencialmente colonialistas, que, tal como evidencian los otros relatos presentados, a medida que coexisten españoles, indígenas y criollos en la zona andina, iría mutando según las propias definiciones de la otredad de mundo indígenas. Es decir, que al entender al Kharisiri de esta manera, asumimos su rol como avatar de la otredad, la cual es entendida de diversas formas a medida que avanza el tiempo; no es el mismo entendimiento que existía en el mundo indígena precolombino que el actual, esto es una cuestión evidente, pero que implica la evolución en términos netamente históricos de una entidad. De esta manera, se entiende el contenido de la otredad como principio fundamental de este, pero la otredad en sí misma es aquella que varía, mutando así a la figura del Kharisiri en el proceso.

⁵⁸ (Fernández Juárez, 2006, pág. 52)

<u>Autores</u>	<u>Fuente</u>	<u>Características</u>	<u>Año del relato</u>	<u>Año de publicación</u>
<u>Cristóbal de Molina</u>	- Relación de las fábulas y ritos de los incas	Españoles como ladrones de Unto, enviados desde el otro lado para “curar una enfermedad”	1560-1575	2010
<u>Luis Millones</u>	- El rostro de la fe. Doce ensayos sobre la religiosidad andina	Introducción de la figura de San Bartolomé, estableciendo como posible inicio de la caracterización de los Naca con el ejercicio sacerdotal.		1997
<u>Ricardo Palma</u>	- Tradiciones peruanas completas	Mención de los sacerdotes Betlemitas como “Naca”, dando así una identificación a la figura con un nombre propio.	1671	1872
<u>José María Arguedas</u>	- Mitos, leyendas y cuentos peruanos	Se menciona a la entidad como Pishtacos. Estos se mueven en grupo y son vistos más como depredadores. No son identificados con sacerdotes, sino más bien como un grupo de foráneos. Esto último se aprecia al no entender estos últimos el quechua al final del texto.	Relatos orales del XIX	1947

<p><u>Wilfredo Kapsoli y Pedro Monge</u></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Los Pishtacos: Degolladores degollados 	<p>Se identifica al Kharisiri con características bastante más amplias que en relatos anteriores. Este va en parejas y montado, además de secuestrar mujeres y utilizarlas como consortes en contra de su voluntad. Se suma la violencia sexual a la lista de horrores que comete. Son decapitadores y asesinos negros, pero se les puede vencer y tienen enfrentamientos con animales como vacas o toros, que pueden acabar con el Kharisiri</p>	<p>Relatos orales de mediados del XX</p>	
<p><u>Gerardo Fernández</u></p>	<ul style="list-style-type: none"> - Testimonio Kallawaya - Kharisiris de Agosto en el altiplano Aymara - Diablo y Ch'amakani: Antropofagia simbólica y Maleficio en el Altiplano 	<p>Visión moderna del Kharisiri, Pishtaco, Ñaqaq, etc. Fernández recopila una serie de características de relatos orales más modernos, que se asemejan más a la tradición dada por Ricardo Palma, que por otros autores de inicios del XX.</p>	<p>Relatos orales de finales del XX</p>	

	Aymara de Bolivia	Tampoco hay una mención a la violencia sexual, pero si un desglose importante de poderes mágicos y una representación más conceptual del "otro".		
--	-------------------	--	--	--

Tal como se logra ver en el cuadro de resumen, el relato del Kharisiri ha ido variando muchísimo desde la primera representación escrita. En cierto punto llega a confundirse la misma naturaleza del Pishtaco, debido a las diferentes características que hay entre cada uno de los relatos. Por ejemplo, si analizamos la versión de Arguedas, dista mucho de ser similar a la versión más moderna que sintetiza Fernández; de inicio, Arguedas recoge un cuento que parte con un ataque de un conjunto de Pishtacos, no "un" Pishtaco, dando características más de manada. Sin embargo, autores más modernos como Branca, Fernández, e incluso Priby, relacionan el actuar de la entidad como algo más individual. Esto último no es para nada antojadizo, puesto que los relatos orales que recopilaron estos autores, o incluso a fuentes posteriores a la segunda mitad del siglo XX, son más de carácter individual.

