



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de Grado:
Comunidades Andinas y Evangelización

Los vampiros de los andes: una aproximación a la figura del Kharisiri y la colonización del imaginario

Informe para optar al Grado de Licenciado en Historia presentado por:

José Miguel Sotelo Silva

Profesor Guía: Jorge Hidalgo Lehuedé

Santiago de Chile

2020

ÍNDICE

Agradecimientos... Página 4

Introducción... Página 6

Capítulo I: La tradición Andina prehispánica... Página 8

Capítulo II: El kharisiri y la cosmovisión andina... Página 11

Capítulo III: El Siglo XVI - XVII... Página 17

Capítulo IV: La brujería europea y el Kharisiri... Página 23

Conclusiones... Página 30

Bibliografía... Página 34

Agradecimientos

Esta tesis la dedico a mis padres Jorge y Tatiana, que siempre estuvieron a mi lado apoyándome a perseguir una vida de estudios.

A mi hermano Hugo que habría sido muy feliz al verme obtener mi título.

A mi hermano Tomás, quién me ha aguantado conversaciones interminables sobre temas que “a nadie más que a mí le interesan”.

A mi hermana Amanda, que a pesar de nuestras diferencias le deseo lo mejor y espero sincera y afectuosamente, que logre terminar su proceso académico en las mejores condiciones posibles.

A mi cuñada Claudia por su inmenso cariño y paciencia, todos mis mejores deseos.

A mi sobrino Pascal, al que le deseo lo mejor y que a pesar de ser muy pequeño para entender estas palabras, como familia vamos a trabajar en conjunto para darte el mejor futuro posible.

A mi “Ella” y mi Tata, quienes siempre me incentivaron a la lectura y sé que esta tesis le hubiera encantado a mi abuelo, espero que pueda escucharla en donde quiera que se encuentre ahora.

A mi Nonna que sé que le hubiese alegrado mucho verme titulado en una “universidad de verdad”, pese a no haber estudiado una “carrera de verdad”. Mis profundos cariños y espero que estas palabras puedan resonar a través de la vida y la muerte, para expresarle a Hugo, mi Tata y mi Nonna, que esta fue misión cumplida.

Para mi Tío Nano, que es un verdadero pilar en mi vida y que me ha contenido en muchas ocasiones de mis locuras.

A mi Tío Moisés, quién como pocos me ha inculcado la importancia de estudiar y superarme constantemente para ser la mejor versión de mí.

A mi primo Andrés que fue fundamental a la hora de seleccionar mi casa de estudios.

Esta tesis también se la dedico a mis amigos, Fefi, Vicho (así es con V), Juanjo, Jorge, Tapia y Joaco. Que sin su apoyo incondicional no hubiera podido sobrevivir a mis crisis existenciales.

A Pablo, Jonathan, Patricio, Iván, Nicolás, Franco y Francisco. Camaradas de lucha a los cuales conocí durante la revuelta del 2019 y que estando todos nosotros golpeados y ensangrentados, me hicieron prometerles que la historia no los olvidaría. Compañeros, la historia no los olvida y nunca los olvidará.

A mis compañeros del Dojo, que sin su ayuda y la disciplina que solo te puede dar un arte marcial, no podría haber sacado adelante este proyecto.

Para Sybilla, la única amiga que he podido hacer y mantener en la universidad, le deseo lo mejor para el futuro y sé que será una investigadora increíble, además de que tengo la confianza de que lograras tus metas.

No puedo cerrar estos agradecimientos sin mencionar a mis profesores.

Al profesor Jorge Hidalgo por su metodología de trabajo y guía, además de siempre estar a disposición de nosotros, me brindó apoyo y me incentivo a continuar mis estudios en el posgrado.

Al profesor José Manuel Zavala quién me ha enseñado mucho y me ha dado apoyo intelectual, permitiéndome crecer en mi actual área de estudio, además de impulsar mi interés por los posgrados de la universidad.

Al profesor José Luis Martínez, que fue una piedra angular para confirmar ciertas hipótesis y darme la confianza para continuar mi informe.

Por supuesto a la profesora Viviana Gallardo, mi primera profesora de Culturas Prehispánicas, la que me indujo de lleno a la investigación historiográfica y me introdujo a la importancia del estudio de la historia indígena.

A Roque Marin y Marcelo Llorens, profesores con los cuales tengo una deuda que jamás podré pagar y espero que algún día pueda retribuirles de alguna forma.

Faltarían varias páginas para hacer los agradecimientos correspondientes a todas las personas que han sido una influencia importante para mí, pero para aquellos que no alcancé a mencionar, les extiendo mis más sinceras disculpas y solo les puedo decir que los tengo presentes en mis pensamientos y que llegado el momento les agradeceré personalmente por su apoyo y cariño.

Esta tesis como se puede observar no es mía, sino un trabajo colectivo de muchas personas que me impulsaron y ayudaron en mi camino universitario y me faltarían vidas para agradecerles por todo. De momento les presento este texto y espero que puedan disfrutar su lectura, tanto como yo disfrute investigarlo.

Introducción

Esta tesis nace producto de la necesidad de comentar y presentar algunos aspectos importantes de la cultura indígena prehispánica, colonial y moderna, teniendo como principal foco el contexto del mundo andino durante el siglo XVI, particularmente la conquista hispana del Tahuantinsuyo, que transformó las relaciones sociales, culturales e incluso ambientales de los distintos pueblos precolombinos. De esta manera, pasaron a regirse por un sistema basado en la explotación de personas y recursos, que rompía con la Ley de la Reciprocidad Andina, que sumado al proyecto de colonización de la cultura y las costumbres indígenas, tuvieron como objetivo desarraigar y eliminar culturas milenarias presentes en el continente, sin embargo y como ya es sabido, este intento no pudo concretarse a cabalidad, principalmente por la adaptación de la población a la nueva sociedad que se iba gestando, para lo cual, la transformación del imaginario fue fundamental para estructurarla, puesto que si bien es cierto que existe una hegemonía cultural europea, hay también elementos indígenas, que se entrelazan y que terminan por crear la sociedad mixta del periodo colonial.

Lo dicho hasta el momento es lo que me llevó a cuestionarme ciertos aspectos de la construcción del imaginario colonial, y cómo se ve representado en costumbres de las zonas rurales, con mayor presencia de indígenas en los Andes, encontrándome irremediamente con el Folclore que enlaza la realidad con el mundo sobrenatural, un mundo que se constituye de ritos y sacrificios, de espíritus y demonios, que intervienen en la vida de las personas, en dónde la brujería es una explicación más para la muerte del ganado, la ruina de una cosecha o por qué no, la muerte de un ser humano.

Ante estas variables, era cuestión de tiempo antes de encontrarme con el temido Kharisiri, una leyenda Andina de tiempos de la conquista, una figura espectral que intercepta a sus víctimas en los caminos y las hipnotiza para extraerle la fuerza vital. Esta entidad “vampírica” se ve envuelta en el límite de lo real y lo sobrenatural, puesto que en primera instancia, este es siempre mencionado con temor por la extracción de la grasa, pero se menciona a la vez, la escenificación espectral que hace, acompañándose (al menos en su forma primigenia) de neblina u oscuridad absoluta, recorriendo caminos rurales de noche, en busca de caminantes solitarios.

Bajo este manto se debe comprender entonces que el papel que cumple el Kharisiri en el mundo andino, supone de él una entidad sobrenatural que acecha a los habitantes de los Andes, pero ¿por qué historiar en torno a esto? Efectivamente, el estudio del mundo sobrenatural y el folclore es algo dejado principalmente a los antropólogos, cuya interacción más próxima al sujeto, implica poner atención más puntual a estas costumbres que para el historiador, pueden ser desechadas al considerarse una excentricidad. Sin embargo, considero que dejar estos aspectos sin una debida investigación es un error, porque en su mayoría se logra apreciar la matriz cultural del grupo de estudio, que en el caso del mundo andino es mediante el análisis del Kharisiri que se puede observar la importancia de la reciprocidad,

pero también del proceso de colonización y el contexto en el cual se dan las primeras evangelizaciones durante el siglo XVI, de esta manera, en la forja de la sociedad colonial se mezclan elementos hispanos e indígenas por igual, creando instancias y sujetos propios de una síntesis cultural. En ese aspecto el Kharisiri, es un sujeto que podría estar basado en las figuras mitológicas prehispánicas, actuando según las dinámicas indígenas, puesto que su “magia” o hechicería responde a la extracción de los llamados *brujos prehispánicos*. Sin embargo, la utilización de elementos tecnológicos y además la forma de identificación de él, refleja la visión del indígena para con el hispano, en otras palabras, el Kharisiri se reconoce (al menos inicialmente) con un hispano, que debe poseer ciertas características, enfocadas directamente con la labor del sacerdocio o saber leer.

Parte importante de lo que este proyecto pretende hacer, es abordar la concepción del otro que se da con el Kharisiri y cómo se va relacionando con la cosmología de los andes, dando por sentado una falta de “diálogo”, por lo tanto saliéndose del elemento más básico del sistema de reciprocidad. Pero además se pretende relativizar al Kharisiri como una entidad “mestiza”, problematizando así la adopción de costumbres europeas desde la visión indígena, otorgándole así otro nivel de profundidad a esta entidad, al establecer un vínculo entre ella y el proceso de colonización del imaginario.

Para esto último me basaré en algunos postulados de Grunzinski, el cual menciona lo siguiente: *La narración indígena no se limitó a vaciarse en formas antiguas o bajo una terminología colonial —merced, posesión...— de las adopciones compuestas. También innovó trasponiendo y adaptando. Desarrolló así un tipo de nuevo relato que señala un momento decisivo en la apropiación del discurso cristiano*¹. Enfocándome también en los dichos de Thomas Abercrombie sobre la interpretación del imaginario.

Finalmente cabe destacar la utilización mayoritaria de antropólogos para relatar de manera más prolija la leyenda del Kharisiri, puesto que es un tema que se aleja un poco de las convenciones históricas “relevantes”, debido a que se habla sobre una entidad que en términos científicos no existe (o no debiera existir), pero que a través del pensamiento y las creencias colectivas, este es traído al plano físico, ganándose un espacio en una comunidad, que de manera paradójica lo necesita para hacer la diferenciación de un “otro”, un extranjero o incluso un marginado.

¹ (Grunzinski, 2016, pág. 120)

Capítulo I: La tradición Andina prehispánica

En el presente capítulo se abordaran algunas problemáticas correspondientes a las dinámicas de reciprocidad, entre los incas con el mundo espiritual que involucra a los Malku, la Pachamama y las Huacas. Lo siguiente, como una respuesta a la inserción del hispano en el mundo andino, puesto que al comprender a este último como un agente externo del sistema protocolar indígena, los Incas buscan una explicación o justificación de los extranjeros, esto debido a la inexistencia de una memoria, que hablara o diera a conocer a estos sujetos de manera previa.