Este fenómeno es curioso, pues desde un inicio, el acto predatorio del Pishtaco es visto como algo más "colectivo", en el sentido de que son los españoles quienes vienen a robar grasa. No hay una distinción más allá de un "ser hispano" en contraposición de un "ser indígena". En el caso de Palma, es el único que escapa de cierta manera a este principio, pues solo hacen mención del paso de una pareja de Bethlemitas como posibles nacas, pero que finalmente son reconocidos como sacerdotes y no como monstruos.

Para el caso de Palma, es difícil generar una clasificación clara, en el sentido de que la versión de la historia que da sobre el naca, es más cercana en muchos aspectos a los relatos más modernos del Kharisiri. La identificación del monstruo con un sacerdote, atravesando caminos y el temor que generaban, son uno de los aspectos más notables de este relato en particular. Sin embargo, este mismo menciona ya hacia el final, la restitución de la reputación de los Bethlemitas como hombres de fe.

Palma en este aspecto, presenta la versión más arquetípica, pero a la vez la más compleja de encajar en términos de "evolución" narrativa, puesto que los Pishtacos, nacas o

Kharisiris, al menos en un inicio eran considerados clérigos regulares y hombres relacionados a la labor del sacerdocio, pero tal como demostrarían otros autores, esta visión iría difuminándose, hasta lograr encajar una nueva narrativa. Esta proponía por supuesto, un elemento de alteridad, pero adecuado a la nueva relación colonial establecida y, por lo tanto, tratar de Naca, Pishtaco o Kharisiri al cura era un acto por lo menos peligroso.

Cabría señalar entonces, una situación curiosa asociada a esta transformación que tienen los clérigos en la visión colectiva de los indígenas. Vale decir, que tal como plantea Palma, hay un momento en específico en que los Betlemitas pasan de una sospecha a un temor supersticioso, pero después del acontecimiento en que revierten una deformación facial, son vistos nuevamente como seres benevolentes. Esto podría corresponder (al menos simbólicamente) al momento en el cual los sacerdotes dejan de ser vistos como un ente ajeno a la comunidad y pasan a formar parte de ella. Con esto no quiero decir que exista una correlación histórica, al punto de decir exactamente en qué momento sucede esto, pues va a ir variando por lo hermético de las comunidades, e incluso por un factor tan azaroso como la propia personalidad y compromiso del párroco, para con la propia comunidad indígena.

Sumado a esta idea, se encuentra la situación que describe en algún momento Abercrombie⁵⁹ sobre la extraña relación entre el párroco y el pueblo indígena. Si bien este es un actor que pasa a formar parte de la comunidad, lo hace desde una perspectiva correctiva, es decir, como un agente que va a enseñar la fe y todo aquello referente a la moralidad cristiana. Pero, siendo parte de la comunidad, está aislado como una autoridad. Es, por tanto, un sujeto que además de enseñar, corrige las costumbres indígenas, que en la época colonial, eran tomados como resabios prehispánicos, pero ahora, simplemente son vistos como situaciones que oscilan entre lo herético y lo folclórico.

Así el relato presentado por Palma, podría ser muy significativo, pero nuevamente hay que destacar la naturaleza narrativa de este relato, que a pesar de ser uno que intenta pasar por una fuente histórica, no nos podemos fiar al cien por ciento de esta. Por este motivo, dejo en el plano de una posibilidad lo dicho anteriormente, siendo necesaria una indagación mayor, para saber con certeza si el cambio que se establece en la visión de los párrocos respecto al Kharisiri, tiene una influencia directa con esta inclusión en las

⁵⁹ (Abercrombie, 2006)

comunidades. La lógica nos indica que sí, pero nuevamente hay que ser cautelosos en estas afirmaciones.

Lo dicho hasta ahora podría abrir un espectro de posibilidades para futuros estudios del sacramantecas andino. De momento, el conocer a profundidad lo expuesto en párrafos anteriores, pero, además se encuentra el identificar las distintas vertientes de las cuales nace cada tradición, pues analizando el cuadro, es claro que las entidades Kharisiri, Lik'ichiris, Ñaqaq, Naca, Pishtaco, etc. son variantes regionales. Si bien estas últimas se rigen bajo principios básicos, tales como el robo de la grasa, los quiebres de relación recíprocarios y el temor ante la introducción de elementos exógenos en la propia comunidad. La alteridad y el terror ante un ser maligno son la principal fuente que unifica a todas estas variantes.