Al respecto de lo mencionado, tal como mencionan varios autores, entre ellos Thomas Abercrombie, Urthon Gary, e incluso John Murra, estos mencionan constantemente la extensa preocupación de parte de los indígenas andinos, de encontrar un asidero en la memoria para comprender su propia realidad social, cultural e histórica.

Bajo estas premisas, comenzaré definiendo ciertos aspectos fundamentales que se han hecho mención, partiendo por las dinámicas de reciprocidad, puesto que si comprendemos estas como el centro de todo tipo de relación existente en los Andes², ya sea económica, social y ritual. Nos damos cuenta de que lo dicho por Murra en este pequeño extracto puede ser extrapolable como definición conceptual a todas estas “dimensiones”, debido a que, a partir del precepto de una división entre un gesto ritual de uno económico, o de un acto social, es en sí misma una interpretación incorrecta o poco realista para el mundo andino, en donde todo esto se veía conectado como parte de una sola ley primordial.

Cuando el Cuzco elaboró el sistema estatal de mit'a, tomó como modelo las obligaciones recíprocas comunales conocidas y comprendidas por todos. Blas Valera las tildó de “ley de la hermandad”; todos los habitantes de la aldea se ayudaban en abrir surcos, en la siembra y en la cosecha, “sin llevar paga ninguna”³

Haciendo referencia a esto, también se puede mencionar lo dicho por María Rostworowski, autora que define una evolución del sistema de reciprocidad, basado en primera instancia en las relaciones de parentesco existente en los Ayllus, y comunidades rurales con “poco desarrollo”. Cosa distinta a lo ocurrido con el ascenso del Tahuantinsuyo, complejizándose este “sistema”, principalmente por lo que se menciona a continuación.

Es muy posible que cuando los gobernantes del Tahuantinsuyo acrecentaron su poder, encontraran en el mecanismo de la reciprocidad un estorbo y una demora para sus planes y desearan dejar de lado, por lo menos ocasionalmente.⁴

² Principalmente desde el ámbito ideológico, comprendiéndose como la base para un mejor entendimiento de la sociedad andina.

³ (Murra, 2004, pág. 46)

⁴ (Rostworowski, 2013, pág. 74)

En todo caso, la misma autora demuestra que el desarraigo de la tradición era simplemente imposible, dando como ejemplo el caso de Huayna Capac y Michicuacamayta, siendo este último un general, que al recibir la orden para que entrara en batalla sin una *petición* o gesto ritual, decide retirarse con todas sus tropas ante el agravio sufrido. Rostworowski hace una mención interesante sobre la comparación entre las monarquías europeas y el Incanato⁵, argumentando que en el primero de los casos, sería imposible un acto así sin ser considerado traición, caso contrario al sistema andino, en donde es el Inca el que debe reparar un error por no seguir la tradición.

Presentando este punto, resaltan ciertas afirmaciones y cuestionamientos que serán el pilar de este texto; el primero, es una aseveración relacionada con la universalidad de la reciprocidad, en donde por lógica, se puede deducir la presencia de esta, en las interacciones que tienen los mismos indígenas con sus dioses, una aserción aparentemente simple, pero que conlleva una enorme implicancia en términos rituales, que en el caso de estudio de este texto, será clave para interpretar los objetivos que se pretenden desarrollar. Partiendo por la importancia que supone enmarcar la dinámica más básica de relación en el mundo Inca, surge entonces la pregunta de la visión que tenían los indígenas andinos sobre un *otro*, es decir, el imaginario de aquellos que estaban ajenos a las dinámicas de reciprocidad.

Existen varios trabajos que hablan sobre las expansiones incaicas y cómo se irían anexando curacas con sus grupos al Tahuantinsuyo, sin ir más lejos podemos encontrar varios ejemplos, tales como los Yanas, quienes según lo que expresa Murra, se pueden definir como los “*excluidos del khipu de su comunidad, "liberados" de las obligaciones cotidianas de la chacra y la mit'a*”⁶, es decir, aquellos que de manera no voluntaria, quiebran las relaciones de reciprocidad e incluso de parentesco, para trabajar de manera obligatoria las tierras comunales, que en el caso incaico, los yanas *fueron asignados a tareas en beneficio del Estado y del Inca*.⁷

También existe el caso de otros grupos étnicos que fueron marginados del Tahuantinsuyo, a causa de la resistencia a la anexión, tal como ocurrió con los indígenas de la zona sur del Collasuyo, los que llamaron Purun Auca, cuyo concepto se amplía un poco según las investigaciones de Viviana Manríquez, la cual identifica este concepto como una *categoría de hombres que además de significar ‘gente bárbara’ designa la ‘tercera edad’ o época de los indios anterior a los incas; son los descendientes de Uari Uiracocha runa o antepasados y de Uari runa o la segunda edad*⁸.

Esto aporta bastante a la hora de construir un imaginario de un “*otro*” en el mundo precolombino, lo que hace más fácil la introducción de un tercer sujeto, que también se aleja

⁵ (Rostworowski, 2013)

⁶ (Murra, 1975, pág. 227)

⁷ *Ibidem*

⁸ (Manríquez, 2002, pág. 338)

de las lógicas de reciprocidad, pero que, a diferencia de los grupos mencionados, corresponde a una entidad que contiene una serie de elementos que complejiza una definición simple. Esta figura en cuestión, corresponde al Kharisiri, un espectro que en teoría no tiene un asidero histórico en el mundo indígena que le haga de precursor –al menos no evidentemente-. Pero ¿realmente fue así? Si nos remitimos a Riviere⁹, podemos concluir apresuradamente que el Kharisiri o Lik'ichiri se aleja en el aspecto más esencial del mundo andino: *la reciprocidad*. Puesto que la entidad *roba* la grasa y sangre de sus víctimas, cometiendo una falta muy grave no solo por la acción de *quitar*, sino que además por lo que extrae. Dicho de otro modo, la remoción de la grasa o sebo, corresponde a una aberración en el mundo campesino-indígena por la importancia de estos, en los rituales de reciprocidad con la pachamama y con los malkus, tal como desarrolla Andrew Canessa en su artículo, afirmando lo siguiente:

*how flows of fat between people and the tellurian spirits, the beings that animate the landscape, are considered to be the basis of legitimate social reproduction. By extracting from this cyclical flow, the kharisiri is cruelly undermining the very basis of social life*¹⁰

Contextualizando un poco la entidad del Kharisiri, podemos referirnos a los estudios realizados por Domanico Branca, quien da un interesante debate sobre la naturaleza del Kharisiri, puesto que en su etapa más primigenia se le ve como un espectro de características inmateriales. Generalmente representado como un monje, que recorre los caminos rurales en búsqueda de víctimas a las cuales asalta *hipnotizándolas con la mirada, la voz, el sonido de su campanilla o diversos ingredientes mágicos*.¹¹ La particular identificación es bastante tradicional y difundida a lo largo de los Andes, particularmente en los territorios que pertenecían al Tahuantinsuyo en el momento de la llegada de los hispanos.

Ahora, pueden surgir dudas sobre la relación entre el Kharisiri y el sistema de reciprocidad pre y pos incaico, debido a que en un primer plano es evidente que la relación no se aprecia a simple vista, pero esto no quiere decir que no exista. Y es esta complejidad de elementos presentes en la entidad del Kharisiri, lo que obliga a hacer un estudio cuya temporalidad transita desde tiempos pre incaico, hasta incluso la actualidad.

En este trabajo se desarrollará solamente una parte de lo dicho, pretendiendo aportar en el mejor entendimiento de este verdadero “fenómeno” cultural, que hace acto de presencia en pleno siglo XXI y que continua generando nuevas interpretaciones que resignifican, complementan o explican singularidades del mundo andino.

⁹ (Riviere, 1991)

¹⁰ (Canessa, 2000, pág. 707)

¹¹ (Riviere, 1991, pág. 26)

Capítulo II: El kharisiri y la cosmovisión andina

Si nos basamos en algunas definiciones dadas por distintos autores, notamos que el Kharisiri, lik'ichiri y el Pishtaco, parecieran ser una misma entidad, teniendo un modus operandi muy similar, que varía dependiendo de la región, esto porque en algunas el modo de ataque del Kharisiri, se identifica de la siguiente manera; *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*¹². El extracto presentado, otorga varios datos interesantes de analizar a profundidad, puesto que a diferencia de la entidad mostrada por Branca, se hace referencia a restos de la placenta de los infantes, lo que da a preguntarse si efectivamente estas entidades son las mismas.

Según Rosario de Priby, el Pishtaco tendría su origen con la llegada del europeo, siendo una invención ajena al mundo indígena, afirmando lo siguiente; *Encontramos en los distintos relatos asociados con el pishtaco, que los elementos centrales y comunes a este personaje son de origen exclusivamente europeo*¹³. Lo cual se apoya de cierta manera con lo dicho por Riviere, sobretodo en la relación antagónica entre la extracción y la reciprocidad, lo que es tomado por Branca, pero toma esto en un escenario propiamente andino, estableciendo la importancia del sebo como *“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.”*¹⁴

Lo mencionado hasta ahora, apunta a que el Kharisiri es una entidad que es ajena al mundo andino, y consecuencia directa del proceso de conquista y reorganización del Tawantinsuyu durante el siglo XVI, por lo que Priby llega a la siguiente conclusión; *“Por lo expuesto hasta aquí, es difícil vincular al pishtaco con algún personaje de origen andino, pese al halo de ritual que caracteriza la mayoría de versiones recogidas, no existe un carácter “andino” prehispánico de ninguna cultura pre-Inca o Inca asociada clara y directamente con el circuito de extracción de grasa con fines comerciales o usos terapéuticos”*.¹⁵

Contrario a esto, considero que en realidad el Pishtaco y sus posteriores derivaciones en los territorios del Tawantinsuyu, es no solo un producto propiamente indígena, sino que incluso se pueden identificar rasgos en las tradiciones preincaicas de sacrificios humanos, que explicarían el porqué de la extracción por parte de esta entidad.

Volviendo al estudio realizado por Priby, ella menciona en la introducción de su artículo, un enlace que han establecido algunos investigadores entre *el decapitador* o degollador moche y el Pishtaco, lo que es descartado por la mayoría de los investigadores, a causa de la ausencia

¹² (Fernández, 2006, pág. 52)

¹³ (Priby, 2010, pág. 124)

¹⁴ (Branca, 2018, pág. 281)

¹⁵ (Priby, 2010, pág. 128)

de pruebas prehispánicas sobre el actuar del Pishtaco, además de que la deidad moche está inserta en las lógicas rituales de los indígenas, por lo tanto la extracción de la sangre a través de los sacrificios no tendría el mismo trasfondo que la extracción del Pishtaco.

Para confirmar esta afirmación, se puede entender entonces a los rituales de sacrificio, como un acto de vinculación entre el grupo cultural moche y sus Huacas, esto mediante la extracción de la sangre de los prisioneros. En palabras de Régulo Jordá;

De acuerdo al Tema de la Carrera y a la ceremonia del sacrificio, es que los individuos son sacrificados en la parte más alta del templo donde se les extraía la sangre y el corazón, para ofrecerla al interlocutor de la divinidad en la tierra y la divinidad principal, y así obtener beneficios alimenticios para la supervivencia de la población. Esta ceremonia se realizaba en un momento difícil cuando el territorio costero estaba siendo impactado por el fenómeno El Niño.¹⁶

El autor en su artículo, además ofrece una hipótesis muy interesante entre la relación de la sangre y los fenómenos climáticos, que continuaría desarrollando más adelante, pero esta vez dando un matiz más abstracto, en el cual, la deidad que recogía la sangre, la utilizaba para nutrirse y así traer lluvias que acabaran con las sequías que afectaban la zona. En este contexto, queda claro que el proceso de extracción entre el Degollador y el Pishtaco es antagónico, puesto que en el primer caso, se pretendía alimentar a la deidad, para que esta pudiera traer un beneficio a la comunidad. En cambio, el Pishtaco extrae para hacer objetos con la grasa y todo tipo de usos, desde brujería, hasta jabones que después vendería a los hispanos¹⁷. A partir de este punto, es donde podemos encontrar un patrón de interacción, que permite afirmar lo contrario a lo que dice Priby, puesto que la relación existe, pero como mencioné, esta es de carácter *antagónico*, similar a lo que vendrían a ser las *herejías* del mundo cristiano.

Por cierto, esta afirmación si bien omite muchas sutilezas culturales, tiene como objetivo guiar la discusión en favor de ampliar el marco cronológico, sobre el proceso de conquista y colonización post hispana, entendiendo que es importante la revisión de los elementos prehispánicos para comprender por ejemplo, las *“nociones de marginalidad en los Andes”*. Puesto que como se mencionaba con anterioridad, este concepto logra identificarse mediante la tradición de la reciprocidad, la cual regía la región mucho antes de la llegada de los hispanos¹⁸.

¹⁶ (Jordá, 2019, pág. 98)

¹⁷ Este acto por lo general se traducía en la muerte de la víctima de robo, lo cual según Gabriel Martínez, la muerte por brujería, sumado al robo de grasa, es uno de los actos que puede excluir a un individuo a quedar fuera del ciclo de retorno a la Pacha

¹⁸ Esta es una propuesta metodológica que intenta buscar los patrones culturales que son identificados por varios autores, mencionándolos en los conflictos de extirpación de idolatría, obligando entonces una retrospcción cada vez más antigua, llevando incluso a periodos del clásico andino, para comprender y asimilar de forma más

En el caso particular del Kharisiri o el Pishtaco, sería la presencia de una expresión política-religiosa relacionada con el Taqui Oncoy. Esto por lo escrito por Cristóbal de Molina, que en el apartado en el cual habla sobre este movimiento, menciona en un corto párrafo lo siguiente:

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 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.¹⁹

El extracto puede pasar un tanto desapercibido, puesto que no hacen mención directa del espectro o la entidad “vampírica”, pero si aparece la extracción del unto y el comienzo del miedo indígena a ser “drenado” de su grasa. Si tomamos lo dicho por Molina, el relato habría sido creado por los mismos sacerdotes de Vilcabamba, como una forma de minar el incipiente dominio colonial en la zona, atemorizando a los indígenas que de manera forzosa o voluntaria, se habían visto inmersos en el cambio estructural del Tawantinsuyu.

Tomando esto en cuenta, los dichos de Priby quedarían en un segundo plano en el análisis, debido a que la utilización de la grasa era de un asidero pre inca y como lo expresa Molina, los *hechiceros* indígenas pretenden difundir miedo, pero también atraer seguidores y así restituir el incanato, para lo cual apelan a las tradiciones y una lucha entre dioses. Esto es lo que se identifica como el movimiento del Taqui Oncoy, tema mencionado por Thomas Abercrombie, el que presenta una interesante interpretación de este periodo, que además hace referencia justamente al episodio con los hechiceros o sacerdotes de Vilcabamba, que promovían las primeras ideas del Kharisiri. Sumado a esto, está el siguiente párrafo, que extiende un poco la dificultad que supone el periodo en el que se dio el Taqui Oncoy, puesto que enlaza la entidad del Pishtaco o Kharisiri con una hipótesis realmente interesante:

Aun así, vale la pena recordar que ciertos grandes sacerdotes incaicos de Vilcabamba fueron designados con la palabra metonímica ñaqaq a causa del derramamiento de sangre que practicaban como sacrificadores. Una interpretación andina del colonialismo como forma invertida y antisocial de sacrificio dirigido por el estado puede sacar a luz, no una conjura de Vilcabamba, sino una forma por la que los andinos no incaicos veían semejanzas y diferencias entre las prácticas estatales incaica y española.²⁰

completa la construcción de humanidad y marginalidad que sería tomada después por los Incas, difundiéndose después a medida que se expandía el Tahuantinsuyo

¹⁹ (Molina, 2010, pág. 95)

²⁰ (Abercrombie, 2006, pág. 212)

Si ponemos atención a lo dicho por Abercrombie, resalta la utilización del término ñaqaq a los sacerdotes indígenas de Vilcabamba, nombre curioso por lo demás, debido a que según Gerardo Fernández, este sería otro término utilizado en la zona de Ayacucho para el extractor de grasa: *En quechua, en los dominios de Ayacucho se emplean los términos ñakaq y phistaku*²¹. Este dato, revelaría entonces que al menos durante el siglo XVI, hubo un momento en la construcción de la figura del Kharisiri o Pishtaco, en que los indígenas asemejaron a este con la figura del decapitador Moche, pero teniendo algunos aspectos que no dejan de llamar la atención, cómo por ejemplo que a los sacerdotes se les llamaba de esta manera, haciendo un claro enlace con la larga tradición de sacrificios humanos en los andes, asumiendo entonces un contexto ritual de su extracción, a diferencia del hispano. Por lo tanto se pueden concluir varias cosas; En primer lugar, el sacerdote no estaba ajeno a las lógicas de la reciprocidad, puesto que apelaban a una vuelta a las tradiciones previas a la llegada del hispano al Tawantinsuyu, alejándose de la principal característica del Kharisiri.

En un segundo tópico, se puede entender que el ñaqaq pudo ser una entidad aparte del Kharisiri en su origen, tal como mencioné en párrafos anteriores, conectándose con el roba grasa en tiempos más contemporáneos, lo que nos lleva entonces a captar la evolución que propone Branca de manera mucho más clara, puesto que se hace evidente un cambio en términos que hasta el momento eran un poco rígidos, debido a que la mayoría de los autores que estudian esta entidad, la sitúan en determinada fecha y de ahí la terminología parece inalterable, a diferencia de la entidad en sí.

Dicho de otro modo, el nombre de la entidad no muta, a diferencia del kharisiri como entidad, de hecho y como demuestra Andrew Canessa, el Kharisiri termina siendo al final una entidad tan amplia, que término por transformarse en una representación física del miedo hacia un “otro”: *The fear of kharisiris has been interpreted variously as: a powerful representation of the Other (Bellier & Hocquenghem 1992); an exemplification of the ambiguity of fears about modern capitalism and the desire to partake of it (Sálazar 1992: 20); an articulation of the extraction of surplus labour by the government (Ansión & S ifuentes 1989); anxiety about intrusive modernity (Wachtel 1994); an indigenous expression of racial violence*²²

Tomando alguno de los puntos desarrollados, pretendo explicar que estos elementos no son “hechos aislados”, ni incoherencias históricas, puesto que el turbulento nacimiento del concepto del Kharisiri, está enmarcado en una temporalidad sumamente compleja, en la cual los mismos indígenas estaban configurándose en una nueva realidad, considerando una vuelta a las raíces prehispánicas por parte importante de los incas de Vilcabamba, y una adaptación o ajuste a su estilo de vida, por las comunidades que estaban bajo un cimentado dominio hispano. Es por este motivo, que hablar de manera precisa de esta entidad en el periodo que abarca el siglo XVI, es difícil, puesto que si bien existen algunas nociones sobre su origen,

²¹ (Fernández, 2006, pág. 52)

²² (Canessa, 2000, pág. 706)

este puede tener múltiples explicaciones, desde un origen prehispánico, asimilando la figura del decapitador, o cómo dicen autores (Fernández, Branca, etc.), cuyo origen sería durante el siglo XVI, cómo una respuesta al proceso colonizador. Pese a esto, la respuesta sigue dejando la incógnita del Ñaqaq de Vilcabamba mencionado por Abercrombie.

Una respuesta tentativa a esta problemática, es que el Ñaqaq está vinculado a una entidad de características similares al decapitador moche, probablemente a modo de herencia de la influencia civilizatoria en la zona de los Andes, mientras que el Pishtaco tendría un origen en la identificación de un sujeto ajeno a las lógicas de reciprocidad practicadas en el mundo andino, estando exento de lazos con un grupo étnico, pero siendo todavía un *sujeto* perteneciente a una sociedad²³, cuya característica principal es la colectividad.

Una segunda respuesta puede darse a partir de los mismos dichos de Abercrombie, en los que se establece que para la zona andina, es necesario tener en cuenta la visión de los otros grupos étnicos no incaicos, que también participaban de las lógicas de reciprocidad y pertenecieron al Tawantinsuyu, pero que compararon a los incas con los españoles, a modo de entender el proceso como una nueva forma de dominación, por lo que para ellos el Ñaqaq podría darse en el hispano, o en el mismo inca.

Ahora este punto resulta realmente problemático, puesto que si nos ceñimos por las investigaciones de Branca, él establece que todas estas entidades son la misma y que solo varía la terminología según la región, pero también menciona un elemento importante, que es la propia naturaleza de este, dando una resignificación que amplía aún más las características del Kharisiri, poniendo en debate el cómo pasa de ser un espectro a un ser humano, diciendo que este cambio recién vendría a darse en tiempos más modernos, dicho en palabras del autor, *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*²⁴.

De todas formas, lo expresado no se aleja demasiado de mi argumento inicial, por el contrario, puede llegar incluso a sostener ciertas afirmaciones, por ejemplo la naturaleza inmaterial de esta entidad, hace que se acerque más a las tradiciones prehispánicas que la conceptualización del miedo al hispano, sin negar que lo anterior se daría igualmente a medida que el español se insertaba en la realidad de los andes, haciendo necesario precisar determinadas características que pudieron vincular al menos inicialmente al Kharisiri con motivos prehispánicos, y que después como toda expresión cultural andina, fue mutando y sufriendo un proceso de mestizaje, tomando elementos prehispánicos e hispanos, pero este

²³ Aclarando un poco más este punto, propongo que este efectivamente pertenece culturalmente a la zona andina, pero que su “inclusión” es marginal, puesto que el Pishtaco es hasta el día de hoy la representación de un “otro” ajeno a la comunidad.