Conclusiones

Desde tiempos temprano coloniales, el sacamantecas comienza su proceso de inserción en el mundo andino, tratando de generar una dicotomía a través del horror. El indígena asediado por un grupo de enfermos que van en búsqueda de grasa, material sagrado que relaciona a los indígenas con el Viracocha, quebrando además la ley cósmica de hermandad a través de un acto tan infame como el robo.

A lo largo de esta investigación se ha ido exponiendo desde la construcción del imaginario y la propuesta de utilización del concepto de cultura folclórica, hasta la compilación de relatos del Kharisiri, que, desde una perspectiva investigativa me resultaron más interesantes, debido al contenido diverso que planteaban la una de la otra. También hubo un sentido en escoger estas y no otras, ya que en la actualidad existe un consenso más o menos estable en la definición del sacamantecas, que independiente de sus variables regionales, conserva los principios anteriormente mencionados. Sumado a esto, hay una dimensión que ha pasado desapercibida en el análisis, pues es un cambio relativamente sutil y que deriva directamente del proceso de colonización cristiana y la característica “dúctil” que tenían los indígenas andinos a la hora de enfrentarse con su propio proceso de colonización. Esto ha conllevado a una propia necesidad teórica sobre el cual erigir el posterior análisis de la entidad. Si la criatura Kharisiri era indígena entonces ¿Cómo pasa a ser un ayudante del diablo? Evidentemente a través de una colonización, entonces ¿Cuándo y dónde? Es una pregunta que inmediatamente sale a relucir.

El motivo de tener todo el primer capítulo dedicado al análisis del imaginario, es justamente para lograr entender dos cosas en particular; la primera es el proceso de colonización cristiana, estableciendo un “paralelo” con lo acontecido en el mundo indígena, entendiendo, que la principal fuente de reestructuración que se pueden hacer en cualquier sociedad, es resignificar la relación entre el individuo y la tierra. El desarraigo, es por lo tanto un punto a considerar en el modus operandi de la iglesia católica, pues más allá de cambiar modos producción económicas, lo más importante desde mi perspectiva y lo que generó el verdadero proceso de colonización, fue esta nueva interacción social que se daba en los pueblos, regidos poco a poco por la figura del sacerdote.

Sin lugar a dudas un capítulo dedicado a esto último habría sido un aporte interesante, posicionando la figura correctiva del párroco, pero que requería de algún estudio de caso en particular, lo que desviaba el tema central de la investigación. Teniendo en cuenta lo

anterior, el segundo elemento a tratar fue la adecuada utilización del concepto de imaginario, y si en realidad este era óptimo a las necesidades de este estudio, concluyendo de que no, pues el imaginario es en sí mismo una categoría demasiado amplia, cuyos límites son todavía difusos, pues en muchos casos es ocupada casi como una muletilla al analizar situaciones o casos que exceden un empirismo.

Para este caso, la utilización de la cultura folclórica es el término que finalmente concluí como la mejor opción para analizar el caso del Kharisiri. De inicio, contempla un aspecto crucial para el análisis, tal como es la capacidad de la cultura folclórica para acomodarse en contextos de colonización o la presencia de una cultura hegemónica, pero que no es absoluta. Sumado a que esta se da en general en espacios geográficos que cumplen una función a modo de frontera, ya sea ideológica, social, cultural, etc., cuyo caso se ve en el texto.

Ya en el segundo capítulo, se toman en cuenta los primeros años de la colonización, sin entrar en el debate de la existencia o no del Taqui Oncoy, pues el relativizar aquello, sería de cierta manera deslegitimar la crónica de Molina el Cuzqueño. Por este motivo, parto de la base de que es importante este momento como “año cero” en lo que al Pishtaco respecta, pues es la “evidencia” escrita más antigua a la que podemos acceder. Sin embargo, a pesar de la importancia que tiene desde un punto de vista cronológico, lo más sugerente e importante en términos netamente conceptuales, son las secciones que desarrollan la importancia del acto recíprocatario y cómo este interactúa con las deidades, concluyendo que la trasgresión hecha con el acto del robo, involucra más factores que la mera sanción social. El robo es, por tanto, el quiebre del equilibrio cósmico en el mundo andino. Por este motivo, el Kharisiri, Pishtaco, etc. es una aberración para cualquier comunidad que se rija bajo las leyes recíprocitarias y, más allá del horror que le pudiesen tener o no a una monstruosidad como esta, el componente supersticioso de un ser que rompe la tradición sin consecuencias, debe ser un aspecto a considerar como parte del miedo a la entidad.

El origen y actuar del Kharisiri son más claros, pero ¿dónde actúa? Esta pregunta es la que muchos investigadores e investigadoras les ha llamado la atención a lo largo de los años. Ya sea por encontrarse con rumores de Kharisiris en el altiplano andino, o verse convertidos ellos mismos en los espectros. Sea cual sea la situación, la mayoría de los relatos siempre se encuentran en los sectores rurales. Entornos lejanos de la civilización y que muy a la usanza medieval, pululan seres extraordinarios. Kharisiris, brujos y espíritus son los habitantes hasta el día de hoy de aquellas regiones que, de cierta

manera, permanecieron indómitas a la influencia hispana. Muy en concordancia con lo que desarrolla en el capítulo anterior, a partir de ciertos postulados de Baschet.

Así como en los capítulos anteriores, se hace un trabajo más teórico, a partir del tercero, se hace una compilación de los relatos del Kharisiri. Aquellos que ya mencioné como los más significativos, por la diferencia radical en la representación del Pishtaco o Kharisiri, además por la separación temporal que hay entre ellos, mostrando la “evolución” y complejización del relato. ¿Qué significa esta figura para el contexto andino? Es una pregunta que solo se puede responder a través de un análisis narrativo/temporal de los relatos. A pesar de ello, lo que más resalta es que no se le da una caracterización demoniaca tan presente, lo cual genera un cuestionamiento sobre cuanto realmente logró penetrar la noción de maldad católica en el mundo andino.

En lo personal, considero que los relatos y estudios realizados por diferentes investigadores nos pueden orientar a esclarecer que, el Kharisiri al nacer como parte de un contexto de colonización y dominación, obviamente va a verse influenciado por su contexto. El Taqui Oncoy, el proceso Toledano y los concilios limenses sirven como un elemento a tener en cuenta para constatar la evolución del Kharisiri, porque tal como se planteó a lo largo de esta investigación, fueron mecanismos que pretendieron una dominación sobre elementos clave, que afectaron incluso la autodefinición de la comunidad. Por lógica, si esta era reestructurada, aquellos externos también debían ser repensados.

Los primeros relatos que hablan contextualmente del siglo XVI al XVII, se centran mucho en cosificar al hispano como el espectro roba grasa, situación que cambia radicalmente con los relatos más cercanos al siglo XIX y XX. La razón de esto es sin lugar a dudas la incorporación de la figura de San Bartolomé en la ecuación. De otra forma es imposible explicar la relación establecida entre Sacerdote y Kharisiri. Esta es, por tanto, la clave para entender la evolución moderna de los relatos del Pishtaco, pues si tomamos en cuenta las distintas tradiciones presentadas a lo largo de esta tesis, nos damos cuenta de la existencia de una variedad más que respetable.

En definitiva, esta investigación parte como una forma de entrever una relación entre la inserción del catolicismo, la forma de colonización y cómo se fueron gestando ciertos mitos en relación a la visión propia de los indígenas y su autoconciencia en el proceso. El kharisiri es una representación del temor a un agente desconocido y hostil frente a un quiebre cósmico del pacto recíprocaritario, pues no es posible entender su marginalidad,

sin tomar en cuenta la principal característica de este. Él roba, asesina y, en relatos más recientes, viola.

Es un ser que no tiene contemplaciones ni vacila a la hora de actuar. Es, en definitiva, una visión muy acorde a cómo se gestaron los acontecimientos durante los primeros años de la conquista del Tahuantinsuyo, pero a su vez se le dotó de características lo suficientemente arquetípicas para que este trascendiera hasta incluso el siglo XXI.