²⁴ (Branca, 2018, pág. 282)

último no tendría una incorporación cultural²⁵, sino que el “aporte hispano” sería solamente brindar al sujeto, dando una nueva forma de marginación en las culturas que fueron parte del incanato.

Para ir estableciendo ciertos puntos del análisis, el Kharisiri podría considerarse un espectro, pero también un vecino o una representación conceptual de la amenaza que supone la inserción de aspectos externos de la cosmovisión andina, por lo que se le teme y margina, cumpliendo así un rol ritual y político, determinando como dice Branca, la concepción de lo que es humano, quedando ajeno todo aquello que no se encuentra en las lógicas de reciprocidad, que como pudimos ver al inicio de este texto, era una práctica que ya se hacía en el Tawantinsuyu con los yanapas y los indígenas del sur del Collasuyo²⁶. De esta manera, el Kharisiri puede entenderse también como el ejercicio de integración desde la marginalidad por parte de los indígenas a los hispanos, creando una entidad que pudiera ser lo suficientemente dinámica para mutar a medida que la sociedad colonial iba evolucionando.

En definitiva, con esto quiero decir que, contrario a lo que dice Priby, el Kharisiri es una creación absolutamente andina, demostrando su relación con las culturas indígenas pre y pos incaicas desde un punto de vista antagónico, adquiriendo las características necesarias para su absoluta marginación del mundo andino. Representando así, un imaginario de parte de los indígenas que les valió para interpretar la realidad de la llegada de los españoles y como estos se fueron integrando a la sociedad andina.

Contrario al paradigma clásico de la pasividad indígena, el Kharisiri puede ser la imagen de los esfuerzos indígenas para asimilar al hispano y no al revés (como normalmente se postula) Por esto la figura y contexto en el que se sitúa esta entidad es necesaria seguir estudiándola, pues a partir de esta, se pueden resignificar situaciones o dificultades que se encontraron los hispanos durante el proceso del Taqui Oncoy, hasta la temporalidad actual. Pero más importante aún, puede ayudar a una mejor comprensión de la marginalidad de los andes durante el periodo prehispánico, dando a entender la importancia de la reciprocidad para la consideración de lo humano y lo no humano.

²⁵ Aplicado solo al caso del Kharisiri, sin incluir el “mestizaje” cultural y religioso que se daría a lo largo del siglo XVI y posterior, desarraigando a los indígenas de las tradiciones “originales” y dando una nueva significación más cristiana y occidental.

²⁶ Efectivamente, si bien existía bajo la concepción indígena la existencia de varias humanidades, el estar fuera de las lógicas de reciprocidad, puede considerarse como estar fuera de la humanidad del sistema andino.

Capítulo III: El Siglo XVI - XVII

En este apartado se hará un paneo histórico, que pretende resumir algunas circunstancias y problemáticas que hubo en el periodo de la evangelización post conquista del Tawantisuyu, mencionando aspectos interesantes del funcionamiento ritual de la memoria social indígena y como los españoles trataron de insertarse en este imaginario, asimilando en primer momento las formas de difusión cultural y como a partir de la memoria, existía una serie de protocolos que iban en el recuerdo ancestral de los antepasados y las deidades.

Para esto, se basarán algunos postulados en lo escrito por Thomas Abercrombie, principalmente porque el autor logra establecer como un primer punto, que los españoles quisieron eliminar la memoria colectiva de los andes, haciendo un esfuerzo en imponer la cosmología cristiana por sobre la memoria local. Esto fue un desafío para misioneros y conquistadores a la vez, ya que para poder hacer esto debía existir al menos una mínima noción de la cultura indígena.

Con relación a lo mencionado en el párrafo anterior, el autor va desarrollando un concepto muy interesante, que es el de una suerte de “tolerancia religiosa”, en la cual los misioneros hablantes de quechua, ya introducidos en la cultura²⁷ de los andes, pretenden enseñar el evangelio, estableciendo paralelismos religiosos para facilitar la difusión y comprensión de la cultura europea. Esto es tomado por el autor, quien plantea lo siguiente:

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 (...) eran 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.²⁸

En otras palabras, Abercrombie dice que efectivamente existió un interés por la comparación para su mejor entendimiento, pero que los misioneros no tenían un control sobre el imaginario colectivo y que a fin de cuentas los indígenas aún con la liturgia cristiana siendo impuesta, lograban mantener remanentes de la cultura precolombina que se iba fusionando poco a poco en una interpretación cristiana-indígena. De esta manera si nos remitimos nuevamente a la tesis de Priby, este sería una de las explicaciones posibles de la creación del Kharisiri, puesto que pudo haberse filtrado en estas enseñanzas de la liturgia cristiana, demonios y espectros provenientes del viejo mundo, tal como se pueden observar en algunas cartas de relación, crónicas e incluso testimonios gráficos, en donde identifican al cuerpo del indígena como un monstruo antropomorfo, que según Bartolomé Álvarez, esto se debe a que *los cuerpos de los*

²⁷ Referente a este punto aclaro; la introducción a la cultura indígena se debe a partir del conocimiento de la lengua, dando una base mínima para entablar una comunicación con algunas comunidades.

²⁸ (Abercrombie, 2006, págs. 204 - 205)

*indígenas podían admitir la mezcla de hombres y animales a causa de graves pecados y desordenes de conducta*²⁹

Respecto a esto, Abercrombie también hace mención de grupos indígenas que resistieron y combatieron la imposición teológica hispana, surgiendo así una “guerra entre dioses”, identificado como el Taqui Oncoy. En el libro *senderos de la memoria*, se dan varias definiciones referentes a la traducción de su nombre y propósito, pero finalmente este extracto es lo que representaría de manera más precisa su propósito; *El taqui oncoy era, pues, una lucha por la memoria. Era, sí, una guerra de los dioses, pero era también una batalla de historias.*³⁰

Lo cual iría muy acorde a lo que desarrollan otros autores respecto a este proceso, puesto que si retomamos lo mencionado de los sacerdotes en Vilcabamba (todo esto en el contexto del Taqui Oncoy) y lo enlazamos con lo que sería el proceso de extirpación de idolatría, se nos da la clave para comprender, que la permanencia de elementos prehispánicos era una constante problemática para la configuración de la nueva sociedad, por lo cual el Taqui Oncoy, visto desde el proceso de extirpación, se puede agregar lo siguiente:

*Tales actividades formaban parte de la política oficial de erradicar los rezagos de las religiones prehispánicas que, se creía, habían perdurado en grado variable luego de la Conquista y de los tempranos esfuerzos misioneros y evangelizadores. Generalmente, dichos «remanentes» religiosos indígenas se identificaban con el culto abierto o clandestino a los antiguos dioses, asociados por los funcionarios eclesiásticos con las malas artes del Demonio.*³¹

Bajo este punto Abercrombie es enfático al concluir que las reformas Toledanas incluían una dimensión evangelizadora, puesto que como menciona; *Con la llegada de Toledo hubo también un renovado fervor en el proceso de evangelización cristiana, encabezado por los jesuitas, quienes, con Toledo, habían de aplicar las estrategias de la Contrarreforma del Concilio de Trento, desplazando a los utópicos y tolerantes franciscanos y dominicos.*³² Dando fin así al periodo de la “tolerancia negociada”.

Continuando con algunas de las reformas toledanas, el virrey puede ser considerado perspicaz acorde a lo que se describe, ya que erradica dinámicas de relación entre el indígena y la tierra, realizando una restructuración, al establecer un nuevo régimen de explotación ajeno a las mitas conocidas del Tawantinsuyo. Los indígenas entonces dejarían de tener una relación de trabajo fundamentado en la reciprocidad andina, a lo que en base al entendimiento de Abercrombie, sería un trabajador móvil que es reubicado en donde genere mayor

²⁹ (Regalado, 2010, pág. 310)

³⁰ (Abercrombie, 2006, pág. 210)

³¹ (Luna, 2007, pág. 31)

³² (Abercrombie, 2006, pág. 213)

rentabilidad³³. Esto obviamente sugiere que las reformas de Toledo también tuvieron que ver con la regularización de lo privado y lo público, todo con tal de extirpar al indígena de su memoria social.

Como punto aparte y a modo de reflexión personal, la separación de las relaciones indígenas con el entorno geográfico, pudo ser más importante a la hora de intentar erradicar las costumbres precolombinas que la destrucción de las wakas y las momias, debido a que como se logra apreciar con el Taqi oncoy, las wakas podían vivir en un entorno metafísico a través de una conexión espiritual con los indígenas. Pero el desplazamiento de sus lugares de origen de poblaciones completas, sin la posibilidad de retorno, o la extinción de lo que podría entenderse como un derecho consuetudinario basado en la ritualidad, es lo que puede haber acabado con el enlace precolombino³⁴, sin embargo las continuidades de ciertos aspectos de la tradición, son observables con la adaptación que se hace de las costumbres europeas, existiendo ejemplos de entidades como el Kharisiri, que entendido como un elemento que buscaba la inserción del español en la realidad indígena, permitió la mantención de algunas tradiciones prehispánicas en la misma representación del hispano, por lo cual si bien este “enlace” efectivamente se quiebra por el desarraigo, esto dio la oportunidad a la creación de nuevas conexiones, basándose justamente en el mundo prehispánico, es decir, que en conjunto a la configuración de la sociedad colonial planteada por Toledo, hay una reconfiguración de los mismos indígenas de como entendían ellos su relación con su pasado.

Retomando lo expuesto hasta el momento, Abercrombie explica el tránsito de una sociedad que pasa de ser indígena, a dar sus primeros pasos a una colonial. Esto una vez que las reformas toledanas son implementadas, argumentando por su parte que los andinos después de todo el proceso de mutilación territorial y acompañado de un adoctrinamiento ya no tolerante al modo franciscano, los indígenas pasarían a un proceso de asimilación de la cultura europea, pero no desde una forma pasiva como se menciona en alguno de los párrafos anteriores, sino que asumiendo una posición que incluso puede conllevar ciertos privilegios, tal como fue el caso de Colque Guarache, quien esgrimiendo argumentos cimentados en la tradición andina, pero presentada a modo de la legislación hispana, pretendía hacer

³³ Según este mismo autor, afirma que *Toledo hizo de su reclutamiento un asunto de estado, en el que obreros irían a parar a manos de quien les diera el uso más rentable.* (Abercrombie, 2006, pág. 214)

³⁴ Esto obviamente entendiendo las complejidades que sugiere el hecho de acabar con los cuerpos de los incas momificados o la destrucción de los lugares de culto, pero como ya mencioné, la destrucción en definitiva de la vida cotidiana, es lo que hace (al menos desde mi perspectiva) los cambios en la sociedad andina. Asimismo, Glave es enfático al presentar su hipótesis sobre la resistencia indígena, en primer lugar por los conflictos que traía consigo el desarraigo de la tierra:

El ideal de reducir y concentrar la población rural para poder doctrinarla y administrar su fuerza de trabajo y sus recursos, chocaba con una realidad compleja que se resistía a someterse a esos designios. Dos frenos se encontraron para llevar adelante lo que era un imposible: el desagrado y resistencia que los colonizados manifestaron frente a esos intentos que iban en contra de sus propios ideales de asentamiento poblacional y los factores disruptivos que la propia colonización introducía entre ellos. (Glave, 2017, pág. 100)

reclamaciones de tierras que según presentaba, le correspondían a él y no a clanes indígenas rivales.

Ahora bien, las reformas Toledanas y en general lo que vendría después de estas, son lo que finalmente termina por hacer una integración más “completa” entre el mundo andino y el cristiano. Si nos enfocamos entonces en el cómo se logra constituir desde el enfoque más teológico, nos damos cuenta que parte fundamental de este ejercicio de dominación, se basa en los conflictos de adoración y en la posterior creación de un aparataje gubernamental, que permitiera a los hispanos controlar las idolatrías de los nuevos feligreses³⁵, puesto que basándonos en los dichos de varios autores³⁶, la colonización del imaginario fue una prioridad de la corona hispana, para hacer un desarraigo de las tradiciones prehispánicas.

A partir de esto se pueden concluir varias cosas, entre ellas, que hubo tradiciones prehispánicas que aún continuaban vigentes durante el siglo XVI y XVII, pese a que estas no marcaban una tendencia a nivel estructural, en el sentido de que es evidente que la cultura indígena no era la misma que en tiempos prehispánicos y que en muchos casos, la identificación de los rasgos idolátricos, tenía que ver con la interpretación indígena del cristianismo³⁷, pero que en casos particulares, el sentido de la tradición “original” se mantenía, como es el caso del Kharisiri y los espíritus devoradores de fuerza vital

³⁵ Uno de los sucesos más importantes fueron los primeros intentos de dominación con las campañas de extirpación de idolatría, coordinadas desde el eje del nuevo virreinato, además de que estas supusieron en primera instancia la existencia de brujería y demonología en las creencias de los indígenas, lo que se condice con las crónicas de los primeros conquistadores.

Si a esto le sumamos lo dicho por José Carlos de la Puente, tendríamos que entre el siglo XVI y el siglo XVII son el periodo de más “impacto” de las extirpaciones de idolatría, para la cristianización de las zonas indígenas en conflicto:

A partir del auge y decadencia de las famosas campañas coordinadas desde Lima, las cuales se fueron sucediendo hasta la segunda mitad del siglo XVII, Duviols trazó una historia que echaba raíces en el siglo XVI, con los primeros esfuerzos evangelizadores y la posterior represión del movimiento denominado Taqui Oncoy (c. 1560-1570). Las campañas extirpadoras, cuya periodificación se estableció sobre todo a partir de la supervivencia de la documentación de la sección Hechicerías e Idolatrías (Luna, 2007, pág. 36)

³⁶ (Abercrombie, 2006), (Todorov, 1998), (Azcárate, 2015), (Ferreiro, 2009), etc. Entre estos destaco los dichos de Ferreiro, el cual menciona lo siguiente: *Los jesuitas acogieron entre sus filas a muchos jóvenes resueltos a ser parte del proceso de conquista evangélico católico; ellos deben de haberse sentido atraídos al observar esta orden cristiana, por su “dinamismo, a su audacia por conquistar almas y conciencias, caminando por territorios inhóspitos y muchas veces hostiles, y sobre la base de una espiritualidad propia, pujante, militante”* (Ferreiro, 2009, pág. 46)

³⁷ Tema tratado por Abercrombie, pero más específico en (Hidalgo, 2011), en donde se establece que los supuestos casos idolátricos, correspondía a una reelaboración andina acerca de la influencia cristiana en la zona.

prehispánicos³⁸, en donde el primero es claramente una transmutación de las creencias precolombinas, pero que de una u otra manera, mantiene elementos que lo vinculan a ese pasado, pese a ser una construcción mestiza “nacida” a partir del siglo XVI

Sumado a lo anterior, existía un conocimiento de parte de las autoridades hispanas sobre estas, por lo cual debió darse un mínimo de entendimiento para que los sacerdotes, lograran percibir con diferencia lo “propio” con lo “indígena”. Pero esto pudo no ser tan evidente, particularmente por lo que explica Luna en el siguiente párrafo, en donde expone de manera muy clara, esta mixtura de tradiciones³⁹ pero desde el enfoque cristiano:

Algunos especialistas se abocaron a ensayar una lectura entre líneas con el fin de hallar las «resonancias prehispanicas» que el discurso estereotipado del extirpador escondía. Así, las «fantasías» que algunos extirpadores proyectaron sobre su experiencia americana mientras combatían las idolatrías —las juntas de brujos sospechosamente similares al célebre aquelarre europeo o los encuentros sexuales de los indígenas con demonios, íncubos y súcubos—, fantasías también presentes en la experiencia del Viejo Mundo, fueron puestas sobre el tapete para su posterior discusión⁴⁰

El punto mencionado en este último párrafo, dará pie al planteamiento del siguiente capítulo, ya que una vez establecida la importancia que supuso el desarraigo de las tradiciones, viene a continuación la conquista por la cultura, que en este caso se basa en la lucha por parte de los misioneros y sacerdotes para el entendimiento occidental de las enseñanzas cristianas. Por el contrario se encuentran los indígenas que luchan incluso dentro de la dominación cristiana, con tal de mantener resabios culturales que imiten a grosso modo la cosmología Andina, pero ya no con los nombres de Supay, o Manxa-pacha, sino con sus apodosos occidentales del diablo e infierno, que a la vez era y no era el diablo e infierno cristiano, en otras palabras, este es el nacimiento de nuevas concepciones cristianas que se entrelazan con la cultura Andina y que causarían un conflicto a la hora de estudiar los cambios y

³⁸ Un caso emblemático, que en base a mi interpretación se da en el texto de Huarochiri, en donde una serpiente *consume* a Tamtañamca, después de que se manifestara un sortilegio:

He aquí por qué se enfermó. Un grano de maíz de varios colores saltó del tiesto donde su mujer estaba tostando y tocó sus vergüenzas. Después, ella lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre. Este acto ha establecido una relación culpable entre ella y el hombre que comió el Por eso ahora se la considera adúltera. Por esta culpa una serpiente vive encima de aquella casa tan hermosa y los está consumiendo. Hay también un sapo con dos cabezas que se encuentra debajo de su batán. y nadie sospecha ahora que son estos quienes los están consumiendo" (Taylor, 2008, pág. 35)

³⁹ Decidí usar este término en particular, porque si bien existe una colonización cristiana del imaginario de los Andes, es también necesario reconocer que el cristianismo que llega a los indígenas, no siempre es el que quieren proyectar los misioneros, trayendo de nuevo a relucir la tesis de Abercrombie y la participación activa de los indígenas en la creación de la cultura criolla colonial.

⁴⁰ (Luna, 2007, pág. 37)

continuidades de las tradiciones prehispánicas como lo sería la figura del Kharisiri o los extractores de vida.

Capítulo IV: La brujería europea y el Kharisiri

En este capítulo se retoman parte de las discusiones hechas en capítulos anteriores sobre los orígenes del Kharisiri, desarrollando un enfoque distinto al mencionado hasta ahora, cambiando momentáneamente el campo de estudio al viejo continente. Esto con tal de conocer parte del sistema ritual y las semejanzas que se intentan realizar entre las brujas europeas y la hechicería prehispánica, puesto que varios cronistas y misioneros en los primeros años de la conquista, intentan establecer un vínculo entre las prácticas de los indígenas, con la búsqueda de las herejías en Europa, mencionando en variadas ocasiones los casos icónicos de Zugarramurdi y cómo desde el horror, la blasfemia y la antropofagia, los indígenas cometían pecado, lo cual es acompañado con un irrefutable contenido político, que pretendía mediante la identificación de adoradores del demonio, justificar el proceso de conquista.

Según lo que propongo en este capítulo, la brujería prehispánica podría asemejarse a algunos elementos de la brujería europea, los cuales son muy bien expuestos en el artículo de Fernández⁴¹, en el cual se mencionan ciertos elementos como la antropofagia, que tenía una connotación ritual tanto para hispanos como para los andinos, puesto que los asistentes a la misa negra consumían la carne de los hechiceros muertos, además de pan negro y otros alimentos y bebidas, cuya descomposición y podredumbre era evidente, con el fin de invertir el papel de la misa como algo sagrado, siendo por así decirlo la “antítesis” directa del acto sagrado que supone la misa, en la que se consume el cuerpo y la sangre de Cristo. En ese sentido, y en base a los dichos de algunos cronistas, no es extraño que muchos de los primeros hispanos consideraran las ceremonias de sacrificio y el consumo ritual de la carne como un símil al acto profano de la misa negra.⁴² Siguiendo con este punto, es conveniente preguntarse el porqué de la demonización de algunas creencias y conceptos, además de la reinterpretación

⁴¹ (Fernández, Comer en el aquelarre: Entre lo sublime y lo repugnante. Una perspectiva tranatlántica, 2014)

⁴² Con esto quiero aclarar que no estoy comparando a la misa negra con los actos rituales de sacrificio americanos, sino que trato (en lo posible) de posicionarme dentro del imaginario hispano en las primeras épocas, en el que hubo un “encuentro” como hecho, en donde tanto españoles como indígenas consideraban las costumbres del otro como algo extraño e intentaron, explicar estos actos o costumbres al asemejarlo a lo ya conocido.

cosmológica y cosmogónica que se hace⁴³, dando un giro a la cristiandad por parte de hispanos pero también por los mismos indígenas⁴⁴

⁴³ Siguiendo con esta misma línea de análisis, lo anterior se complementa en gran medida con la teorización del concepto de “*cosmos*” que desarrolla Florescano, postulando varias maneras de abordar esta terminología; la cosmogonía, la cosmografía y la cosmología. Cada una de estas define un pilar fundamental que dota de identidad a un entorno cultural, pero que responden a formas generales que pueden aplicarse a tradiciones que comparten ciertas semejanzas. Enrique Florescano escribe lo siguiente sobre la función de la cosmogonía:

Dar cuenta del origen del mundo y de las tareas que debían cumplir los hombres era una de las funciones del mito cosmogónico. Por esa razón, cada vez que la realidad modificó la situación de los pueblos indígenas éstos se vieron obligados a recrear el antiguo mito cosmogónico, adaptándolo a las condiciones del presente. (Florescano, 2000, pág. 16)

Por su parte, la cosmografía es el entendimiento que tienen los sujetos sobre la separación de la tierra en varios planos, dando como ejemplo a tribus *nauas* que conciben el universo formado por tres planos superpuestos y orientados hacia los cuatro rumbos cósmicos. La Tierra siempre aparece como el plano principal, ubicada entre el espacio celeste y el inframundo (Florescano, 2000, pág. 17) Finalmente, el tercer concepto se entiende a partir de la identificación de elementos cósmicos como el sol, para organizar fechas sagradas, calendarios o incluso los ciclos de la cosecha. En palabras del autor:

[...] la cosmología es el camino del Sol, de oriente a poniente, es el eje ordenador del tiempo y del espacio. El movimiento del Sol, que parte de la derecha hacia la izquierda, al revés de las manecillas del reloj, es el movimiento que imitan los ritos y ceremonias más sagrados. Además de ser el regulador del tiempo, el Sol determina la primacía del “arriba” sobre el “abajo” (Florescano, 2000, pág. 20)

Y aunque es verdad que esta propuesta Florescano la hace para el sector mesoamericano, es perfectamente extrapolable a otros grupos culturales que también desarrollan una estructura cultural relativamente similar, por lo tanto hace factible la diferenciación entre los conceptos cosmológicos y cosmogónicos.