Bibliografía

Fuentes Primarias:

- 1- Acosta, J. D. (1590). *Historia Natural y Moral de Las Indias*. Sevilla: Casa de Juan de León.
- 2- Álvarez, B. (1998). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. (M. del Carmen Martín Rubio, J. Villarías Robles, & F. del Pino Díaz, Edits.) Madrid, España: Polifemo Ediciones.
- 3- Arguedas, J., & Izquierdo Ríos, F. (2011). *Mitos, Leyendas y Cuentos Peruanos*. (S. Arredondo de Arguedas, & W. Izquierdo López, Edits.) Lima, Perú: Ediciones Siruela.
- 4- Cieza de León, P. (2015 [1540 - 1550]). *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. (F. Pease, Ed.) Caracas: Ayacucho.
- 5- Cusi Yupangui, T. ((1570) 2006). *History of How the Spaniards Arrived in Peru*. (C. Julien, Ed., & C. Julien, Trad.) Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- 6- Fernández Juárez, G. (1997). *Testimonio Kallawaya. Medicina ritual en los Andes de Bolivia*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- 7- Molina, C. d. (2010). Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas de Cristóbal de Molina. En C. E. Parada, *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas* (págs. 35-100). Madrid: Iberoamericana.
- 8- Pachacuti Yamqui, J. d. (1993). *Relaciones de las antigüedades deste Reyno del Piru*. (P. Duviols, Trad.) Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- 9- Palma, R. (1964). *Tradiciones Peruanas Completas* (5ta ed.). (E. Palma, Ed.) Madrid, España: Aguilar.
- 10- Vega, I. G. (2004). *Comentarios Reales de los Incas Inca Garcilaso de la Vega*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuentes secundarias:

1. Abercrombie, T. A. (2006). *Caminos de la memoria y del poder*. La Paz: La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
2. Aliaga, F. (1987). Los dioses en la mitología andina. *Dialogo Andino*(6), 92 - 104.
3. Baschet, J. (2009). *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
4. Bernand, C., & Gruzinski, S. (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
5. Branca, D. (2018). De fantasma a vecino. El Kharisiri y la noción de humanidad en los Andes Aymara peruanos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 275 - 295.
6. Canessa, A. (2000). Fear and loathing in the Kharisiri trail: Alterity and identity in the Andes. *Royal Anthropological Institute*, 705-720.
7. Castro, N. (2008). Y le tuviesen por santo. Caminos de la devoción indígena colonial (Audiencia de Charcas, 1708). *Diálogo Andino*, 7 - 29.
8. Castro, V. (2009). *De Ídolos a Santos. Evangelización y religión andina en los Andes del Sur*. Santiago, Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
9. De la Puente, J. (2007). *Los curacas hechiceros de jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima: Fondo editorial pontificia universidad católica del Perú.
10. De León Azcárate, J. L. (2015). El demonio y la visión del "otro" en la primera parte de la Crónica del Perú (1553) de Pedro Cieza de León. *Revista Complutense de Historia de América*, 197-221.
11. Fernández Juárez, G. (2006). Kharisiris de Agosto en el altiplano Aymara de Bolivia. *Revista Chungara de Antropoligía Chilena*, 51-62.
12. Fernández Pozo, G. J. (2016). Formas de resistencia indígena en el mundo andino: El mito del "Inkarri", el mesianismo andino en las rebeliones del siglo XVIII y su proyección al siglo XX. *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*.(16), 1 - 27.
13. Fernández, G. (2014). Comer en el aquelarre: Entre lo sublime y lo repugnante. Una perspectiva tranatlántica. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 95 - 112.