⁴⁴ En este párrafo se menciona el concepto de la “tolerancia religiosa” planteada por Abercrombie y que tomaría también Nelson Castro al analizar el proceso de sincretismo cultural, añadiendo lo siguiente:

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 paradójico. 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”. (Castro, 2008, pág. 8)

Esto con tal de demostrar que los indígenas tuvieron un rol activo en el proceso de evangelización, tomando aspectos del cristianismo bajo su interpretación, y que en muchos casos podía contrariar a los párrocos y misioneros al existir un componente “idolátrico”. En ese sentido, propongo que en este punto de descontrol del imaginario indígena, pudo darse una influencia de la brujería europea en las costumbres indígenas, al entrar en

La explicación tentativa a este hecho, puede ser el interés inicial de evangelización a través del sincretismo, existiendo un esfuerzo por parte de los sacerdotes en establecer ciertos paralelismos que les permitieran a los indígenas, aceptar con mayor facilidad una transmutación de sus costumbres, teniendo como fin lo mencionado en el párrafo anterior, que en conjunto con el proceso de resignificación de las deidades y costumbres prehispánicas, dieron a luz una sociedad mestiza, en la que tanto españoles como indígenas aportaron desde sus respectivas tradiciones⁴⁵. Teniendo en cuenta esto, resalta de forma evidente el tema del Kharisiri, ya que según varios estudios, las tradiciones prehispánicas tuvieron una metamorfosis en el tiempo y muchas de las ceremonias que antes tenían una significación vinculada con deidades andinas, pasaron a tenerla con el dios cristiano, o la manera en la cual los indígenas interpretaban al dios cristiano. Pero volviendo al punto inicial, el Kharisiri no estaría exento de estos cambios, porque a pesar de ser una figura nacida desde el mundo andino, es ingenuo pensar que se mantuvo incólume al paso del tiempo y la transformación cultural, es más, tal como se plantea en los primeros capítulos, el Kharisiri puede deberse su origen gracias a la llegada del hispano, pudiendo ser una figura basada en la tradición que explica el rol del hispano y por qué debía de temerle la sociedad andina.

Siguiendo esta misma línea argumentativa, podemos dar cuenta que podría haber un acercamiento entre el Kharisiri y el brujo europeo, puesto que si establecemos a la antropofagia ritual como un acto de consumo de algún elemento del cuerpo humano, tanto el ingerir la carne, como la extracción de fluidos podría relacionarse eventualmente como un

contacto con cronistas que de manera apresurada y sin criterio, juzgaron los sistemas rituales americanos como algo *demoniaco*.

⁴⁵ Acá voy a obviar un poco el debate sobre el contexto de violencia que se generó en todo este proceso, tan solo mencionándolo en este apartado, puesto que de todas formas es importante. Sin embargo y como lo mencionan varios autores que han dedicado su carrera al estudio del mundo indígena, es imprescindible reconocer una mayor participación de los indígenas en la construcción de la sociedad colonial, puesto que el plantear una suerte de historia de los oprimidos, puede caer peligrosamente en plantear una pasividad del mundo indígena, proyectando un estancamiento de las culturas indígenas en lo primitivo, que desaparece con la llegada del español, contrario a lo que podemos ver en ejemplos tan esclarecedores como el de a continuación:

En el texto de *Evangelización y Ritualidad Católica en Poblados Indígenas*, la profesora Xochitl menciona que las diferentes fiscalizaciones que se hicieron durante los años posteriores a la llegada de Pacheco, hacían patente su entrega a la doctrina, incrementando el número de bautizos y matrimonios de manera significativa. Lo cual se indica como una forma de adopción de la fe católica por parte de la población, pero es justamente en este punto donde resalta el dualismo identificado por la autora, ya que en ritos mortuorios los locales seguían teniendo ciertos recelos y resistencias, puesto que en varios casos es señalado que los difuntos no son mencionados al párroco o sus ayudantes hasta varios días después de su muerte. (Inostroza, 2018)

En ese aspecto y para finalizar este pie de página, lo que intento explicar es que si bien existe una imposición de un constructo social y cultural hispano hacia los indígenas durante y posterior a la conquista, estos últimos no se mantuvieron “estáticos” en el tiempo, sino que tuvieron un rol que en muchos casos fue fundamental para perpetuar algunas aproximaciones a las costumbres prehispánicas.

acto de <<alimentación>> a costa de un humano, por lo tanto el kharisiri podría considerarse una entidad vinculada con la antropofagia ritual. Sin embargo si nos ceñimos al aspecto más “clásico” del Kharisiri y retomamos las definiciones dadas por Branca, Riviere y Canessa, estos jamás mencionan el consumo de la grasa o la sangre, solo que la extraen, por lo que dificulta un paralelismo que permita identificar algunos aspectos de la brujería europea en la figura del Kharisiri.

En ese sentido, nos quedan dos opciones; la primera sería retomar la hipótesis inicial del Kharisiri, como una entidad que se relaciona de manera antagónica con el mundo prehispánico, tomando los elementos necesarios para ser una entidad marginada de la sociedad, a través de la transgresión de aspectos sagrados. Misma hipótesis que se podría plantear al brujo europeo, pero que finalmente dejaría el análisis en una simple comparativa de dos entidades o sujetos marginales. O la segunda, que resulta bastante problemática, que es reconocer una ausencia de elementos de sincretismo en la entidad del Kharisiri, adquiriendo una condición de impermeabilidad histórica, ajena a una transformación sustantiva en relación con otras culturas contemporáneas cronológica y geográficamente.

En lo personal considero que tanto la primera como la segunda propuesta pueden resultar insuficientes por si solas, además de que tienden a ser bastante definatorias, sin dar espacio a una posible reinterpretación a futuro, y es este tipo de afirmaciones lo que ha estancado los estudios correspondientes a la leyenda del Kharisiri, principalmente porque desde Wachtel, todos los investigadores se dedican al estudio de casos de Kharisiris en provincias rurales del área andina, cayendo en una constante reiteración de los elementos clásicos sin cuestionar más allá. En este aspecto, coincido con Priby sobre la necesidad de la reinterpretación del Kharisiri y por lo tanto abrir una tercera opción (parecido a lo que hace Branca en su paneo histórico, que analiza la naturaleza inmaterial del Kharisiri), estableciendo paralelismos tanto con España, como con el mundo Andino. Esto con tal de revisar conexiones posibles que expliquen ciertos aspectos del Kharisiri o que esclarezcan más su evolución cosmológica e ideológica⁴⁶.

Una visión que me ha resultado particularmente interesante, es la de Gerardo Fernández, quien desarrolla las primeras aproximaciones a lo que he planteado sobre los paralelismos, puesto que si bien se reconoce al Kharisiri como una construcción andina, este lo identifica como un elemento mixto, es decir como una creación andina, pero que iría adquiriendo componentes europeos, o al menos existirían ciertas similitudes que darían para pensar sobre una posible adopción de algunos puntos que lo acercarían a la tradición de la brujería cristiana:

Los brujos y brujas chupadores de sangre de los niños y niñas, “por el sieso y la natura”, a la manera que describen los relatos de la inquisición peninsular en los expedientes por

⁴⁶ Con esto traigo de vuelta el componente ideológico establecido en la crónica de Molina, que menciona a los españoles como extractores de *unto* (Molina, 2010)

*brujería, no encontraron acomodo real en el imaginario de los pobladores andinos y no presentan reflejo contemporáneo alguno en la etnografía. Sin embargo, la figura de los “come hombres” sí permanece anclada en la tradición andina y aymara bajo dos formas precisas, una de ellas el temible kharisiri, lik'ichiri, khariri, que anhela la grasa y la sangre humanas para la elaboración de productos varios implicando, según la creencia, la muerte del afectado, quien no suele descubrir a tiempo la colecta de grasa de que ha sido objeto*⁴⁷

De esta manera, en un principio podríamos entender que hay más diferencias que similitudes entre los brujos y los Kharisiris, pero tal como lo establece Fernández en este mismo párrafo, la figura de los “come hombres” se da en ambos espacios, por lo que especular sobre un acercamiento entre estos era tan solo una cuestión de tiempo, puesto que uno de los roles que tuvieron los sacerdotes y misioneros en la conformación de la nueva sociedad, fue establecer un enlace entre ambos mundos. Esto con obvias motivaciones políticas e ideológicas que iban en pos de desarraigar de las tradiciones a los indígenas, pero que de una u otra manera, los obligó a entender su cultura y su idioma⁴⁸, por lo que a modo de hipótesis, se podría establecer que entre las leyendas con la que los párrocos se encuentran, es la del Kharisiri, acercándola entonces a conceptos y campos “sobrenaturales” conocidos para ellos, occidentalizando de cierta manera esta figura, dando más sentido a la transmutación dicha por Branca, entre el espectro al vecino⁴⁹. Incluso este autor menciona los estudios realizados por Forbes, el que da testimonio de que en el siglo XIX existía una concepción cristianizada del Kharisiri, permitiendo al menos especular que esta reinterpretación podría tener raíces más antiguas, particularmente cercanas al siglo XVI-XVII, que correspondería a los mayores esfuerzos doctrinarios a través del sincretismo:

*Forbes, en su informe publicado en 1870, otorga algunas informaciones sobre el Caricari: « [los aymara] creen en muchos ángeles asistentes o ayudantes del demonio, uno de los cuales es llamado por ellos Caricari, y se supone que es un mensajero enviado por el diablo para matar a los hombres [men] y quitar la grasa de sus cuerpos, con qué propósito, sin embargo, nunca podré llegar a explicar lo »*⁵⁰

Continuando con algunos puntos importantes a la hora de entender mejor la posible influencia de la brujería europea en el Kharisiri, es crucial comprender ciertos aspectos del satanismo europeo, puesto que a partir de la institucionalización que se hace de la “demonología” y del

⁴⁷ (Fernández, Diablo y Ch'amakani: Antropofagia simbólica y Maleficio en el Altiplano Aymara de Bolivia, 2015, pág. 158)

⁴⁸ Esto es apoyado por una extensa literatura, pero considero que el siguiente extracto resume de manera muy correcta las situaciones que se enfrentaron los hispanos al arribo del continente:

Cuando los españoles de los siglos XV y XVI arribaron a lo que para ellos era un Nuevo Mundo se encontraron con pueblos y culturas sumamente diferentes a lo que ellos percibían o interpretaban era el mundo hasta entonces conocido. Se vieron obligados, en un ejercicio de pensamiento analógico, a interpretar la variada cultura y religiosidad indígenas a partir de su propia visión del mundo. (Azcárate, 2015, pág. 198)

⁴⁹ (Branca, 2018)

⁵⁰ (Branca, 2018, pág. 282)

comienzo del raciocinio y el cambio en la misma naturaleza del mal, es decir que *La imagen del diablo se transformó radicalmente a fines de la Edad Media. Surgida a la vez de la fantasía popular y de la imaginación de los monjes, hasta ese momento dependía de dos tradiciones poco conciliables, aun cuando se operaran intercambios frecuentes entre ellas. A partir del siglo XV se inicia un periodo de definición lenta de una verdadera ciencia del demonio, la demonología, que comienza a abarcar la mayor parte de las creencias en este dominio.*⁵¹ Esto, con tal de desarraigar las viejas tradiciones paganas del continente europeo, algo que fue replicado en los procesos de extirpación de idolatría en América, en donde muchos de los juicios por supuesta brujería, eran descartados por la interpretación del diablo como una fuerza natural, dicho de otro modo, como una forma explicativa al entorno físico.

A partir de acá, se intenta dar una debida justificación a los dichos anteriores, ya a que como sostienen algunos autores, los españoles cuando llegan a América tienden a ver actos diabólicos en las costumbres indígenas, pudiendo explicarse mediante la estructura teológica desarrollada por Justino Mártir, el cual *sostuvo que el diablo había intentado tentar a Jesús, pero, al fracasar, enfocó su actividad hacia la comunidad cristiana. Así, usufructuando las debilidades del hombre, la irracionalidad y el apego a las cosas del mundo, el diablo pudo corromper a los hombres como forma de ofensa al Dios creador. A efectos de llevar a cabo su siniestro plan, el diablo ideó estrategias como la de convencer a sus enemigos de que los demonios en realidad son dioses*⁵². Y es esta última afirmación, nos recuerda la insistente manera en la que Pedro Cieza de León, afirmaba la presencia del diablo en el continente americano, justificando una guerra espiritual a través del argumento que él interpretaba como “presencias demoniacas” en el culto indígena⁵³.

Retomando algunos de los elementos mencionados, esta vinculación que se hace entre el diablo y las deidades prehispánicas, está claramente justificado por parte de los españoles, aludiendo a las supuestas evidencias desprendidas del pensamiento teológico de Justino Mártir, haciendo presente lo demoniaco en el continente. Y es bajo este razonamiento que puedo plantear que hubo una reinterpretación de las deidades prehispánicas, asumiendo papeles cristianos, pero además fueron asimiladas las costumbres y sistemas rituales, una afirmación para nada novedosa, pero que ratifica la hipótesis del Kharisiri como una construcción mixta, una vez que se establece la sociedad mestiza. Ahora bien, acorde a los

⁵¹ (Muchembled, 2006, pág. 48)

⁵² (López, 2008, pág. 134)

⁵³ *Cieza identifica en general al demonio con los dioses y los ídolos de los indios desde casi el comienzo de su obra. Lo hace expresamente al hablar en varias ocasiones de “sus ídolos o diablos” o, con más frecuencia, de “sus ídolos o demonios” 23. Es evidente que esta demonización de la religión indígena servirá para justificar su total extirpación, la cual, como se dirá más adelante, será necesaria, desde la perspectiva de Cieza y de la mayoría de sus contemporáneos cronistas y misioneros, para la evangelización y consecuente salvación de los indios.* (Azcárate, 2015, pág. 203)

dichos de Fernández, la antropofagia ritual de la brujería europea, podría no tener que ver con los Kharisiris, pero la llamada figura de los “come hombres” (un término bastante macabro) estaría presente en el inconsciente colectivo andino, por lo tanto un acercamiento bajo los estándares cristianos pudo darse eventualmente.

El punto mencionado en el párrafo anterior es crucial, haciendo posible un análisis desde la marginalidad de ambos mundos, puesto que el Kharisiri contemplaría los elementos necesarios para la exclusión espiritual y social del área andina por los componentes ya definidos en los primeros capítulos. Pero ahora también se incluirían los aspectos cristianos, puesto que si bien la sociedad colonial fue una construcción mestiza, es ante todo una hegemonía católica europea, por lo cual se cumpliría los siguientes dichos de Fernández:

Estos elementos integrantes del modelo de aquelarre pirenaico en la Edad Moderna, constituyen motivos recurrentes a lo largo de la historia de la humanidad en cuanto un nuevo grupo social pone en jaque la legitimidad política, económica o religiosa del grupo hegemónico de referencia, como ha mostrado Cohn (1997 [1976]). Resabios del aquelarre encontramos en prácticas chamánicas relacionadas con cultos de la fertilidad, al estilo de la célebre hipótesis de Margared Murray (1978), vinculadas con ceremonias de homenaje a los antepasados en el Friul, analizadas por Ginzburg (2003; 2011), en su monografía sobre los Benandanti⁵⁴

Si tomamos lo dicho hasta el momento, nos encontramos con una serie de elementos que indicarían que el Kharisiri tendría un componente transversal a la marginalidad andina-europea, explicándose a través de patrones culturales andinos, como lo es la marginación ante la falta de reciprocidad, y por otro lado está la motivación política cristiana, que requería la marginación de los elementos prehispánicos. Bajo esta lógica, nos encontramos entonces un Kharisiri más mestizo, que se condice con la construcción de esta nueva sociedad, que intenta asimilar lo cristiano y dejar lo prehispánico de lado, pero que a la vez trata de hacer un rescate de los componentes básicos de la cosmología de las culturas Andinas, explicándose así los espacios de libre interpretación que hablaba Abercrombie.

⁵⁴ (Fernández, 2014, págs. 96 - 97)

Conclusiones

Parte importante de esta investigación, radica en la necesidad de relativizar la figura del Kharisiri, ante el estancamiento de los estudios de esta entidad, la cual es continuamente citada por investigadores y antropólogos en la actualidad, mencionando su importancia para los habitantes andinos y la dificultad que significa estudiar en lugares rurales del norte de Chile, el altiplano de Bolivia y parte importante de Perú. Puesto que como menciona Abercrombie, él mismo sufre la amenaza de ser apedreado por campesinos que lo confunden con un Kharisiri.

De igual manera Gabriel Martínez resalta esta actitud, al hacer hincapié en la importancia del Lik'ichiri como una representación de un otro blanco dominante, planteando una relación asimétrica entre la comunidad o un individuo y el Lik'ichiri, resultando este con la connotación política de un dominante/dominado, que en los tiempos de la conquista se refería a la dominación hispana y que en la actualidad, refiere a la institucionalización de aquello ajeno a las costumbres y lógicas culturales de la comunidad. Aludiendo lo anterior, Martínez define al Lik'ichiri o Kharisiri actual de la siguiente manera:

El lik'ichiri ocupa un lugar particular en la cosmovisión de los habitantes de los Andes. Por los rasgos que le son atribuidos (orígenes históricos y étnicos, apariencias y comportamientos), es una representación del forastero, del “blanco”, del mestizo o, más generalmente, de este “otro” –llamado q'ara en aymara– quien no es reconocido como miembro del grupo, porque no se somete –o ya no– a las normas y prácticas colectivas, constituyendo así una amenaza permanente para su identidad.⁵⁵

De acuerdo con esto, la entidad vampírica de los Andes tendría una variación histórica entre la figura espectral de Branca⁵⁶, al funcionario de gobierno de Martínez⁵⁷, pero manteniendo (al menos según la hipótesis de este último autor) la función original que vincula al Lik'ichiri, Kharisiri o Ñaqaq con la percepción y comprensión de la entidad como un *otro* en el mundo Andino.

⁵⁵ (Martínez, 2015, págs. 105, 106)

⁵⁶ (Branca, 2018)

⁵⁷ *Desde que el lik'ichiri apareció a fines del siglo xvii (es decir, desde que tenemos datos de su existencia) hasta hoy día, mucho ha cambiado en sus hábitos, modus operandi, parafernalia y atuendos. Ya no usa la saya tosca de antaño, ni el cordel grueso terciado en bandolera: hoy puede usar el traje de un médico, de un ingeniero, o incluso de un terrorista. Ya no usa la campanilla de sonido escalofriante en las callejuelas oscuras del pueblo para extraer la grasa, y ya no usa el cuchillo afilado o el punzón de un arriero, sino –en algunos relatos actuales– alguna clase de maquinilla moderna e, incluso, electrónica. Otros cambios son profundamente sugestivos. Si la figura del kharisiri es efectivamente la representación de “el otro, blanco, dominante y enemigo”, ello hoy día ha perdido la rigurosidad anterior y puede aplicarse, incluso, a gente del mismo ayllu. (Martínez, 2015, pág. 106)*

Ahora que se han establecido las hipótesis de este trabajo, es importante generar una conclusión en torno a una de las principales interrogantes que se vinculan a este escrito, y es el cuestionamiento que se hace acerca de la colonización del imaginario y el nivel de influencia del cristianismo en la zona, relativizando a su vez la profundidad con la cual este último, penetra en las tradiciones indígenas. En ese sentido, este es un ejercicio de problematización que mediante un estudio de caso, propone profundizar algunos elementos tomados por investigadores de la talla de Abercrombie y Wachtel, para lo cual era necesario hacer una retrospectiva a las tradiciones indígenas, enlazando costumbres y leyendas que datan desde lo preincaico, pero sumándole de manera paralela, parte de la cultura del horror y la estructura teológica cristiana, que cómo se logra apreciar en el caso de Pedro Cieza de León⁵⁸, estaba muy presente en los primeros cronistas.

Siguiendo esta línea, parte importante del trabajo se centró en la mención de los aspectos idolátricos, que de manera tan ferviente los sacerdotes católicos intentaron extirpar de los indígenas, que, de acuerdo a lo que argumenta Sánchez⁵⁹, la tesis de la *muerte cultural* de los indígenas producto de verdaderas campañas de evangelización, es difícil de procesar y compartir, siendo una consecuencia directa de las conclusiones de Abercrombie sobre la dificultad que radica el control del imaginario indígena y la interpretación de este, respecto a la liturgia cristiana.