14. Fernández, G. (2015). Diablo y Ch'amakani: Antropofagia simbólica y Maleficio en el Altiplano Aymara de Bolivia. *Chungará*, 157 - 165.
15. Ferreiro, J. (2009). Antonio Ruiz de Montoya, Misionero y Místico. Los variados caminos de la Fe en el Virreinato Peruano (siglo XVII). *Diálogo Andino*, 43-58.
16. Gil García, F. M., & Fernández Juárez, G. (2008). El culto a los cerros en el mundo andino: Estudios de caso. *Revista Española de Antropología Americana*, 38(1), 105-113.
17. Ginzburg, C. (2005). *Los Benandanti, Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*. Guadalajara, México: Editorial Universitaria.
18. Glave, L. M. (2017). La cuadratura del círculo y las rendijas del encierro: Política de reducción de indios en los Andes en los tiempos del Virrey Toledo. En A. S. Lauro, *Reducciones: La concentración forzada de las poblaciones indígenas en el virreinato del Perú* (págs. 103 - 143). Lima: Fondo editorial Universidad Católica del Perú.
19. Grunzinski, S. (2016). *La colonización de lo Imaginario*. Edición Electrónica: Fondo de Cultura Económica.
20. Henningsen, G. (2010). *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición española*. Madrid: Alianza Editorial.
21. Hidalgo, J. (2011). Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII. *Estudios Atacameños*, pp. 113 - 152.
22. Inostroza, X. (2018). Evangelización y ritualidad católica en poblados indígenas: Doctrina de Belén, Virreinato del Perú. *Boletín de la academia chilena de la historia*, 35-65.
23. Jordá, R. G. (2019). Sacrificios humanos en el mundo moche: una nueva mirada a la iconografía y a los hallazgos arqueológicos . *Quingnam*, 83-132.
24. Kapsoli, W. (1991). Los Pishtacos: Degolladores degollados. *Bull. Inst. fr. études andines*(1), 61 - 77.
25. LeGoff, J. (2008). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona: Gedisa editorial.

26. Lorandi, A. M. (1983). Mitayos y mitmaqunas en el Tawantinsuyu meridional. *Histórica*, vol. VII-1, 3 - 50.
27. MacCormack, S. (1991). *Vision an imagination in early colonial Peru*. Princeton, New Jersey: Princeton University.
28. Manríquez, V. (2002). Purum Aucca, Promaucaes: De significados, identidades y etnocategorías. Chile Central, Siglos XVI - XVIII. *Boletín de Arqueología PUCP*, 337 - 354.
29. Martínez Cereceda, J. (2012). El virrey Toledo y el control de las voces andinas coloniales. *Colonial Latin American Review*, 21(2), 175 - 208.
30. Martínez, G. (2015). Sobre Brujos y Lik'ichiris: La creación cultural del horror. *Boletín del museo chileno de arte precolombino*, 91-113.
31. Millones, L. (1997). *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre la religiosidad andina*. Sevilla: Fundación el Monte.
32. Murra, J. V. (1975). *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Perú: IEP ediciones.
33. Murra, J. V. (2004). *El Mundo Andino; población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP Ediciones.
34. Priby, R. d. (2010). Evidencias médico antropológicas sobre el origen del Pishtaco. *Rev Peru Med Exp Salud Publica*, 123-137.
35. Ramos, G. (Julio de 1992). Política eclesiasstica y extirpación de idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Oncoy. *Revista Andina, Año 10, 10(1)*, 147 - 169.
36. Riviere, G. (1991). Lik'ichiri y Kharisiri. A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad Aymara. *Instituto Francés de estudios andinos*, 23-40.
37. Rostworowski, M. (2013). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
38. Sánchez, S. (2002). Demonología en Indias. Idolatría y mimesis en la obra de José de Acosta. *Revista Complutense de Historia de América*, 9 - 34.
39. Soltero, E. (2010). Génesis, contenido y forma de la relación de las fábulas y ritos de los Incas. En C. de Molina, & P. Jiménez del Campo (Ed.), *Relación de las fábulas*

y ritos de los incas (P. Cuenca Muñoz, Trad., págs. 113 - 140). Madrid, España: Iberoamericana.

40. Todorov, T. (1998). *La conquista de América; el problema del otro*. México: Siglo Veintiuno.
41. Vila, N. S. (2016). Derecho, poder y libertad a propósito de las batallas por la autonomía jurisdiccional entre las Audiencias del Cusco y Charcas (1820-1825). *Revista de indias*, Vol. LXXVI(núm. 266).
42. Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530 - 1570)*. Madrid: Alianza editorial.
43. Wachtel, N. (1994). *Gods and vampires; back to Chipaya*. Chicago: The University of Chicago.
44. Weismantel, M. (2016). *Cholas y Pishtacos. Relatos de raza y sexo en los Andes*. Cali, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.