En lo concerniente a los puntos de extirpación idolátrica, admito que no he profundizado más allá de cierto punto, debido a que un estudio de ese calibre requeriría varios años de investigación, abarcando temas concernientes a la liturgia cristiana y teorización teológica, que si bien son pertinentes mencionar, como lo es el caso de José de Acosta, que sustenta en gran medida la condición idolátrica acerca de las culturas Americanas a través de las interpretaciones teológicas de Justino Mártir:

De aquí procede el perpetuo y extraño cuidado, que este enemigo de Dios ha siempre tenido, de hazerle adorar de los hombre, inventando tantos generos de ydolatrias, con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo, que apenas le quedo a Dios un rincón de su pueblo Israel. Y con la misma tiranía después que el fuerte del Evangelio le vencio y desarmo y entro por la fuerza de la Cruz las mas importantes y poderosas plazas de su Reyno,

⁵⁸ (León, 2015)

⁵⁹ Otro aspecto es el de las consecuencias culturales de la acción de los misioneros con respecto a la idolatría. Es difícil compartir la tesis de la «muerte cultural» de los pueblos indígenas como resultado de la evangelización, aun cuando ésta haya incorporado, por períodos, la extirpación idolátrica (Sánchez, 2002, pág. 12)

*acometio las gentes mas remotas y barbaras procurando conservar entre ellas la falsa y mentida divinidad, que el hijo de Dios le avia quitado.*⁶⁰

Por cierto que este trabajo es una suerte de introducción, a un replanteamiento necesario sobre el proceso de colonización del imaginario y el mundo sobrenatural, existiendo muchas líneas posibles de investigación que enriquecerían notablemente las discusiones sobre el origen de las sociedades coloniales, profundizando además la complejidad que supone el folclore americano. Sin ir más lejos y bajo los mismos temas abarcados en este escrito, está la interpretación de los cultos diabólicos prehispánicos como lo plantea Acosta, que en base a la incapacidad de *sostener dos cultos legítimos, por lo tanto la única fuente alternativa capaz de engendrar cultos similares debía ser de origen diabólico.*⁶²

Asimismo si repensamos la naturaleza del mal desde una perspectiva cristiana, esta es indudablemente distinta a la indígena, dando otro ejemplo acerca de temas de estudios futuros y que son necesarios para completar el rompecabezas de la historia americana. Como último ejemplo, se puede dar el aspecto bestial que inicialmente tenían los indígenas en algunas crónicas, asemejándolos a bestias y seres míticos, lo que al menos genera una incógnita sobre la necesidad de bestializar a lo ajeno desde el mundo europeo, pudiendo esclarecer este punto Oscar López, quién menciona lo siguiente: *En primer lugar, la concepción del indio como víctima del diablo, es decir, como practicante de idolatría; posteriormente, se abordará el tema de la mimesis diabólica. Las otras dos cuestiones serán: el papel del demonio a través de los ejemplos edificantes, así como las formas, animales y humanas, con las que Mendieta asoció al príncipe del mal.*⁶³ Y es que durante el siglo XIV al XVII, es donde ocurre un tránsito de lo demoniaco en Europa, que terminaría por definir al Diablo como una presencia bestial⁶⁴, monstruosa e inhumana, que llevado al caso americano, se comprende mejor la tesis del indígena como una bestia, como algo inhumano que el cristiano en su derecho civilizatorio, venía a conquistar.

⁶⁰ A esta traducción le he realizado una pequeña adaptación del texto, para un mejor entendimiento del mismo, sin embargo, acá está la digitalización más fiel que pude hacer del documento original:

De aqui procede el perpetuo y extraño cuidado, que este enemigo de Dios ha siempre tenido, de hazerle adorar de los hombres, inuentando tantos generos de ydolatrias, con que tantos tiempos tuuo fujeta la mayor parte del mundo, que apenas le quedo a Dios un rincón de su pueblo Ifrael. Y cô la misma tiranía despues ^q el fuerte del Euâgelio le vécio, y defarmo, y entro por la fuerza de la Cruz las mas importantes y poderofas placas de su Reyno, acometio las gèntes mas remotas y barbaras procurando côferuar entre ellas la falsa y mêtida divinidad, ^q el hijo de Dios le auia quitado. (Acosta, 1590, pág. 304)

⁶¹ (Acosta, 1590, pág. 304)

⁶² (Sánchez, 2002, pág. 18)

⁶³ (López, 2008, pág. 133)

⁶⁴ *El diablo adquiere una figura monstruosa, bestial o híbrida. Satán se vuelve inhumano y se aleja de la representación de un demonio casi semejante al hombre* (López, 2008, pág. 136)

Finalmente no puedo cerrar este escrito sin mencionar las posibilidades de un estudio de lo sobrenatural en un sentido comparativo, es decir, de qué manera el aspecto de brujería sobrenatural y marginal europeo, puede complementarse con las tradiciones de brujería americana. ¿Hubo brujas o brujos en América? Este mismo planteamiento, supongo que llevó a Fernández a llevar a cabo sus investigaciones, puesto que coloca la piedra angular, al hacer el estudio comparativo con Zagarramurdi, que a modo personal, llegué a la conclusión que al menos desde el punto de vista del Kharisiri, el brujo europeo está más cerca de este, que de los yatiris, puesto que estos últimos no eran siempre marginados del entorno social, ya que cumplían en su mayoría con los rituales y la ley primordial de la reciprocidad Andina.

Bibliografía

Fuentes Primarias

Acosta, José De, *Historia Natural y Moral de Las Indias*, Sevilla, Casa de Juan de León, 1590

León, Pedro Cieza de, *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*, Caracas, Ayacucho, 2015

Molina, Cristóbal de, *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas de Cristóbal de Molina*, Madrid, Iberoamericana, 2010

Pachacuti Yamqui, *Relaciones de las antigüedades deste Reyno del Piru*, (P. Duviols, Trad.) Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1993.

Taylor, Gerald, *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, Lima, U. Nacional Mayor de San Marcos, 2008

Obras Secundarias

Abercrombie, Thomas, *Caminos de la memoria y del poder*, La Paz: La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 2006

Azcárate, Juan Luis de León, "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*, vol. 41, 2015, 197-221.

Branca, Domenico, De fantasma a vecino. "El Kharisiri y la noción de humanidad en los Andes Aymara peruanos", *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 13, N*2, Madrid, Mayo - Agosto de 2018, Pp. 275 - 295

Canessa, Andrew, "Fear and loathing in the Kharisiri trail: Alterity and identity in the Andes", *Royal Anthropological Institute*, vol. 6, N*4, Diciembre de 2000, Pp. 705-720.

Carrillo, Jesús, "La experiencia de lo natural en el Nuevo Mundo. Monstruos y prodigios en la Historia Natural de las Indias, de Gonzalo Fernández de Oviedo", En F. d. Díaz, *Demonio, Religión y Sociedad entre España y América*, España: CSIC, 2002, Pp. 115-138.

Castro, Nelson, "Y le tuviesen por santo. Caminos de la devoción indígena colonial (Audiencia de Charcas, 1708)", N*31, 2008, *Diálogo Andino*, Pp.7-29.

Fernández, Gerardo, "Kharisiris de Agosto en el altiplano Aymara de Bolivia", *Revista Chungara de Antropoligía Chilena*, Volumen 38, N 1, 2006, Pp. 51-62.

Fernández, Gerardo, "Comer en el aquelarre: Entre lo sublime y lo repugnante. Una perspectiva tranatlántica", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIX, n*1, enero-junio, 2014, Pp. 95 - 112.

Fernández, Gerardo, "Diablo y Ch'amakani: Antropofagia simbólica y Maleficio en el Altiplano Aymara de Bolivia", *Chungará*, Volumen 47, N° 1, 2015, Pp. 157-165.

Ferreiro, Jimena, "Antonio Ruiz de Montoya, Misionero y Místico. Los variados caminos de la Fe en el Virreinato Peruano (siglo XVII)", *Diálogo Andino*, N*33, 2009. Pp. 43-58.

Florescano, Enrique, "La visión del cosmos de los indígenas actuales", *Desacatos*, N*5, 2000, Pp. 15-29.

Glave, Luis Miguel, (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 virreynato del Perú*, Lima, Fondo editorial Universidad Católica del Perú, 2017 Pp. 103-143.

Grunzinski, Serge, *La colonización de lo Imaginario*. Edición Electrónica: Fondo de Cultura Económica, 2016.

Hidalgo, Jorge, "Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII", *Estudios Atacameños*, no.42 San Pedro de Atacama, jun 2011, Pp. 113 - 152.

Inostroza, Xochitl, "Evangelización y ritualidad católica en poblados indígenas: Doctrina de Belén, Virreinato del Perú", *Boletín de la academia chilena de la historia*, No*127, 2018, 35-65.

Jordán, Régulo G, "Sacrificios humanos en el mundo moche: una nueva mirada a la iconografía y a los hallazgos arqueológicos", *Quingnam* 5, Pp.83-132.

López, Óscar, "Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio", *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 34, 2008, Pp. 131 - 155.

Luna, José Carlos de la Puente, *Los curacas hechiceros de jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*, Lima, Fondo editorial pontificia universidad católica del Perú, 2007.

Manríquez, Viviana, "Purum Aucca, Promaucaes: De significados, identidades y etnocategorías. Chile Central, Siglos XVI - XVIII", *Boletín de Arqueología PUCP*, N*6, 2002, Pp. 337 - 354.

Martínez, Gabriel, "Sobre Brujos y Lik'ichiris: La creación cultural del horror", *Boletín del museo chileno de arte precolombino*, Vol. 20, N*1, 2015, Pp. 91-113.

Muchembled, Robert, *Historia del Diablo: Siglos XII - XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Murra, John V., *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*, Perú, IEP ediciones, 1975.

Murra, John V., *El Mundo Andino; población, medio ambiente y economía*, Lima, IEP Ediciones, 2004.

Priby, Rosario de, "Evidencias médico antropológicas sobre el origen del Pishtaco", *Rev Peru Med Exp Salud Publica*, Vol. 27, N*1, 2010, Pp. 123-137.

Riviere, Guilles, "Lik'ichiri y Kharisiri. A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad Aymara", *Instituto Francés de estudios andinos*, Vol. 20, N*1, 1991, Pp. 23-40.

Rostworowski, María, *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2013

Sánchez, Sebastián, "Demonología en Indias. Idolatría y mimesis en la obra de José de Acosta", *Revista Complutense de Historia de América*, Vol 28, 2002, Pp. 9-34.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América; el problema del otro*, México, Siglo Veintiuno, 1998

Vila, Nuria Sala i, "Derecho, poder y libertad a proposito de las batallas por la autonomía jurisdiccional entre las Audiencias del Cusco y Charcas (1820-1825)", *Revista de indias*, Vol. LXXVI, N*266, 2016, Pp. 51-82

Wachtel, Nathan, *Gods and vampires; back to Chipaya*, Chicago, The University of Chicago, 1994